Д. В. Пузанов

ПРИРОДНЫЕ ЯВЛЕНИЯ
В САКРАЛЬНОЙ КАРТИНЕ МИРА НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

ДРЕВНЯЯ РУСЬ
И ЕЕ СОСЕДИ: IX–XIII вв.

ФГБУН
«Удмуртский федеральный исследовательский центр
Уральского отделения Российской академии наук»

издательство
олега абышко

Д. В. ПУЗАНОВ

ПРИРОДНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В САКРАЛЬНОЙ КАРТИНЕ МИРА НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ. ДРЕВНЯЯ РУСЬ И ЕЕ СОСЕДИ: IX–XIII вв.

Научное издание

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2018

УДК 94(39)
ББК 63.5
П882

Д. В. Пузанов
П882 Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и ее соседи: IX–XIII вв. — Научное издание. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2018. — 480 с., с илл.

ISBN 978-5-6040487-5-7

Книга вводит читателя в волшебный, религиозно-мифологический и мистический мир восточноевропейского Средневековья. На базе обширного круга источников реконструируется место и роль природных явлений в сакральной картине мира народов Восточной Европы IX–XIII вв. При этом Восточная Европа рассматривается как целостная часть мировой средневековой системы. Особое внимание уделено мировоззрению населения государственных образований Восточной Европы: Древней Руси, Ливонии, Волжской Булгарии и Хазарского каганата. Средневековое мировосприятие реконструируется с учетом общего исторического фона, в котором оно формируется и функционирует. Привлечение данных фольклора, а также этнографии Нового и Новейшего времени позволяет проследить преемственность наиболее устойчивых элементов традиционной народной культуры.

Работа поднимает проблемы, решение которых предполагает синтез истории, этнографии, фольклористики и религиоведения. Она будет интересна как профессионалам, так и всем интересующимся историей духовной культуры.

Рецензенты: д. и. н., профессор НИУ ВШЭ *И. Н. Данилевский*;
д. и. н., профессор УдГУ *В. В. Долгов*

© «Издательство Олега Абышко» (Санкт-Петербург), подготовка текста к изданию, оригинал-макет, художественное оформление, 2018
© Д. В. Пузанов, 2018
© УдмФИЦ УрО РАН, 2018

ВВЕДЕНИЕ[1]

29 мая 2017 г. Москва подверглась удару мощного урагана. Разрушительная стихия унесла жизни 15 человек, 146 жителей столицы оказались в больницах[2]. Это экстраординарное, с точки зрения обыденного сознания, *природное явление* быстро обросло разного рода слухами и мифами. Сторонники «теории заговора» увидели в произошедшем атаку секретных американских технологий[3], а религиозные фанатики — кару Божью за «неправильное» почитание мощей Николая Угодника[4]. Таким образом, даже сейчас, в XXI в., когда человеческая культура достаточно развита, чтобы объяснять и прогнозировать капризы «естественного дома», человечество, как правило, бессильно перед стихийными явлениями, а общественное сознание оказывается не свободным от сакрализации объектов окружающего мира. Каково же было положение вещей в традиционных обществах, когда влияние природы на человека было намного сильнее и фатальнее, а в культуре большую роль играли религиозные и мистические образы?

Данная работа предлагает читателю «экскурсию» по «заколдованным садам» (религиозным представлениям) средневекового общества. Эта «экскурсия» позволит окунуться в *сакральные картины мира*[5]

---

[1] Работа выполнена при поддержке Комплексной программы фундаментальных научных исследований УрО РАН, проект № 18-6-6-38.

[2] На компенсации, в связи с ураганом в Москве, направят 100 млн руб. // interfax.ru / moscow / 564650.

[3] Ураган в Москве 29 мая 2017 г.: климатические войны? //anomalno.ru / news / tayny-planety-zemlya / uragan-v-moskve-29-maya-2017-goda-klimaticheskie-voyny /

[4] Гнев Божий за экуменизм на святых мощах... //3rm.info / main / 67628-gnev-bozhiy-ekumenizm-na-svyatyh-moschah-uragan-v-moskve-sotni-povalennyh-derevev-11-pogibshih-video.html.

[5] О *сакральной картине мира* см. ниже: Ч. 1, гл. 3, § 1 наст. изд.

разных народов, ведь для Восточной Европы изучаемого периода мы можем говорить о существовании некой единой картины мира весьма гипотетически. И, во всяком случае, не все реконструируемые представления будут характерны для всего населения региона. Такое положение, правда, характерно для исследований подобного рода. Зачастую мы воссоздаем картину мира общества, опираясь на представления отдельных социальных групп или индивидуумов. Масштабность изучаемой территории позволяет, в известной степени, нивелировать данный эффект, поскольку исследуются регионы с разным уровнем социального и политического развития, под различным углом зрения (изнутри и извне), что позволяет более точно осмыслить стадиальные закономерности и лучше понять воззрения не только элиты, но и широких народных масс.

При этом наше исследование будет касаться представлений, которые меньше всего зависят от воли человека. Сложно спорить с тем, что мировоззрение является плодом социальных отношений или, по крайней мере, общественного опыта. Представления же о природе формируются как бы на границе естественного и культурного миров. Данная книга посвящена сложному переплетению мира природы и *сакральных миров Восточной Европы*.

Исследование охватывает ареал европейской части бывшего СССР (Восточно-Европейская равнина). Анализируются представления о природе представителей раннегосударственных образований (Волжской Булгарии, Руси, Ливонии, отчасти — Хазарского каганата) и племенных объединений региона, о которых сохранились письменные свидетельства.

При членении Европы на регионы исследователи учитывают такие факторы, как географическое положение, этнический и конфессиональный состав, темпы развития[1]. В географическом плане Восточная Европа являлась естественным сухопутным мостом между Европой и Азией. И в то же время (в отличие от Южной Европы), эта территория была достаточно удалена от основных культурных центров. В этническом отношении регион представлял собой синкретичное переплетение балтской, славянской, финно-угорской, тюркской и, в меньшей

[1] *Иванова Ю. В., Серов С. Я., Токарев С. А.* Заключение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1983. С. 210–212.

степени, иранской культур. Важное влияние на процессы политогенеза в регионе оказала экспансия викингов. Особый конфессиональный климат создавался благодаря взаимодействию всех трех *авраамических* религий (христианство, ислам, иудаизм) с местными культами, а также большой удаленности региона от культурных центров мировых конфессий. В своем развитии Восточная Европа отставала от большинства других европейских территорий. Образование первых государств и связанный с этим триумф *монотеистических* религий здесь относится к IX–X вв. Все перечисленные признаки характерны, в первую очередь, для центральной и северной частей «географической Восточной Европы». Крымский полуостров рано попал в сферу влияния античной цивилизации, и там сложился иной этнический и конфессиональный климат. Поэтому Крым остался вне сферы нашего внимания.

Хронологические рамки исследования — это IX–XIII вв.[1] На нижнюю границу этого периода выпадают: становление государств на территории Восточной Европы (Волжская Булгария, Древняя Русь), которые будут играть решающую роль в регионе на протяжении всего изучаемого времени; принятие в качестве государственных религий иудаизма в Хазарии, ислама в Волжской Булгарии, христианства на Руси, что означало вхождение региона в состав *авраамической метацивилизации*[2]; возникновение и развитие новых письменных культур (древнерусской, волжско-булгарской и хазарской). Верхняя граница связана с нашествием монголо-татар, крушением прежних политических образований, изменением религиозного климата, уничтожением письменности для некоторых государств и кризисом письма там, где оно сохраняется. На протяжении всего изучаемого периода в Восточной Европе существовал особый тип, уже названный нами чуть выше авраамической метацивилизации. Эта особая культурная среда была разрушена монголо-татарским нашествием.

Анализ воззрений о явлениях природы народов Восточной Европы на начальном этапе распространения в регионе авраамических религий позволит понять этапы и векторы взаимодействия *монотеизма* с *тра-*

[1] В монографии данное время в отношении Восточной Европы характеризуется как период *древности или раннего средневековья*, что несколько отличается от евроцентристской периодизации.

[2] Об *авраамической метацивилизации* см. ниже: Ч. 1, гл. 3, § 2 наст. изд.

дициональными культами, с одной стороны, и выявить некоторые общие представления о природе у разных народов региона в Средние века — с другой.

Обращение к разноэтничному материалу для реконструкции представлений человека прошлого необходимо для более глубокого осмысления проблемы и максимально возможного извлечения информации из имеющихся в нашем распоряжении скудных источников. Зачастую исследователи, пытаясь понять то или иное явление средневековья, оказываются в плену определенного круга воззрений, господствовавших в изучаемом обществе. Не важно, идет ли речь о событии-прототипе поздних фольклорных представлений[1] или отражении религиозных догм. Выход из данной проблемы возможен только при расширении социокультурного контекста. По мнению Ю. М. Лотмана, «минимальной работающей структурой является наличие двух языков и их неспособность, каждого в отдельности, охватить внешний мир»[2]. Человек нуждается в существовании «другой личности, другого языка, другой культуры»[3]. Эпоха политогенеза при этом делает центральной не только проблему взаимоотношений *традиционных культов* и *мировых религий*. По сути, создание государства — это преодоление автономной родоплеменной картины мира и замена ее на более универсальную, государственную или даже надгосударственную. Поэтому исследование обширного региона — оправданное и полезное для познания расширение контекста. Такая постановка проблемы позволяет не только обнаружить следы этнокультурного взаимодействия в Восточной Европе в средневековую эпоху, но также выявить типологические параллели в развитии обществ, формирующихся в схожих социальных, исторических и культурных условиях.

Рассматриваемая проблема весьма злободневна в общественно-политическом аспекте. В последнее время по всему миру наблюдается своеобразный «ренессанс» *традиционализма*. Непрекращающийся кризис *индустриальной картины мира* способствует повышению интереса широких масс к религиозной культуре, верованиям и обычаям прошлого. Крушение популярных в XX в. идеологий образовало

[1] Под поздними фольклорными представлениями в монографии понимаются данные фольклора XVII–XXI вв.

[2] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 9.

[3] Там же.

ментальный вакуум. На этой почве начали свое восхождение идейные и политические течения, взывающие к традиционализму. Параллельно усиливается интерес к религии и со стороны ее критиков, что ясно обозначило возникновение «нового атеизма». Популярность передач об экстрасенсах, распространение фундаментализма в современном мире контрастирует с принципиальной критикой религии со стороны людей, приравнивающих иррациональное поведение к дурману или болезни.

Не всегда обращение к религии обусловлено здоровым любопытством. Зачастую общественное сознание оказывается в плену псевдонаучных концепций или околонаучных спекуляций, преследующих разрушительные, а иногда — откровенно экстремистские цели. Область религиозной и этнической истории необычайно уязвима для недобросовестных политических манипуляций, что с особой наглядностью демонстрирует непрекращающаяся война в Сирии и Ираке, ставшая результатом игры на взаимных историко-конфессиональных претензиях. Поэтому общество как никогда нуждается в осмыслении религиозных представлений прошедших эпох, так как научные исследования формируют относительно объективную, уравновешенную картину мира.

Рост *религиозности* и *традиционализма* также актуализирует изучение прошлого и настоящего этих явлений и связанных с ними процессов. Сам механизм сохранения традиции приобретает архаичные черты[1]. Это заставляет внимательней вглядываться в эпоху, когда родоплеменные отношения начинали преобразовываться в государственные. Особенно актуальны труды по духовной культуре народов Восточной Европы. Все современные государства бывшего СССР испытывают идеологический кризис, обусловленный крушением прежних общественных парадигм. На этом фоне обостряются этнические, межконфессиональные, цивилизационные конфликты. Обстоятельства переходного периода настоящего заставляют нас обратиться к схожим ситуациям в нашем прошлом, формировать в коллективной памяти представления о тех временах, когда Восточная Европа только начала интегрироваться в качестве отдельного субъекта в мировую цивилизацию.

[1] *Зильберман Д. Б.* К пониманию культурной традиции. М., 2015. С. 512–513.

Широта охваченного изучением региона, а также обилие типов изучаемых источников предполагает комбинирование *методов* различных областей знания. Исследование носит междисциплинарный характер и сочетает в себе элементы этнографии, медиевистики, источниковедения, социологии и этнопсихологии. На методологию исследования оказали влияние труды К. Маркса[1], М. Вебера[2], Э. Дюркгейма[3], Л. Леви-Брюля[4], Л. С. Выготского[5], П. Бергера и Т. Лукмана[6], Д. Б. Зильбермана[7], С. А. Токарева[8], Ю. М. Лотмана[9], К. Гирца[10], А. Я. Гуревича[11], В. Е. Вла-

[1] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 42. М., 1974. С. 108–174.

[2] *Вебер М.* Избранное. Образ общества / Пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова, С. В. Карпушиной. М., 1994; *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий //Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., франц. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М., 1998. Т. 2. С. 233–262.

[3] *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии //Мистика. Религия. Наука. Т. 2. С. 175–231.

[4] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с франц. М., 1994; *Он же.* Первобытный менталитет / Пер. с франц. Е. Кальщикова. СПб., 2002.

[5] *Выготский Л. С., Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. М., 1993. С. 65–125.

[6] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М., 1995.

[7] *Зильберман Д. Б.* Личность и культура в антропологии Поля Радина // Вопросы философии. 1971. № 6. С. 163–172; *Он же.* Социальная антропология: динамика развития и перспективы //Вопросы философии. 1971. № 11. С. 154–163; *Он же.* Генезис значения в философии индуизма. М., 1998; *Он же.* К пониманию культурной традиции.

[8] *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1976; *Он же.* Ранние формы религии. М., 1990.

[9] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв; *Он же.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996.

[10] *Гирц К.* Интерпретация культур / Пер. с англ. О. В. Барсуковой, А. А. Борзунова, Г. М. Дашевского, Е. М. Лазаревой, В. Г. Николаева. М., 2004; *Geertz C.* The interpretation of Cultures. N.Y., 1973.

[11] *Гуревич А. Я.* О кризисе современной исторической науки //Вестник истории. 1991. № 2–3. С. 21–35; *Он же.* Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.

дыкина[1], Н. Л. Пушкарёвой[2], М. Годелье[3], С. Амина[4]. Методологический синтез не нов для современной науки. Например, П. Бергер и Т. Лукман создали свою оригинальную теорию, опираясь на всех трех классиков социологии: К. Маркса, М. Вебера и Э. Дюркгейма[5]. В. Е. Владыкин в методологической части работы «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов» ссылается одновременно на Л. Леви-Брюля и К. Леви-Стросса[6].

В философском основании работы лежат общие принципы, называемые иногда в зарубежной социальной антропологии и современной отечественной социологии «этнографическим (этнологическим) методом»[7]

---

[1] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

[2] *Пушкарёва Н. Л.* «История повседневности» и этнографическое изучение быта: расхождения и пересечения // Гласник Етнографског института САНУ 2005. № LIII. С. 21–34.

[3] *Годелье М.* Загадка дара / Пер. с франц., прим., указ. А. Б. Щербаковой. Ст. и комм. А. А. Белика. М., 2007; *Он же.* Антропология сегодня нужна как никогда // www.valerytishkov.ru / engine / documents / document1380.pdf; Интервью М. Годелье. Интервьюер — А. П. Забияко // *Годелье М.* Племена в истории и лицом к лицу с государствами. Перевод. Интервью. Исследование / Пер. с франц., интервью, предисл., исследование, общ. ред. А. П. Забияко. Благовещенск, 2014. С. 81–112; *Забияко А. П.* Религия в социальной антропологии Мориса Годелье // *Годелье М.* Племена в истории... С. 113–183.

[4] *Amin S.* Class and Nation. Historically and in the Current Crisis / Transl. by S. Kaplow. L., 1980; *Idem.* Eurocentrism. Modernity, Religion, and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism / Transl. by R. Moore and J. Membrez. NY, 2009; *Idem.* Global History. A View from the South. Fahamu Cape Town; Dakar; Nairobi; Oxford, 2011.

[5] *Бергер П., Лукман Т* Социальное конструирование реальности... С. 16–17, 297

[6] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира (опыт реконструкции традиционного мировоззрения дореволюционного удмуртского общества): Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. М., 1991. С. 3–4; *Он же.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 5–6.

[7] *Дюльмен Р.* Историческая антропология в немецкой социальной историографии / Пер. с нем. В. И. Рубцова // THESIS. 1993. Вып. 3. С. 213; *Романов П. В., Яворская Е. Р.* «Делать знакомое неизвестным....»: этнографический метод в социологии // Социологический журнал. 1998. № 1 / 2. С. 145–160; *Они же.* Социальная антропология. Ростов-на-Дону, 2004; *Романов П. В.* Процедуры стратегии, подходы «социальной этнографии» // Социологический журнал. 1996. № 3 / 4. С. 138–149; *Полухина Е. В.* Этнографический метод в отечественных социологических исследованиях // Социс. 2010. №. 7. С. 143–

В российских исторических научных трудах этот термин не прижился. Отечественные исследователи, подразумевая то же самое, могут вести речь, например, о социально-антропологической методологии[1]. При этом подразумеваются такие методологические принципы, как особое внимание деталям, выдвижение гипотез после длительного изучения эмпирического материала, исследование культуры как целостной единицы, относительная свобода использования методологического инструментария (гибкость методов). Подходя к исследованию с таких позиций, мы не можем знать, что у нас получится в итоге. Сам процесс изучения напоминает перевод основных конструкций постигаемой культуры на язык исследователя.

Таковы общие философские позиции, на которые опирается данная работа. Поиск и сбор информации осуществлялись при помощи аудита и пополнения собственной информационной базы, кабинетных исследований (работа с библиотечными фондами и поисковыми системами), консультаций экспертов. Для обработки информации применялись различные методы группировки, типологический и статистический методы.

Конкретные представления народов Восточной Европы восстанавливались при помощи схожих методов разных социально-антропологических дисциплин: метод исторической реконструкции (Школа «Анналов»), насыщенное описание (К. Гирц), структурно-семиотический метод (Ю. М. Лотман[2]).

Из общенаучных наиболее часто применялся сравнительный метод. Для изучения явлений в их динамике использовались генетический, ретроспективный и исторический методы. Продуктивная работа с древними текстами невозможна без герменевтического анализа.

Работа написана на основе кандидатской диссертации, однако существенно отличается от нее не только объемом представленного материала, но и структурой.

* * *

Ни одна работа не может опираться исключительно на личный научный опыт исследователя. И данный труд не является исключением.

147; *Кистова А. В.* Этнографический метод в социально-гуманитарных исследованиях//www.science-education.ru/ru/article/view?id=10495.

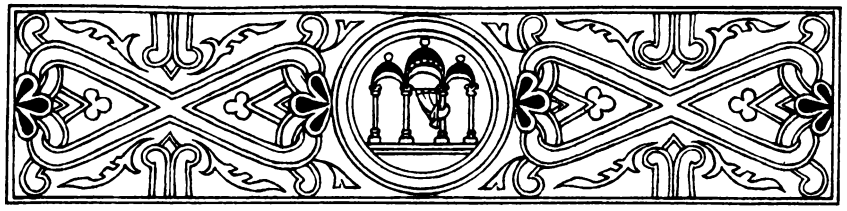
[1] *Долгов В. В.* Представление об обществе в картине мира населения Древней Руси XI–XIII вв.: Автореф. дисс. ... докт. ист. наук. Ижевск, 2008. С. 7.

[2] *Зайнетдинова Р. А.* Предпосылки формирования структурно-семиотической концепции Ю. Лотмана//Дискурс Пи. 2010. Т. 9. № 1–2. С. 217.

На протяжении всей работы над кандидатской диссертацией я получал неоценимую поддержку и помощь со стороны своего научного руководителя А. Е. Загребина, за что ему сердечно признателен. Сложно переоценить роль Алексея Егоровича в становлении этой работы и формировании меня как исследователя. Благодаря ему, я приобрел ценный опыт работы над коллективными научными проектами в должности младшего научного сотрудника, смог выезжать в столичные города, в библиотеках которых мной были собраны уникальные материалы. Особую благодарность выражаю своему первому учителю — В. В. Пузанову, под руководством которого мной была написана дипломная работа. Именно Виктор Владимирович открыл для меня волшебный мир средневековья, консультировал и поправлял меня на протяжении всей моей научной деятельности.

Огромное спасибо всем, кто принял участие в обсуждении моей кандидатской диссертации, чьи замечания и ценные консультации способствовали научному совершенствованию исследования. Отдельная благодарность М. Ф. Махлай за ценные консультации источниковедческого и методологического характера. На некоторые фактические ошибки в первоначальном варианте работы указал В. С. Чураков, за что я ему искренне признателен. Особо значима поддержка и помощь со стороны В. В. Долгова, — как в научном, так и морально-психологическом плане. Наши научные интересы с ним во многом схожи, и многие идеи, вошедшие в монографию, не только обсуждались, но и отстаивались в научной полемике при активном участии Вадима Викторовича, — в том числе и в рамках спецсеминара «Актуальные проблемы истории средневековой Руси» кафедры Истории России Удмуртского государственного университета, всем участникам которого я выражаю искреннюю благодарность. Особое спасибо коллегам из Отдела междисциплинарных и прикладных исследований Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, в котором я числился аспирантом и работал. В дружеской атмосфере отдела я всегда находил помощь и поддержку. Важным фундаментом, без которого не состоялась бы данная работа, был Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН в целом.

За неизменную моральную поддержку и помощь сердечное спасибо Ф. Н. Пузановой. За то, что исследование состоялось в виде отдельной книги, за помощь и ценные советы огромная благодарность О. Л. Абышко.



Часть 1

КОНСТРУИРУЯ КОНСТРУКТЫ. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРИРОДНЫХ ЯВЛЕНИЯХ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

Глава 1

Исследования средневековых натуралистических воззрений (реконструкции, анализ и публикация источников)

Отражение *природных явлений* в *сакральной картине мира*, в той или иной степени, обращало на себя внимание научного сообщества. Как правило, анализировались отдельные представления о природе тех или иных этнических общностей в рамках более общих по тематике работ. При этом изучались преимущественно представления отдельных средневековых этносов об отдельных явлениях. Ни в одном историографическом обзоре невозможно учесть всех исследователей, которые в той или иной степени затрагивали проблему религиозно-натуралистических представлений древности. Поэтому здесь будут проанализированы лишь те труды, которые так или иначе использовали в своих построениях средневековые письменные источники. При

этом наибольшее внимание уделено исследователям средневековой славянской культуры, так как из всех древних государств Восточной Европы только Древняя Русь сохранила собственную богатую письменную традицию.

На заре этнографической науки в центр представлений о божественном *природные явления* ставили представители мифологической школы (XVIII–XIX вв.). Исследователи этого направления усматривали в истоках религиозного сознания одухотворение небесных явлений[1] Мифологическая школа зародилась в Германии, и ее основоположники были не столь радикальны в своем стремлении сводить причину всякой религиозной деятельности к наблюдениям за природой[2]. Однако поздние последователи данного направления абсолютизировали подобную методологию[3], что справедливо и для отечественных мифологов (Ф. И. Буслаев[4], А. Н. Афанасьев[5], А. А. Потебня[6] и др.). Надо сказать, что, абсолютизируя влияние природных явлений на формирование *сакральных представлений*, представители мифологической школы при этом мало обращались в своих трудах к реальному отношению изучаемых обществ к природным феноменам. Умы мифологов были охвачены созданием умозрительных концепций, мало соответствовавших действительному положению вещей. Конкретно на представлениях о природе сосредоточился разве что А. Н. Афанасьев.

Возникновение мифологии А. Н. Афанасьев связывал с поэтизацией природы, когда непосредственное чувственное восприятие сменилось абстракцией. Впоследствии произошло отделение природных явлений от созданных ими поэтических образов[7]. Исследовав обшир-

---

[1] См., напр.: *Токарев С. А.* Истоки этнографической науки (до середины XIX в.). М., 1978. С. 152–154.

[2] Там же. С. 153–154.

[3] Там же. С. 154.

[4] *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. СПб., 1861.

[5] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1–3. М., 1995.

[6] *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Ч. 3: Змей, волк, ведьма // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете (октябрь-декабрь). Кн. 4. М., 1865. С. 233–310.

[7] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 6–7.

ный этнографический материал, А. Н. Афанасьев произвел ряд интересных реконструкций славянского язычества. Сохраняют определенную ценность описанные исследователем поэтические представления славян о различных явлениях природы и стихиях.

А. Н. Афанасьев перенял от мифологической школы все недостатки ее методологии, и даже усугубил их. Его труды жестко критиковали и современники[1], и потомки. По словам Д. К. Зеленина: «Теории Гримма, Шварца и Макса Мюллера доведены им до крайности»[2]. Д. К. Зеленин считал, что труды А. Н. Афанасьева безнадежно устарели, и он рекомендовал не «пользоваться» ими даже «только как собранием материалов... так как он (А. Н. Афанасьев. — *Д. П.*) не всегда разграничивает объективное изложение фактов и собственные субъективные выводы»[3]

Действительно, большинство реконструкций А. Н. Афанасьева живут довольно самостоятельной от источников жизнью. Тем не менее, его работы богаты на разного рода идеи и предположения, сохраняющие определенные исследовательские перспективы при их соответствующем обосновании и развитии.

Важным шагом вперед в изучении проблемы (к сожалению, не оцененным в историографии[4]) стали работы Н. Сенаторского. Проанализировав комплекс письменных и фольклорных источников сквозь призму языческо-христианского синкретизма, исследователь попытался реконструировать представления древнерусских христиан о небесных *знамениях*. Сопоставляя схожие представления о мире у родственных народов, Н. Сенаторский различает буквальное и абстрактное восприятие того или иного символа. Но, в отличие от А. Н. Афанасьева, он рассматривает развитие не от буквального к абстрактному,

---

[1] См.: *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997. С. 320.

[2] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. М., 1991. С. 13.

[3] Там же. С. 14.

[4] См. об этом: *Пузанов Д. В.* Невостребованный труд, опередивший время: к 130-летию выхода в свет монографии Н. Сенаторского «Вера древних русских христиан в небесные знамения» // Историк в историческом и историографическом времени: Материалы Междунар. форума, посвящ. 100-летию со дня рождения проф. А. С. Шофмана. Казань, 13–15 ноября 2013 г. / Отв. ред. Г. П. Мягков, Е. А. Чиглинцев. Казань, 2013. С. 336–339.

а наоборот. Во многих представлениях и верованиях Н. Сенаторский видит примитивизацию варварскими народами различных положений мифологии высших цивилизаций[1]. Надо полагать, что на такие выводы исследователя наталкивала христианская догматика, согласно которой первоначально народам была дарована истина, но они, в невежестве своем, ее растеряли.

Несовершенный методологический инструментарий не помешал, однако, Н. Сенаторскому высказать ряд важных идей, которые потом, спустя столетие, повторили современные исследователи, пришедшие к аналогичным выводам независимо от Н. Сенаторского.

Некоторых представлений о природных явлениях в Древней Руси касался известный фольклорист и литературовед Е. В. Аничков. Анализируя обличительную христианскую литературу, исследователь отмечал, что книжники видели в основе язычества своих предков «сельскохозяйственную религию, обращающуюся непосредственно к стихиям, т. е. к самой природе как таковой»[2]. Однако в целом выводы Е. В. Аничкова касаются славянских языческих *обрядов*, а не представлений.

Натуралистические воззрения изучал Д. О. Святский[3]. Сильной стороной его работ является необычайно важное для науки сопоставление астрономических и исторических знаний. Летописные известия о тех или иных космических явлениях ученый соотносит с научными представлениями о них. Помимо письменных источников, для реконструкции народных астрономических знаний используются данные фольклора. Интерес Д. О. Святского не ограничивался рамками древнерусской космологии. Он изучал древнерусские письменные источники в сопоставлении с западной и византийской литературой; обращался Д. О. Святский и к арабским источникам по истории средневекового Поволжья[4].

Д. О. Святский также предпринял попытку реконструировать в одном труде религиозные (преимущественно еврейские и христиан-

---

[1] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. Киев, 1883. С. 40, 61.

[2] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. М., 2003. С. 299.

[3] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. М., 2007

[4] *Он же.* Северное сияние в русской литературе и науке с X по XVIII вв. // Архив истории науки и техники / Под ред. Н. И. Бухарина. Л., 1934. Вып. 4. С. 47–67.

ские) и мифологические (в основном мифы народов России) представления о разнообразных явлениях природы (астрономических, метеорологических и пр.)[1]. Представляет интерес проделанная исследователем попытка сравнить воззрения на природные явления у разных народов России[2]. Слабой стороной трудов Д. О. Святского является не всегда корректное сопоставление фактов естествознания, этнографии и источниковедения.

Культ природы считал основой языческой религии Н. М. Гальковский[3]. Исследователь досконально проанализировал языческие представления о богах и праздниках, и, связывая их с явлениями и циклами природы, выявил связь между культом природы и культом предков[4].

В основном, дореволюционные исследователи обращались к представлениям о явлениях природы в контексте реконструкций язычества. Подобный же подход преобладал и в советский период. Рядом авторов были предприняты попытки изучить представления об окружающем мире, начиная с эпохи палеолита[5]. В научный оборот были введены новые археологические, лингвистические и фольклорные источники, обнаружены и опубликованы важные письменные памятники по истории народов Восточной Европы. Происходит активное становление национальных республик, которые нуждались в собственном прошлом. Поэтому растет интерес к письменным источникам не древнерусского происхождения, в которых была бы отражена история народов Восточной Европы (ливонские хроники, восточные источники). Некоторые из них, конечно, были опубликованы и изучены еще в дореволюционный период. Однако только в начале XX в. возникает идея «подготовки полного и систематического корпуса зарубежных письменных источников», которой, правда, в первые годы советской власти так и не суждено было осуществиться[6]

---

[1] *Святский Д. О.* Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения. СПб., 1913.

[2] Там же. С. 131–185.

[3] *Гальковский Н. М.* Борьба христиан с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1–2. М., 2000.

[4] Там же. Т. 1. С. 2.

[5] См., напр.: *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 96–212 и др.

[6] *Щапов Я. Н.* К двадцатилетию издания свода «Древнейшие источники по истории народов Восточной Европы» //Славяноведение. 1997. № 1. С. 86.

В начале XX столетия и в 20–30 гг. крупнейшим исследователем духовной жизни наших предков являлся Д. К. Зеленин. Известный в стране и далеко за ее пределами специалист, он использовал в своих трудах письменные источники, чтобы выяснить примерное время возникновения того или иного народного верования славян[1]. Немаловажен и сравнительный анализ фольклорных представлений славянских, финно-угорских и тюркских народов, встречающийся в работах этнографа[2].

В середине XX в. наметился рост интереса к восточной средневековой литературе. При анализе данных источников применялся классовый подход. В то же время, обращают на себя внимание исследователей и религиозные представления народов Восточной Европы. Восприятие некоторых природных явлений народами Поволжья на материале свидетельств восточных авторов были изучены А. П. Ковалевским[3] и А. Л. Монгайтом[4], благодаря которым вышли в свет качественные публикации важных для изучения народов Восточной Европы свидетельств путешественников из стран ислама[5] Сведения мусульман средневековья начинают использоваться и в чисто этнографических работах[6]

Некоторые древнерусские представления о природе реконструирует Б. А. Рыбаков[7]. Хотя так же, как и дореволюционных историков,

---

[1] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография; *Он же.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995; *Он же.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

[2] *Он же.* Избранные труды. Очерки... С. 74–85.

[3] *Ковалевский А. П.* Чуваши и булгары по данным Ахмеда Ибн-Фадлана. Чебоксары, 1954; *Он же.* О степени достоверности Ибн-Фадлана//Исторические записки/Отв. ред. Б. Д. Греков. Т. 35. М.; Л., 1950. С. 265–293.

[4] *Монгайт А. Л.* Абу Хамид Ал-Гарнати и его путешествие в русские земли 1150–1153 гг.//История СССР. 1959. № 1. С. 169–181.

[5] *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.)/Пер. с араб. яз., вступ. ст. и прим. О. Г. Большакова. М., 1971.

[6] *Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959. С. 64–65.

[7] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 134–135, 462–465, 738–739.

его больше интересует пантеон языческих богов, языческие обряды, календарные праздники и пр.

Важнейшим качественным поворотом в изучении славянского фольклора стал переход к исследованию семантики отдельных слов, к которому приступили Н. И. Толстой и его ученики[1].

Существенный интерес представляют реконструкции Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым древних индоевропейских представлений о дожде. Во время дождя, по мнению исследователей, индоевропейцам представлялась картина борьбы двух божеств, в конце которой доброе божество освобождало воды или скот. Данный мифологический сюжет авторы считают основным, от которого зависят многие другие представления славянских народов[2].

Д. С. Лихачев обратил внимание на восприятие природных явлений древнерусскими книжниками. По мнению исследователя, природа, так же как и другие сферы окружающей человека действительности, воспринималась средневековыми авторами сквозь призму символов из Ветхого и Нового Заветов[3]. Средневековое сознание «пронизывало мир сложной символикой, связывавшей все в единую априорную систему»[4]. В видимых событиях мира видели тайный религиозный смысл[5]. Д. С. Лихачев сравнивает древнерусский средневековый символизм с западным, отмечая как серьезные сходства, так и существенные отличия[6]. С XIV в. на Руси, по его мнению, наступает период «постепенной ломки» прежней символической системы «средневековой образности»[7]

В конце 1970-х гг. на базе Сектора истории древнейших государств на территории СССР Института истории СССР АН СССР, под руководством В. Т. Пашуто началась работа над серией «книг, содержащих

---

[1] См., напр.: *Толстой Н. И.* Славянская географическая терминология: семасиологические этюды. М., 1969.

[2] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 3.

[3] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е, доп. М., 1979. С. 162.

[4] Там же. С. 163.

[5] Там же. С. 102, 162.

[6] Там же. С. 163–164.

[7] Там же. С. 168.

в себе исследование и публикацию иностранных свидетельств по истории нашей страны раннего времени» (с античности по XIII в.)[1]. Свод получил название «Древнейшие источники по истории народов СССР». Проект пережил саму страну Советов, сделав более доступными многие источники по истории и этнографии народов Восточной Европы.

В современный период продолжаются исследования славянского фольклора. В этой области активна школа Н. И. Толстого (сам выдающийся лингвист умер в 1996 г.)[2]. Наиболее масштабным исследовательским проектом данного коллектива авторов стала подготовка и издание фундаментальной 5-томной энциклопедии славянской мифологии «Славянские древности»[3] При ее составлении использовались данные славянской лингвистики, фольклора и *письменных источников*.

По-прежнему российские фольклористы огромное внимание уделяют методологическому совершенствованию науки. Так, Н. И. Толстой подверг критике устоявшийся в науке термин «двоеверие». По мнению исследователя, монотеистические и языческие представления в сознании обычного человека были органично переплетены и не соперничали между собой, а дополняли друг друга[4]. Не отражает термин, по мысли Н. И. Толстого, и генетические корни формирования народной культуры. Например, вместе с христианством в Древнюю Русь проникла «культура ахристианская, не христианская, но далеко не всегда антихристианская» (апокрифы, восточный мистицизм, эллинство и пр.)[5].

На стилистические и художественные особенности описания природы древнерусскими летописцами обратил внимание А. А. Пауткин[6]

---

[1] *Щапов Я. Н.* К двадцатилетию издания свода... С. 86–87.

[2] *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003; *Левкиевская Е.* Мифы русского народа. М., 2003, и др.

[3] Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 1: М., 1999; Т. 2: М., 2004; Т. 3: М., 2009; Т. 4: М., 2012; Т. 5: М., 2012 (далее — Сл. Др.).

[4] *Толстой Н. И.* Язычество древних славян //Очерки истории культуры славян / Ред. колл.: В. К. Волков, В. Я. Петрухин, А. И. Рогов, С. М. Толстая, Б. Н. Флоря. М., 1996. С. 146–147

[5] Там же. С. 147

[6] *Пауткин А. А.* Древнерусские летописи XI–XIII вв. Вопросы поэтики: дисс. ... докт. филол. наук: 10.01.01. М., 2003. С. 145–174.

Но он, в отличие от Д. С. Лихачева, в меньшей степени берет в расчет особенности средневекового мышления. А. А. Пауткин первым из исследователей обратил внимание на разницу приемов и традиций описания природы в различных центрах летописания[1]. Анализирует он и отдельные сообщения о природных явлениях в летописи; правда, языку средневекового описания при этом уделяется большее внимание, чем религиозной мировоззренческой культуре. Если Д. С. Лихачев замечает символы, то А. А. Пауткин исследует метафоры.

В 1998 г. вышла статья А. В. Лаушкина «Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI–XIII вв.»[2]. В этом труде исследователь рассматривает древнерусские христианские воззрения на конкретные виды природных явлений: природные *знамения* и *стихийные бедствия*. Он не стремится реконструировать общую картину мира древнерусского населения, но, как в свое время Н. Сенаторский, сосредоточивается на отдельных представлениях. В отличие от Н. Сенаторского, А. В. Лаушкин почти целиком акцентирует внимание на исследовании христианского мировосприятия.

Продолжается издательская деятельность. После распада Советского Союза серия «Древнейшие источники по истории народов СССР» была переименована в «Древнейшие источники по истории Восточной Европы». Возросло внимание отечественных исследователей к вопросу о значении походов викингов в ранней истории Восточной Европы. Официальный советский «антинорманизм» ушел в историю, и у исследователей появилось больше свободы в данном вопросе[3]. Активизировались издания скандинавских источников, содержащих сведения по истории Восточной Европы[4].

---

[1] *Пауткин А. А.* Древнерусские летописи XI–XIII вв. Вопросы поэтики. С. 145–174.

[2] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI–XIII вв. // Русское Средневековье. 1998 г. Вып. 1. Книжная культура / Под. ред. А. В. Лаушкина. М., 1998. С. 26–58.

[3] *Клейн Л. С.* Спор о варягах. История противостояния и аргументы сторон. СПб., 2009. С. 199.

[4] *Глазырина Г. В.* Исландские викингские саги о Северной Руси. М., 1996; *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе. Тексты. Переводы. Комментарии. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2012, и др.

В. В. Мильков, М. Н. Громов, Г. С. Баранкова и др. активно издают памятники древнерусской космологии[1] и научные сборники, посвященные космологическим и философским знаниям в Древней Руси[2]. В трудах этих исследователей анализируются как общие основы древнерусской натурфилософии, так и религиозные представления о конкретных природных явлениях.

К традиционной форме реконструкции славянского язычества и пантеона богов обратился Л. С. Клейн в своей монографии «Воскрешение Перуна»[3]. Несмотря на то, что его интересовал, в первую очередь, культ Перуна, затронут также ряд вопросов, связанных с почитанием тех или иных природных явлений (например, связь некоторых обрядов с культом дождя, и пр.). Кроме того, исследование Л. С. Клейна разрушает традиционные представления о славянском язычестве. Известный археолог обнаружил в чеченской мифологии упоминание о громовержце Пиръоне. По мнению ученого, эта легенда имеет славянское происхождение, будучи занесена на Кавказ славянами в VII–VIII вв[4].

В. В. Долгов развивает традицию изучения представлений древнерусского населения о знамениях[5]. Исследователь неоправданно сближает чудеса и знамения, не видя в них фактически никакой разницы и, как следствие, анализируя природные явления с точки зрения чудесного. В то же время, реконструкции и интерпретации В. В. Долгова представляют несомненный научный интерес.

---

[1] См., напр.: *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999; *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 2. СПб., 2001; Палея Толковая / Вступ. ст. В. Кожинова; подг. текста и пер. А. Камчатнова; комм., ст. В. Милькова, С. Полянского, ред. Ю. Камчатнова. М., 2002; Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2 ч. / Изд. подг. В. В. Мильков, С. М. Полянский. Ч. 1–2. СПб., 2008–2009, и др.

[2] См., напр.: Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли / Отв. ред. М. Н. Громов, В. В. Мильков. М., 2000; Древнерусская космология / Отв. ред. Г. С. Баранкова. СПб., 2004.

[3] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.

[4] Там же. С. 139.

[5] *Долгов В. В.* Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI–XVI вв. Ижевск, 2004. С. 72–87; *Он же.* Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI–XIII вв. СПб., 2017. С. 391–406.

Продолжаются изыскания в области арабистики. Отражению чудес в средневековых источниках исламского мира посвятил свой труд А. Г. Юрченко[1] Обращался исследователь и к интерпретациям некоторых природных явлений населением Поволжья[2]. Восточные источники А. Г. Юрченко рассматривает в широком контексте, сопоставляя их с данными фольклора, древнерусских летописей, средневековых и античных произведений Европы. Кроме того, его работы имеют важное методологическое значение. А. Г. Юрченко пытается посмотреть на описываемый мусульманами естественный мир с позиций господствовавших в обществе мифологем, в угоду которым интерпретировалось то или иное явление, происходившее в действительности. С этих позиций критикуются некоторые устоявшиеся в науке интерпретации[3].

В 2009 г. вышла новая статья А. В. Лаушкина, посвященная восприятию стихийных бедствий древнерусскими книжниками[4]. В ней исследователь пересмотрел некоторые свои прежние положения. Если раньше А. В. Лаушкин писал о равноценности для книжника явлений природы и фактов церковной и политической истории, то в новой работе природным силам отводится более почетное, по сравнению с политическими, место в реконструируемой автором иерархии ценностей древнерусского человека[5].

Отдельные аспекты влияния христианско-языческого синкретизма на интерпретацию природных явлений рассмотрены в статье Т. А. Гриценко. По мнению исследовательницы, «отрицая языческую веру, летописцы... оперировали ее терминологией и символикой», тем самым христианизируя «старинные верования»[6]

---

[1] *Юрченко А. Г.* Книга катастроф. Чудеса мира в восточных космографиях. СПб., 2007; *Он же.* Книга камней. Чудеса мира в восточных космографиях. СПб., 2007

[2] *Он же.* Книга катастроф... С. 63.

[3] Там же.

[4] *Лаушкин А. В.* Массовые бедствия и мотив коллективной ответственности за грехи в древнерусском летописании XI–XIII вв. //Особенности российского исторического процесса: сб. статей памяти акад. Л. В. Милова (к 80-летию со дня рождения) / Отв. ред. А. А. Горский. М., 2009. С. 62–67

[5] Там же. См. об этом также ниже: Ч. 2, гл. 3, § 1.

[6] *Гриценко Т. А.* Природные явления в картине мира древнерусских летописцев домонгольского периода //Универсальное и культурно-специфичное в языках и литературах. Сб. материалов 2-й междунар. науч. конф. / Отв. ред.: Д. Портнягин, Н. Бочегова, Н. Цыцаркина. Курган, 2014. С. 42.

Таким образом, медиевисты, этнографы, фольклористы, философы и религиоведы разных эпох неоднократно касались некоторых аспектов восприятия природных явлений населением Восточной Европы IX–XIII вв. Однако не было предпринято попыток изучить представления о них в целом, как о кратковременных изменениях в естественной среде обитания (когда явление рассматривается как определенный акт, произошедший в конкретный период времени, а не часть циклического функционирования природы). Кроме того, еще ни разу с данной точки зрения не изучался весь восточноевропейский регион. Тем не менее, без комплексного исследования письменных свидетельств разноэтничного происхождения сложно представить объемную, полную картину религиозных представлений каждой народности региона. И раньше ученые, анализируя то или иное воззрение, вынуждены были обращаться к представлениям соседних этносов, однако подобные экскурсы не были системными, ограничиваясь локальными задачами исследования.

Эти же обстоятельства сужали источниковую базу исследований. Ученые, как правило, отдельно изучали богословскую литературу, древнерусские летописи, византийские и западноевропейские хроники, восточные источники, данные фольклора. Один комплекс источников мог сопоставляться с другим, и от того, на базе каких текстов исследователь делал вывод, во многом зависели научные интерпретации. Однако задача комплексного изучения всех разновидностей письменных источников по заданной тематике (при учете данных позднего фольклора) не ставилась. В то же время, подобное отношение к исследованию существенно повышает продуктивность реконструкции средневековых представлений, тем более что Восточная Европа уже в обозначенный период являлась регионом активных этнокультурных контактов.

Наконец, еще не предпринимались попытки изучения взглядов на природные явления в их динамике, трансформации этих взглядов в условиях, когда весь предыдущий языческий опыт оказался под запретом, а новая региональная монотеистическая традиция только начала формироваться. Поэтому наука нуждается в комплексном изучении представлений о природных явлениях в регионе активных этнокультурных контактов периода смены общественных парадигм. Ответ на данный вопрос позволит выявить общее и особенное в картинах мира восточноевропейских народов. При этом в центре внимания окажутся

представления о мире природы, существенно повлиять на который человек не мог.

В ряде статей и тезисах конференций нами был предложен ряд реконструкций сакральных интерпретаций народами Восточной Европы конкретных явлений природы[1]; предпринята попытка выявить

[1] *Пузанов Д. В.* Солнечные и лунные знамения в домонгольской Руси: стереотипы христианского и языческого мировосприятия //XXXIX итоговая студенческая науч. конф.: Материалы конф. (Апрель 2011 г.) / Отв. ред. Н. И. Леонов. Ижевск, 2011. С. 410–411; *Он же.* Солнечные и лунные знамения в домонгольской Руси: особенности христианского и языческого мировосприятия //Белгородский диалог-2012. Материалы междунар. науч. форума молодых историков. Белгород, 5–6 апреля 2012 г. / Отв. ред. С. Н. Прокопенко. Белгород, 2012. С. 42–43; *Он же.* Семантика образа «огненного столпа» в древнерусской литературе //Дні науки історичного факультету: Матеріали V Міжнародної наукової конференції молодих учених. Вип. 5. Ч. 1 / Гол. ред. В. Ф. Колесник. Київ, 2012. С. 34–36; *Он же.* Солнечные и лунные знамения в домонгольской Руси: особенности христианского и языческого мировосприятия //Белгородский диалог-2012. Сб. избр. науч. тр. Междунар. науч. форума молодых историков «Белгородский диалог-2012» (г. Белгород, 5–6 апреля 2012 г.) / Отв. ред. С. Н. Прокопенко. Белгород, 2012. С. 47–52; *Он же.* Эсхатологическая символика: влияние пророческих книг на восприятие знамений книжниками Древней Руси //Материалы Междунар. молодежного науч. форума «Ломоносов-2013» / Отв. ред. А. И. Андреев, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов, М. В. Чистякова. [Электронный ресурс]. М., 2013; *Он же.* Огненный змей и его дети: к реконструкции славянского язычества //Европа в Средние века и раннее Новое время: Общество. Власть. Культура. Материалы Всеросс., с междунар. участием, науч. конф. молодых ученых. Ижевск, 2–3 декабря 2014 г. / Отв. ред. и сост. В. В. Пузанов. Ижевск, 2014. С. 7–15; *Он же.* Солнечные и лунные гало в сакральной картине мира восточных славян XI–XIII вв. //Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. гуманит. наук. 2015. Т. 157. Кн. 3. С. 201–210; *Он же.* Проблема «карающего грома»: к интерпретации сообщения Ибн Фадлана о почитании грозы населением Волжской Булгарии //Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Материалы IX Всеросс. науч.-практ. конф. молодых ученых / Отв. ред. А. Т. Ахатов. Уфа, 2015. С. 109–113; *Он же.* Огненные и световые столпы в древнерусской литературе XI–XIII вв. //Вестн. Нижегородского ун-та им. Н. И. Лобачевского. 2015. № 5–6. С. 108–116; *Он же.* Мифология северного сияния в Поволжье X в.: этнокультурный аспект // Европа в Средние века и раннее Новое время: Общество. Власть. Культура. Материалы Всеросс., с междунар. участием, науч. конф. молодых ученых. Ижевск, 1–2 декабря 2015 г. / Отв. ред. и сост. В. В. Пузанов. Ижевск, 2016.

этническую принадлежность определенных верований и обрядов, связанных с природными явлениями и описанных в средневековых источниках[1]; указаны особенности восприятия природных явлений в Киево-Печерской[2], поздней Киевской, Галицко-Волынской и Новгородской летописных традициях[3], а также разработана оригинальная методика изучения тесно связанного с природными явлениями обычая «охоты на ведьм». Основной акцент был сделан на анализе соотношения мотивов разных участников этого ритуала[4]. Настоящая монография суммирует и подводит определенный итог всем эти научным поискам.

С. 7–16; *Он же.* Эпидемии в Полоцке и Конунгхелле: визуализация болезни в средневековой культуре // Европа в Средние века и Новое время: Общество. Власть. Культура. Материалы Всеросс., с междунар. участием, науч. конф. молодых ученых., посвящ. 70-летию кафедры истории России Удмуртского гос. ун-та. Ижевск, 6–7 декабря 2016 г. Ижевск, 2017. С. 22–28.

[1] *Он же.* В поисках финно-угорского следа: к вопросу об этничности участников движения волхвов 1071 г. в Ростовской земле // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. Вып. 4. 2015. С. 113–123; *Он же.* Проблема «карающего грома»... С. 110–113; *Он же.* Мифология северного сияния в Поволжье... С. 13–16; *Он же.* Эпидемии в Полоцке и Конунгхелле... С. 26–27.

[2] *Он же.* Особенности восприятия природных явлений в раннем русском летописании и Киево-Печерская традиция // Европа в Средние века и раннее Новое время: Общество. Власть. Идеология. Материалы Всеросс., с междунар. участием, конф. молодых ученых. Ижевск, 2–3 декабря 2013 г. / Отв. ред. и сост. В. В. Пузанов. Ижевск, 2014. С. 51–60.

[3] *Он же.* Региональные особенности восприятия природных явлений древнерусскими книжниками XII–XIII вв. // Третья Всеросс. студенческая историко-регионоведческая конф. Санкт-Петербург, 18–19 октября 2013 г. Доклады и сообщения / Под ред. Ю. В. Кривошеева. СПб., 2013. С. 20–24.

[4] *Он же.* Кого спасал Серапион? «Охота на ведьм»: мотивы поведения средневекового населения при выборе сакральной жертвы // Материалы Междунар. молодежного научного форума «Ломоносов-2016» / Отв. ред. И. А. Алешковский, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов. [Электронный ресурс]. М., 2016.

Глава 2

Природные явления в памятниках средневековой культуры

В основание работы, как уже было сказано, положено изучение письменных источников. Однако не все они равноценны в плане своих познавательных возможностей. Наибольшего внимания заслуживают письменные источники, созданные на территории Восточной Европы носителями изучаемых культур. В исследуемую эпоху можно условно выделить четыре центра письменной культуры региона: древнерусский, волжско-булгарский, хазарский, ливонский.

Из всех восточноевропейских цивилизаций древности только древнерусская оставила после себя богатую письменную традицию фиксации природных явлений. Много информации об их восприятии содержат древнерусские летописи. Наиболее ценны известия трех древнейших сводов: Лаврентьевского[1], Ипатьевского[2] и Новгородской Первой летописи старшего и младшего изводов[3] (далее — НПЛ). Более поздние летописные своды (Новгородская четвертая летопись[4], Никоновская летопись[5], Тверской сборник[6], Мазуринский летописец[7]) послужили вспомогательными источниками. В поздних сводах содержатся фольклорные представления, возникшие в более ранний период; кроме того,

[1] ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997.

[2] ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. М., 1998.

[3] ПСРЛ. Т. 3. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000.

[4] ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Новгородская четвертая летопись. М., 2000.

[5] ПСРЛ. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / С прил. извлечений из монографии Б. М. Клосса «Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв.». М., 2000; ПСРЛ. Т. 10. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / С прил. извлечений из монографии Б. М. Клосса «Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв.». М., 2000.

[6] ПСРЛ. Т. 15. Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 2000.

[7] ПСРЛ. Т. 31. Летописцы последней четверти XVII в. М., 1968.

сопоставление поздних летописей с ранними позволит лучше представить стадиальность развития воззрений на природные явления.

Большое значение для реконструкции *мировоззрения* древнерусского человека имеет Палея Толковая. Палея — это краткий пересказ содержания книг Ветхого Завета, дополненный комментариями и сведениями, касающимися различных сфер бытия. Вплоть до «Геннадиевской Библии» на Руси не было полных списков Ветхого Завета[1], что делало памятник весьма популярным. Помимо Библии, в состав древнерусской Палеи Толковой вошли греческие и еврейские (сохранившиеся только в славянском переводе) апокрифы, святоотеческие сочинения, жития святых, произведения космологического характера и даже иудейские Мидраши. Предпринятые в дореволюционный период попытки поиска греческого прототипа Палеи Толковой не дали результатов. Русскую версию происхождения памятника обосновал А. В. Михайлов. Он отметил, что в состав Палеи входят такие источники, которые мог использовать только древнерусский книжник[2]. Как отмечает Е. Г. Водолазкин, в настоящее время эту точку зрения можно считать доказанной[3]. Памятник датируют XIII в.[4] Известно более 15 списков Толковой Палеи, старший из которых относится к XIV в.[5] Оригинальная ангелогическая концепция памятника раскрывается при сопоставлении с «Небесной иерархией» Псевдо-Дионисия Ареопагита[6], «Словами» Григория Богослова[7] и Откровением Авраама (по списку Сильвестровского сборника XIV в.)[8]. Некоторые частные сведения о природных явлениях мож-

---

[1] *Мильков В. В.* Религиозно-философское значение «Палеи Толковой» // Философские и богословские идеи... С. 109.

[2] См.: *Адрианова В. П.* К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910. С. 25.

[3] *Водолазкин Е. Г.* Новое о палеях (некоторые итоги и перспективы изучения палейных текстов) // Русская литература. 2007. № 1. С. 9–10.

[4] *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы (XI–XIII вв.). М., 2002. С. 265; *Водолазкин Е. Г.* Новое о палеях... С. 10.

[5] *Творогов О. В.* Палея толковая // СКиКДР. Вып. 1. С. 287

[6] *Св. Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Преп. Максим Исповедник.* Толкования / Издание подг. Г. М. Прохоров. СПб., 2002.

[7] Творения иже во святых отца нашего *Григория Богослова, архиепископа Константинопольского.* Ч. 3. М., 1844.

[8] Откровение Авраама // Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н. Тихонравов. Т. 1. СПб., 1863. С. 32–78.

но почерпнуть из Изборника 1076 г.[1] Как дополнительный источник по архаичным космологическим представлениям интересен древнерусский апокриф конца XV в. «О всей твари», содержащий немало информации фольклорного характера[2].

Наиболее красочную информацию о представлениях древнерусского населения дают оригинальные и переводные жития святых. Особое место в древнерусской литературе занимает Киево-Печерский патерик[3]. Создававшийся на протяжении длительного времени и имеющий в своей основе Печерскую летопись[4], патерик является ценным источником не только по истории монашества, но и древнерусских представлений о мире вообще. Кроме того, в описании природных явлений сообщения патерика сближаются с традицией раннего русского летописания, что позволяет выделить особую — киево-печерскую — традицию.

Значимы для нашего исследования и другие памятники древнерусской житийной литературы: Память и похвала князю русскому Владимиру[5], Проложное житие князя Владимира[6], Сказание о Леонтии Ростовском[7], Житие Феодосия Печерского[8], Житие Авраамия Смоленского[9], Сказания и Чтение о Борисе и Глебе[10], Житие Александра Невского[11]. Все перечисленные сочинения либо отражают воззрения,

---

[1] Изборник 1076 г. / Под ред. С. И. Котова. М., 1965.

[2] О всей твари // Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 347–350.

[3] КПП. С. 7–106.

[4] *Шахматов А. А.* Киево-печерский патерик и Печерская летопись // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 2. Кн. 3. СПб., 1897. С. 795–844.

[5] Память и похвала князю русскому Владимиру // БЛДР. Т. 1. С. 316–327.

[6] Проложное житие князя Владимира // *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997. С. 427–429; Проложное житие князя Владимира особого состава // Там же. С. 429–431.

[7] Сказание о Леонтии Ростовском // Древнерусские предания (XI–XVI вв.) / Сост., вступ. ст. и комм. В. В. Кускова. М., 1982. С. 125–126.

[8] Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. 1. С. 352–433.

[9] Житие Авраамия Смоленского // Там же. Т. 5. С. 30–65.

[10] Сказание о Борисе и Глебе // ДКЖ. С. 44–57; Сказание о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романа и Давида // Там же. С. 71–80; Чтение о святых мучениках Борисе и Глебе // Там же. С. 91–110.

[11] Житие Александра Невского // Там же. С. 194–200.

связанные с природными явлениями, либо содержат ценную информацию о христианском представлении границ сакрального. Также в житиях содержатся сведения о межэтнических и межконфессиональных контактах древнерусского населения. Некоторые поздние древнерусские произведения агиографического жанра формировались на базе устойчивых народных мифологем. Поэтому нами анализировались не только ранние сочинения, но и поздние житийные источники, содержащие важный для темы исследования материал фольклорного характера: «Житие преп. Прокопия Устюжского»[1], «Повесть о Петре и Февронии»[2].

Ценным источником для реконструкции отношения древнерусского населения к явлениям окружающего мира являются Слова и поучения Серапиона Владимирского[3]. Эти произведения позволяют ответить на многие вопросы: использовалось ли описание сил природы для проповеди, каким образом культивировались эсхатологические страхи, как в Восточной Европе происходила «охота на ведьм». Благодаря этим поучениям, можно реконструировать древние языческие обряды и отношение к ним Церкви. Библейскую семантику некоторых сверхъестественных явлений раскрывает «Слово о любви и посте» Феодосия Печерского[4]. Для решения локальных задач использовалось другое произведение проповеднического жанра — «Слово о законе и благодати»[5].

В рамках нашего исследования невозможно обойти «Слово о полку Игореве»[6]. Длительное время шли споры о подлинности этого произведения. Исследователей смущали обстоятельства обнаружения памятника. Некоторые полагали, что «Слово...» было сфальсифицировано в XVIII в. на основе имевшей лексическое сходство с ним «Задонщины»[7] Однако, как отмечал А. А. Зализняк, чтобы подделать лексику произведения, фальсификатор должен был бы опередить науку в своем зна-

---

[1] Житие преп. Прокопия Устюжскаго. СПб., 1893.

[2] Повесть о Петре и Февронии / Подг. текст. и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979.

[3] Слова и поучения Серапиона Владимирского // БЛДР. Т. 5. С. 370–385.

[4] Поучения и молитва Феодосия Печерского // Там же. Т. 1. С. 434–455.

[5] Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Там же. С. 26–52.

[6] Слово о полку Игореве // Там же. Т. 4. С. 254–267

[7] См.: *Горский А. А.* Русь: От славянского Расселения до Московского царства. М., 2004. С. 154–157.

нии математических методов филологии на целые века, при этом не пожелав раскрыть своей гениальности[1]. При помощи математических методов, в частности, была доказана первичность «Слова...» по отношению к «Задонщине»[2]. Последние изыскания лингвистов показали, что в этой героической повести встречаются наиболее архаичные литературные конструкции, сближающие «Слово...» с произведениями фольклора. Природные явления здесь выступают не в качестве литературных тропов и не как предзнаменования грядущей победы, они — живые участники разворачивающихся событий[3]. В этом плане «Слово о полку Игореве» — письменный источник, содержащий ценные сведения о восприятии природных явлений славянским языческим миром.

Отношение официальной Церкви к языческим верованиям и обрядам невозможно рассматривать вне норм церковно-канонического права. В рамках данной работы представляют интерес Канонические ответы митрополита Иоанна II[4], Вопрошание Кириково[5], Белеческий устав[6], церковные уставы Владимира и Ярослава[7]

Помимо Древней Руси, свою письменную культуру сохранила Ливония. Среди хроник прибалтийско-немецких государств особое значение для реконструкции ранней истории играет «Хроника Ливонии»

---

[1] *Зализняк А. А.* «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. М., 2008. С. 444–445; *Он же.* Проблема подлинности «Слова о полку Игореве» //historia.ru/2008/01/slovo.htm.

[2] *Горский А. А.* Русь: От славянского Расселения до Московского царства. С. 165.

[3] *Бройтман С. Н.* К вопросу о субъектно-образной структуре «Слова о полку Игореве» //ТОДРЛ. Т. 44. Л., 1990. С. 363–369.

[4] 1080–1089 гг. Канонические ответы митрополита Иоанна II //Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Памятники XI–XV вв. / Сост. А. О. Павлов. СПб., 1880. Стб. 1–20.

[5] Вопрошание Кириково //*Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М., 2011. С. 351–537

[6] Заповедь святых отец ко исповедующимся сыном и дщерем //*Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Период первый, киевский, или домонгольский. 2-я половина тома. М., 1904. С. 531–551.

[7] Устав князя Владимира Святославича о десятинах, судах и людях церковных //Российское законодательство X–XX вв. Т. 1. Законодательство Древней Руси / Отв. ред. В. Л. Янин. М., 1984. С. 137–162; Устав князя Ярослава о церковных судах //Там же. С. 163–208.

Генриха Ливонского. Исследователи отмечали ее достоверность и точность фактов[1]. Генрих, по собственному его признанию, описывал лишь то, что видел сам, или то, что ему рассказывали очевидцы[2]. Исследования хроники подтверждают, что хронист использовал чужие тексты только как источник литературных клише[3]. Генрих Ливонский сосредоточился на изучении истории христианизации Ливонии, тем самым жестко ограничив хронотоп своего произведения[4].

«Хроника» Генриха Ливонского написана в 1225–1227 гг.[5] Автор жил в Прибалтике (вероятно, там же и умер). В то же время, хроника не отражает мировоззренческих позиций коренного населения Прибалтики. Попытки представить Генриха лэттом имели место в историографии, однако справедливо замечание С. А. Аннинского, что автор хроники явно отождествлял себя с немцами, и даже если имел лэттское происхождение, то по культуре и воспитанию был немцем[6]. Поэтому взгляд Генриха Ливонского — это взгляд постороннего наблюдателя. В хронике можно встретить детальное, вполне рационалистичное описание метеорологических обрядов прибалтийских племенных объединений. В то же время, Генрих — носитель жестокой христианской идеологии участников «священной войны», что делает труд незаменимым для изучения строго христианского взгляда на вещи, в том числе и на природные явления.

Почти не оставила после себя письменных источников Волжская Булгария. Из сохранившихся памятников волжско-булгарской письменности для нашего исследования ценна поэма Кул Гали (или просто Али[7]) «Сказание о Юсуфе». Поэма имеет более 160 списков[8], самые

---

[1] *Аннинский С. А.* Введение//Хроника Ливонии. С. 46.

[2] Там же. С. 29.

[3] Там же. С. 31–33.

[4] Там же. С. 45.

[5] Там же. С. 28.

[6] Там же. С. 21.

[7] *Булгаков Р. М.* «Кысса-и Йусуф» ʻАлӣ: сведения различных списков о поэме и ее авторе//Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (Проблематика, поэтика, язык произведения): Сб. статей/Сост. Р. З. Шакуров. Уфа, 1988. С. 67.

[8] *Фасеев Ф. С.* Описание списков рукописей поэмы «Кысса-и Йусуф»// *Кул Гали.* Кысса-и Йусуф. Сказание о Йусуфе (*Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф. Йосыф турында кыйсса)/Транскрипция основного текста, вступ. ст., прим. и комм., описание списков рукописей Ф. С. Фасеева. Казань, 1983. С. 428–485.

ранние из них датируются XVIII в.[1] Оригинал написан в XIII в., — вероятно, до или во время татаро-монгольского нашествия[2]. Пять веков, отделяющих первоначальный текст от самых ранних списков, естественно, могли способствовать искажению изначального смысла поэмы. В действительности, в Сказании много общего с фольклором тюркских народов Поволжья[3].

Так как в настоящем исследовании для реконструкции средневековых представлений в качестве вспомогательных источников использовался и поздний фольклор, то нет никаких причин отвергать «Сказание о Юсуфе». Тем более что Кул Гали начал писать поэму, вдохновившись трудом другого средневекового автора — «Йусуф и Зулейха» перса Фирдоуси[4]. Язык Сказания архаичен, многодиалектен, включает в себя огузские и кыпчакские элементы, а также персидскую и арабскую лексику[5] Природные явления в поэме являются достаточно активным действующим лицом, и было бы интересно сравнить натуралистические пассажи сказания со схожими сюжетами других произведений домонгольского периода Восточной Европы.

С Хазарским каганатом связаны два важных памятника эпистолярного жанра: Кембриджский документ[6] и Письмо хазарского царя Иосифа Хасдаю ибн Шафруту[7]. Хотя документы содержат мало информации о восприятии природных явлений, они важны, в первую очередь, для реконструкции религиозных представлений эпохи в целом.

---

[1] *Хусаинов Г. Б.* Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали // Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (Проблематика, поэтика, язык произведения). С. 11–12.

[2] *Булгаков Р. М.* «Кысса-и Йусуф» ʻАлӣ... С. 61, 63; *Хисамов Н.* Литература. «Кыйсса-й Йусуф» Кул Гали // История татар с древнейших времен. В 7 т. Т. 2. Волжская Булгария и Великая Степь / Глав. ред. М. Усманов и Р. Хакимов. Казань, 2006. С. 583.

[3] *Халикова Р. Х.* Язык поэмы «Кысса-и Йусуф» Кул Гали // Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (Проблематика, поэтика, язык произведения). С. 51.

[4] *Хисамов Н.* Литература. «Кыйсса-й Йусуф» Кул Гали. С. 583.

[5] *Халикова Р. Х.* Язык поэмы «Кысса-и Йусуф» Кул Гали. С. 46–50.

[6] Кембриджский документ / Пер. П. К. Коковцова // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. Восточные источники / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой, А. В. Подосинова. М., 2009. С. 177–184.

[7] Письмо Иосифа. Краткая редакция / Пер. П. К. Коковцова // История татар. Т. 2. С. 665–669; Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция / Пер. П. К. Коковцова // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. С. 197–207.

Представляют интерес для темы настоящего исследования не только источники, созданные на территории Восточной Европы. Становление местных письменных традиций в Средние века шло под влиянием более развитых культур. Собственной монотеистической религии в Восточной Европе не возникло, и решающее значение в становлении мировоззрения недавно обращенных христиан, мусульман и иудеев играла зарубежная литература. Наиболее значимые памятники переводились, а так как перевод в Средневековье был творческим, то такие произведения становились во многом продуктом синкретического мировоззрения переводчика.

Первоисточником, на основе которого сформировался монотеистический взгляд на природу, являлось Св. Писание: Танах иудеев, книги Ветхого и Нового Завета христиан, Коран мусульман. Помимо непосредственно священных книг, общество нуждалось в религиозных трудах, которые поясняли бы более локальные и практически значимые проблемы. На Руси пользовались непререкаемым авторитетом сочинения отцов Церкви, в особенности Григория Богослова, Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина. Существенным авторитетом должны были обладать в Волжской Булгарии хадисы, и часть из них представляет интерес в рамках нашего исследования[1]

Ценным источником является Шестоднев Иоанна, экзарха Болгарского. Проникнув на Русь еще в XI в.[2], он оказал существенное влияние на мировоззрение древнерусских книжников. Кроме того, Шестоднев Иоанна был одним из источников Палеи Толковой, поэтому при сопоставлении этих двух памятников можно проследить особенности проникновения греческих научных знаний на древнерусскую почву.

Древнерусская традиция житийного жанра формировалась под влиянием византийской книжности. Поэтому помимо оригинальных житийных произведений потребовался анализ византийских житий, которые, возможно, оказали определенное влияние на формирование древнерусских представлений о сакральном: Житие Марии Египетской[3], Жи-

[1] *Бухари* 1294 (3208) //islamnews.ru/hadith/?p=2489, 1447 (3636) // islamnews.ru/hadith/?p=2684, 1861 (5647) //islamnews.ru/hadith/?p=3395; *Муслим* 2643 //islamnews.ru/hadith/?s=2643, 2729 //; 2800 //islamnews.ru/hadith/?s=2800, 2803 //islamnews.ru/hadith/?s=2803.

[2] *Прохоров Г. М.* Шестодневы //СКиКДР. Вып. 1. С. 482.

[3] Житие Марии Египетской //БЛДР. Т. 2. С. 190–215.

тие Саввы Освященного[1], Житие Константина-Кирилла[2], Синайский патерик[3].

Языческие славянские представления в искаженном виде содержатся в основательно переработанных в Древней Руси византийских «Слове некоего христолюбца»[4] и «Слове об идолах»[5]. Эти проповеди при сопоставлении их с другими полемическими сочинениями позволяют выявить особенности древнерусской традиции ведения религиозных диспутов.

Помимо местных источников права, в древнерусских государствах были известны и переводные византийские юридические сборники — Номоканоны и Кормчии[6]. Возможно, на Руси использовались некоторые нормы из греческой Эклоги[7], нашедшие отражение в Мериле праведном[8]. Различия в нормах собственно русского и византийского церковного права, применявшегося на Руси, позволяют выборочно опираться на те или иные правовые положения, что открывало широкий простор для всевозможных идеологических спекуляций. Только сравнительный анализ оригинальных, переводных и собственно византийских правовых норм может сформировать объективные пред-

---

[1] Житие Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским, в древнерусском переводе / Изд. И. Помяловский. СПб., 1890.

[2] Житие Константина-Кирилла // БЛДР. Т. 2. С. 22–65.

[3] Синайский патерик / Под. ред. С. И. Коткова. М., 1967

[4] Слово некоего христолюбца // *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 369–379.

[5] Слово о томъ, како погани сущее языци кланялися идоломъ // Там же. С. 380–386.

[6] Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 2. Рус. пер. с предисл. и прим. В. Нарбекова. Казань, 1899; Из Кормчей книги по списку 1282 г. (По рукоп. Синод. библ. № 132) // *Буслаев Ф. И.* Историческая хрестоматия церковно-славянскаго и древне-русского языков. М., 1861; *Бенешевич В. Н.* Древне-славянская кормчая XIV титулов без толкований. СПб., 1906.

[7] Эклога. Византийский законодательный свод VIII в. / Вступ. ст., пер. с греч. и комм. Е. Э. Липшиц. М., 1965. О возможном использовании Эклоги в домонгольской Руси см.: *Милов Л. В.* По следам ушедших эпох: статьи и заметки. М., 2006. С. 91–92.

[8] Мерило Праведное. Троицкий список XIV в. (фотокопия). См. фототипическое изд.: Мерило Праведное по рукописи XIV в. / Изд. под набл. и со вступ. ст. М. Н. Тихомирова. М., 1961.

ставления об отношении древнерусской Церкви к конкретным явлениям языческой культуры.

На восприятие восточноевропейским населением природы влияли и апокрифы. Некоторые из них обладали надконфессиональным характером. Например, были популярны иудейские апокрифы, такие как Вторая книга Еноха[1], сохранившиеся в составе Палеи Толковой «Лествица Иакова»[2] и Откровение Авраама. И «Лествица», и Откровение Авраама, и Вторая книга Еноха сохранились исключительно в славянских переводах[3]. Как считает А. А. Орлов, «Лествица Иакова» была переведена с греческого списка[4], а Откровение Авраама переводилось на славянский непосредственно с семитского — иврита или арамейского[5]. Спорными являются обстоятельства перевода Второй книги Еноха[6]. Сильно переработанные под влиянием христианского мировоззрения, эти апокрифы, однако, сохраняют скрытые выпады против христианства[7]. Информация о явлениях природы в них в целом универсальна для «народного» варианта авраамических религий. Для реконструкции некоторых древнерусских воззрений представляют интерес и чисто христианские апокрифы (такие как Откровение Мефодия Патарского[8]).

Многие народы Восточной Европы не обзавелись к XIII в. собственной письменностью. Кроме того, местные источники описывают далеко не все явления этнической и религиозной жизни. Некоторые необычные для современного человека инварианты поведения могли казаться книжникам местной культуры само собой разумеющимися и не заслуживающими внимания. Поэтому взгляд постороннего наблюдателя бывает особенно важен. Богаты описанием народов Вос-

---

[1] Книга Еноха // БЛДР. Т. 3. С. 204–241.

[2] ПТ. С. 203–208.

[3] *Орлов А. А.* Воскрешение Ветхого Адама: Вознесение, преображение и обожение праведника в ранней иудейской мистике / Пер. с англ. А. В. Маркова, И. Ю. Мирошникова, Н. Н. Селезнева. М., 2014. С. 18, 209–210.

[4] Там же. С. 210.

[5] *Orlov A.* Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha. Leiden; Boston, 2009. P. 15.

[6] Ibid. P. 9.

[7] Ibid. P. 21–22.

[8] Откровение Мефодия Патарского // *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. С. 654–688.

точной Европы источники мусульманского мира. Среди них следует выделить сочинения Ибн Фадлана и ал-Гарнати, которые сами побывали в регионе и оставили ценные воспоминания[1]. Нами использовались также труды других мусульманских авторов: ал-Масуди[2], ал-Гардизи[3], Ибн Русте[4], Ибн ал-Асир[5], Йакуб ал-Хамави[6].

Содержат сообщения о народах Восточной Европы и византийские хроники, без которых не всегда можно понять содержание русских летописей, формировавшихся под влиянием греко-болгарской традиции. Важное значение для предмета исследования имеют сообщения Константина Багрянородного[7], Анны Комниной[8], Льва Диакона[9], Продолжателя Феофана[10], Георгия Амартола[11]

---

[1] Книга Ибн Фадлана; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати...

[2] *Ал-Масуди* о народах Кавказа и Поволжья / Пер. с англ. С. Г. Микоэлян, под ред. В. Ф. Минорский // История татар. Т. 1. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002. С. 472–477; *Ал-Мас'уди* Кита бат-танбих ва-л-ишрат (Книга извещения и прославления) / Материалы подг. Н. Гараева // История татар. Т. 2. С. 710–713.

[3] *Ал-Гардизи* о тюрках / Материалы подг. Г Файзрахманов // История татар. Т. 1. С. 481–486.

[4] Текст о славянах из сочинения Ибн Русте «ал-А'лак ан-нафиса» / Пер. с араб. А. П. Новосельцева, Д. А. Хвольсона, А. Я. Гаркави // ДГВЕ. 1998 г. Памяти чл.-кор. РАН А. П. Новосельцева / Отв. ред. Т. М. Калинина. М., 2000. С. 294–295.

[5] *Ибн ал-Асир.* О походах монголо-татар / Пер. В. Тизенгаузена // История татар. Т. 2. С. 882–884.

[6] *Йакуб ал-Хамави.* Му'джам ал-Булдан (Словарь стран) / Материалы подг. Н. Гараева // История татар. Т. 2. С. 803–818.

[7] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1989.

[8] *Анна Комнина.* Алексиада / Вступ. ст., пер. и комм. Я. Н. Любарского. М., 1965.

[9] *Лев Диакон.* История / Пер. с греч. М. М. Копыленко. Вступ. ст. М. Я. Сюзюмова. Комм. М. Я. Сюзюмова, С. А. Иванова. Отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1988.

[10] *Продолжатель Феофана.* Жизнеописания византийских царей / Издание подг. Я. Н. Любарский. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2009.

[11] *Матвиенко В. А., Щеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комм., указатели. М., 2000 (далее — Хроника Амартола).

Особый интерес представляет корпус письменных источников Северной Европы, содержащий сведения о народах Восточной Европы. Это, прежде всего, «История датчан» Саксона Грамматика[1], «Хроника Эрика»[2], «Круг земной» Снорри Стурлусона[3], «Сага о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвссоне»[4], «Сага о Хальвдане Эйстейнссоне»[5], «Сага об Ингваре Путешественнике»[6], «Сага об Олаве Трюггвасоне» монаха Одда[7], географические скандинавские сочинения[8] Как правило, в этих произведениях отражены субъективные представления северных германцев о народах Восточной Европы, но в исследуемом нами хронотопе они играли не последнюю роль. В Восточной Европе жили свои скандинавы — варяги, русы, которые оказали существенное влияние как на процессы политогенеза, так и на мировоззрение коренных народов региона.

Поэтому памятники скандинавской письменности также пригодны для реконструкции картины мира норманнов, осевших в изучаемом регионе. Многие средневековые скандинавские письменные источники представляют собой запись устной традиции, что сближает их по своему содержанию с фольклором. Вместе с тем, Северная Европа была близка к Восточной по уровню своего развития, как и переход к монотеизму в обоих регионах происходил в одно время[9]. Поэтому в

---

[1] DHSG; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. В 2 т./Пер. с лат. и комм. А. С. Досаева; под ред. И. А. Настенко. М., 2017.

[2] Хроника Эрика/Сост. и отв. ред. А. А. Сванидзе, пер. со старошвед. А. Ю. Желтухина, послесл. и комм. А. Ю. Желтухина, А. А. Сванидзе. М., 1999.

[3] *Снорри Стурлусон.* Круг земной/Подг. изд. и пер. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1995 (далее — Круг земной).

[4] Сага о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвссоне//*Глазырина Г. В.* Исландские викингские саги... С. 117–199.

[5] Сага о Хальвдане Эйстейнссоне//Там же. С. 47–115.

[6] *Глазырина Г. В.* Сага об Ингваре Путешественнике: Текст. Перевод. Комментарии. М., 2002.

[7] Сага об Олаве Трюггвасоне монаха Одда. Редакция А.//*Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги... С. 132–148.

[8] Описание земли I//*Мельникова Е. А.* Древнескандинавские географические сочинения. Тексты, перевод, комментарии. М., 1986. С. 72–84.

[9] *Боргольте М.* «Европа христианская страна»: была ли религия миростроительницей средневековья?/Текст подг. Т. Е. Егоровой//Культурология. 2001. № 4 (20). С. 178–194.

работе используются и те скандинавские произведения, в которых народы Восточной Европы почти не описываются, но содержится важная информация о восприятии природы мифологизированным мышлением раннего Средневековья[1]

Полезную информацию о мировоззрении народов Восточной Европы способны предоставить исследователю описания, сделанные в Центральной и Западной Европе. Особый интерес представляют сочинения Адама Бременского[2], Титмара Мерзебургского[3], короля Альфреда[4],

[1] Старшая Эдда / Пер. с древнеисл. А. Корсуна // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах / Вступ. ст. А. Гуревича. М., 1975. С. 181–356; Сага о гутах / Пер. с древнегутского С. Д. Ковалевского // Средние века. 1975. Вып. 38. С. 307–311; Сага о Гисли / Пер. О. А. Смирницкой // Исландские саги. В 2 т. / Под ред. О. А. Смирницкой. Т. 1. СПб., 1999. С. 503–568; Сага о людях из Лососьей долины / Пер. В. Г. Адмони, Т. И. Сильман, А. И. Корсун // Там же. С. 217–410; Сага об Эйрике Рыжем / Пер. М. И. Стеблин-Каменского // Там же. С. 473–500; Сага о Греттире / Пер. О. А. Смирницкой // Там же. С. 569–772; Сага об Эгиле / Пер. С. С. Масловой-Лашанской, В. В. Кошкина, А. И. Корсуна // Там же. С. 21–216; Сага о Ньяле / Пер. С. Д. Кацнельсона, В. П. Беркова, М. И. Стеблин-Каменского, О. А. Смирницкой, А. И. Корсуна // Исландские саги. В 2 т. / Под ред. О. А. Смирницкой. Т. 2. СПб., 1999. С. 47–370; Сага о Хёрде и островитянах / Пер. О. А. Смирницкой // Там же. С. 371–434; Роскилльская хроника / Пер. с лат., предисл. и прим. В. В. Рыбакова // ДГВЕ. 2001 г. Историческая память и формы ее воплощения / Отв. ред. Е. А. Мельникова. М., 2003. С. 320–339; Младшая Эдда / Пер. О. А. Смирницкой; ред. пер., ст. и прим. М. И. Стеблин-Каменский. СПб., 2006; Прядь о Сёрли / Пер. с древнеисланд. и комм. Е. А. Гуревич // Самые забавные лживые саги. Сб. статей в честь Г. В. Глазыриной / Под ред. Т. Н. Джаксон и Е. А. Мельниковой. М., 2012. С. 191–211; Сага о йомсвикингах // *Фетисов А. А., Щавелёв А. С.* Викинги. Между Скандинавией и Русью. М., 2013. С. 82–146; The Saga of King Gautrek // Six Sagas of Adventure / Translated by B. Waggoner. New Haven, 2014. P. 1–34.

[2] *Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви. В 4-х кн. / Пер. с лат., комм. И. В. Дьякова // *Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский.* Славянские хроники / Ред.-сост. И. А. Настенко. М., 2011. С. 9–150.

[3] *Титмар Мерзебургский.* Хроника. В 8 кн. / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М., 2005.

[4] Орозий короля Альфреда (конец IX в.) // *Матузова В. И.* Английские средневековые источники XI–XIII вв. Тексты, перевод, комментарии. М., 1979. С. 13–35.

Матфея Парижского[1], Беды Достопочтенного[2], Гельмольда из Босау[3], Галла Анонима[4], Видукинда Корвейского[5], Герборда[6], монаха Юлиана[7]

Исторические сочинения невосточноевропейского происхождения важны не только в силу содержащейся в них информации о народах Восточной Европы. Они также позволяют вписать натуралистические воззрения изучаемого региона в общемировой контекст средневековой культуры. В этом плане представляют интерес и еврейские источники невосточноевропейского происхождения. «Книга хазар» Иегуды Галеви[8] хотя и описывает историю иудаизации Хазарии, вторична по отношению к еврейско-хазарской переписке[9]. Расхождения отражают скорее личные представления автора, однако взгляд на сакральную суть природных явлений еврейского средневекового философа имеет ценность для составления сравнительных параллелей. Представляет интерес Письмо еврейского сановника Хасдая ибн Шафрута к хазар-

[1] *Матфей Парижский.* Великая Хроника //Там же. С. 107–171.

[2] *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англов / Пер. с лат., вступ. ст., комм. В. В. Эрлихмана. Отв. ред. С. Е. Федоров. СПб., 2001.

[3] *Гельмольд из Босау.* Славянская хроника / Пер. с лат., комм. Л. В. Разумовской //*Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский.* Славянские хроники. С. 151–304.

[4] Хроника Галла Анонима //*Щавелева Н. И.* Польские латиноязычные средневековые источники. Тексты, перевод, комментарии. М., 1990. С. 32–75.

[5] *Видукинд Корвейский.* Деяния саксов / Под ред. С. Д. Сказкина; пер., вступ. ст., комм. Г. Э. Санчука. М., 1975.

[6] Из «Жизнеописаний Оттона Бамбергского» //Откуда есть пошла Русская земля. Века VI–X. Кн. 2. Происхождение государства / Сост. А. Г. Кузьмин. М., 1986. С. 599–602; *Досаев А. С.* Комментарии к книгам XI–XVI //*Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 2. С. 399.

[7] Письмо бр. Юлиана о монгольской войне / Пер. С. А. Аннинского //Исторический архив. Т. 3. М.; Л., 1940. С. 83–90.

[8] Рабби *Иегуда Галеви.* Кузари. / Пер. с иврита Г. Липш. Изд. 2-е. Иерусалим, 5750 (1990).

[9] *Элиэзер Ш.* Хазарская тема в Книге Кузари р. Иегуды Галеви //Евреи и славяне. Т. 16. Хазары / Ред. колл.: В. Петрухин, В. Москович, А. Федорчук, А. Кулик, Д. Шапира. М.; Иерусалим, 2005. С. 141; *Штампфер Ш.* Были ли хазары иудеями? //Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Междунар. ежегодной конф. по иудаике. Т. 2. Вып. 35. Круглый стол: Хазары — дискуссионные вопросы. Памяти проф. Б. С. Элькина (1947–2011) / Отв. ред. В. В. Мочалова. М., 2011. С. 9–10.

скому царю Иосифу[1] Оно важно для нашего исследования, так как содержит универсальные для всех культур и религий представления о правителе-солнце.

Не всегда в своих построениях мы можем ограничиться литературой того времени, которое изучаем. Для проведения сравнительно-исторических параллелей нами использованы записи мифов, исторические, философские и религиозные сочинения[2], а также художественные произведения[3], не связанные со средневековой Восточной Европой ни

[1] Письмо еврейского сановника Хасдая ибн Шафрута к хазарскому царю Иосифу / Пер. П. К. Коковцова // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. С. 186–196.

[2] *Евсевий.* Евангельское приуготовление / Пер. с лат. В. В. Латышева // Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе Т. 1. Греческие писатели / Собр. В. В. Латышев. СПб., 1890. С. 662–665; *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. В 3 т. / Изд. подг. М. Е. Грабарь-Пассек и С. П. Маркиш. Т. 2. М., 1963; *Аполлодор.* Мифологическая библиотека / Изд. подг. В. Г. Борухович. Л., 1972; Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989; Ригведа. Мандалы V–VIII / Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. М., 1995; Ригведа. Мандалы IX–X / Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. М., 1999; *Геродот.* История в девяти книгах / Пер. с греч. и прим. Г. А. Стратановского. М., 1993; Авеста. Видевдат. Фрагард тринадцатый / Вступ., пер. с авест. и комм. В. Ю. Крюковой // Восток. 1994. № 2. С. 151–157; Авеста / Пер. В. С. Соколовой. Подг. к изд. и ред. И. А. Смирновой. Изд. 2-е. СПб., 2013; *Павсаний.* Описание Эллады. Книги I–IV / Пер. с древнегреч. С. П. Кондратьева. Под ред. Е. В. Никитюк. СПб., 1996; *Павсаний.* Описание Эллады. Книги V–X / Пер. с древнегреч. С. П. Кондратьева. Под ред. Е. В. Никитюк. СПб., 1996; Бундахишн и другие тексты / Пер. с пехл. О. М. Чунаковой // Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. М., 1997 С. 265–324; *Гигин.* Мифы / Пер. с лат. Д. О. Торшилова. Под общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб., 2000; Сокровенное сказание монголов / Пер. С. А. Козина. М., 2002; Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. с кит. Л. Е. Померанцевой. Сост. И. В. Ушаков. М., 2004; Эпос о Гильгамеше («о все видавшем») / Пер. с аккад. И. М. Дьякова. СПб., 2006; *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется / Пер. с древнегреч., вступ. ст., комм., указатель А. Ю. Братухина. Изд. 2-е, испр. СПб., 2009; Афонский патерик, Или жизнеописания святых, на Святой Афонской горе просиявших. Киев, 2009.

[3] *Еврипид.* Трагедии / Пер. с древнегреч. И. Анненского и С. Шервинского. М., 1969. Т. 2; *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. Е. Рабинович. Вступ. ст. М. Гаспарова. Комм. Н. Старостиной и Е. Рабинович. М., 1979;

территориально, ни генетически, ни хронологически. Естественно, эти источники могут играть только вспомогательную роль, тем не менее, они важны для выявления культурных универсалий и стадиальных закономерностей.

Однако в основание работы положены, прежде всего, письменные источники. Так, для более полного понимания явлений сакральной жизни прошлого того или иного народа важны данные поздней фольклористики. Опубликованные записи фольклора применялись для лучшего понимания письменных источников Средневековья, раскрытия этнической специфики рассматриваемых представлений. Нами анализировались произведения народного эпоса[1], сказки и исторические предания[2],

---

Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с древнегреч. Ю. А. Голубца. СПб., 1997

[1] Карельские эпические песни / Предисл., подг. текстов и комм. В. Я. Евсеева. Отв. ред. В. Я. Пропп. М.; Л., 1950; Эстонский народный эпос / Собр. и обработал Ф. Крейцвальд. Пер. с эстон. В. Державина и А. Кочеткова. М., 1956; Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подг. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.; Л., 1958; Илья Муромец / Подг. текста, ст. и комм. А. М. Астаховой. М.; Л., 1958; Песни южных славян / Пер. с болгар., серб.-хорв., словенск. Д. Самойлова и др. Вступ. ст., сост. и прим. Ю. Смирнова. М., 1976; Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича / Пер. с серб.-хорв. А. Эппеля, Ю. Кузнецова и др. Сост., предисл. и прим. Ю. Смирнова. М., 1987; *Лённрот Э.* Калевала: Эпическая поэма на основе древних карельских и финских народных песен / Пер. Э. Киуру, А. Мишин. Петрозаводск, 1998; Карело-финский народный эпос. В 2 кн. / Сост., вступ. ст., пер. с карельск., финск., ижорск., прим. В. Я. Евсеева. Кн. 2. М., 1994; Былины. В 25 т. / Под ред. А. А. Горелова. Т. 16. Былины Пудоги. СПб.; М., 2013.

[2] *Харузина В. Н.* Сказки русских инородцев (с краткими бытовыми очерками и иллюстрациями). М., 1898; Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. 9. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. СПб., 1907; *Яворский Ю. А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Вып. 1. I. Легенды. II. Сказки. III. Рассказы и анекдоты. Киев, 1915; Латышские сказки / Ред. и прим. В. М. Сидельникова. М., 1941; Удмуртские народные сказки / Сост. А. Клабуков. Ижевск, 1948; Карельские народные сказки / Сост., вступ ст. и прим. У. С. Конкка. Под ред. В. Я. Евсеева. Петрозаводск, 1959; Карельские народные сказки / Изд. подг. У. С. Конкка. Общ. ред. В. Я. Евсеева. Ред. текстов А. А. Белякова, Г. Н. Макарова. М.; Л., 1963; Эстонские народные сказки / Под ред. Л. Тоома. М.; Л., 1965; Карельские народные сказки (южная Карелия) /

народные поверья о мифологических существах[1], этимологические легенды[2], заговоры и заклинания[3]. Как источник позднего фольклора использовались и некоторые шаманские рисале[4].

Изд. подг. У С. Конкка, А. С. Тупицына. Общ. ред. В. Я. Евсеева. Ред. текстов Г. Н. Макарова, А. П. Баранцева. Л., 1967; Удмуртские народные сказки. Изд. 2-е, доп. / Сост., пер. и вступ. ст. Н. П. Кралиной. Ижевск, 1976; *Пушкин А. С.* Стихотворения (1826–1837). В 3 т. Т. 3. Л., 1977; Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подг. текстов, введ. и комм. Б. О. Долгих. М., 1976; Мордовские народные сказки / Сост. К. Т. Самородов. Изд. 2-е. Саранск, 1978; Саамские сказки / Сост., предисл. и прим. Е. Я. Пация. Под ред. Г. М. Керта. Мурманск, 1980; Сказки народов сибирского севера / Под. ред. Т. И. Протова. Томск, 1980; Сказки и легенды ингушей и чеченцев / Сост., пер., предисл. и прим. А. О. Мальсагова. М., 1983; Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3 т. Т. 2. М., 1985; Хантыйские сказки / Сост. А. Большаков. Глав. ред. И. Н. Шесталов. Ханты-Мансийск; Л., 1991; Сказки луговых мари. Свод марийского фольклора / Сост. С. Сабитов. Йошкар-Ола, 1992; Украинские сказки. В 2 кн. Кн. 2. Чародейная криница / Пер. с укр., сост. И. Панкеев. Под ред. Ю. Медведьева. М., 1993; Вепсские народные сказки / Сост. Н. Ф. Онегина, М. И. Зайцева. Петрозаводск, 1996; Додаток: Сказание о построении града Ярославля // *Писаренко Ю. Г.* Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі. Київ, 1997. С. 235–238; Удмуртские народные сказки / Сост. пер., обраб. и предисл. Н. П. Кралиной. Ижевск, 2016.

[1] К легендам и поверьям о змеях. Сообщения М. К. Васильева, Н. Пузырева, С. Шарова и др. // Этнографическое обозрение. 1897. № 4. С. 125–128; Цветок папоротника: литовские мифологические сказания / Сост. и предисл. Н. Велюс. Пер. с литов. Е. А. Соловьевой. Вильнюс, 1989.

[2] *Якушкин П. И.* Сочинения. СПб., 1886; *Эварницкий Д. И.* (*Яворницкий Д. И.*) Вольности запорожских козаков. СПб., 1898; *Он же.* Дніпрові пороги. Альбом фотографій з географічно-історичним нарисом. Харків, 1928; *Он же.* Дніпрові пороги. Географічно-історичний нарис. Дніпропетровськ, 1989; *Он же.* Запорожье в остатках старины и преданиях народа. Ч. 1–2. Київ, 1995; Украинские сказки. В 2 кн. Кн. 2.

[3] Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. СПб., 1835; Великорусские заклинания / Сост. Л. Майков. СПб., 1869; Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, собранные М. Забылиным. М., 1880; *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб., 1995; Карело-финский народный эпос. В 2 кн. Кн. 2; Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000; Устная поэзия тунгудских карел / Изд. подг. А. С. Степанова. Петрозаводск, 2000.

[4] Текст рисале / Пер. С. Е. Малов // Советская этнография. 1947. № 1. С. 154–160.

Не все из записей фольклора заслуживают полного доверия. Некоторые из них (Сборник былин Кирши Данилова, «Калевала» Э. Лённрота, «Калевипоэг» Ф. Р. Крейцвальда) собирались рано, когда методы полевой этнографии еще не были разработаны. Кроме того, иногда мы вынуждены иметь дело с литературной обработкой эпоса. Например, как пишет Э. С. Киуру, Э. Лённорт объединил разрозненные эпические сюжеты в один, сочиненный им самим. Таким образом, «Калевала», скорее всего, это творение финского лингвиста, нежели запись фольклора[1]. Поэтому этнографические свидетельства, записанные слишком поздно, чтобы отражать средневековое мировосприятие, или же слишком рано, чтобы методологически верно отразить народные верования Нового времени, используются с известной долей осторожности. Их свидетельства необходимо подтверждать записями средневековых источников и результатами научных полевых исследований.

Мировоззрение человека народной культуры в работе воспроизводится не только на базе словесных источников. Как поведенческий источник, в целях раскрытия некоторых аспектов мифо-ритуального мышления использовались поздние сообщения П. Якушкина, митрополита Вениамина, С. Шарова[2]. Также в работе активно привлекались имеющиеся научные этнографические реконструкции.

Визуальное восприятие средневековым человеком окружающей среды демонстрируют сохранившиеся изобразительные источники. В работе уделено внимание миниатюрам Радзивиловской летописи (как полагают исследователи, их прототипы были написаны еще в начале XIII в.)[3], отразившим визуальное восприятие древнерусским человеком окружающей среды. Кроме того, проанализированы миниатюры Сильвестровского сборника[4] и резьба Дмитриевского собора во Владимире[5].

---

[1] *Киуру Э.* Эпические песни и «Калевала» //Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М., 2003. С. 292–293.

[2] *Якушкин П. И.* К легендам и поверьям о змеях... //Сочинения. С. 127; *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М., 2015.

[3] *Лурье Я. С.* Летопись Радзивиловская //СКиКДР. Вып. 1. С. 250.

[4] Воспроизводится по: *Мильков В. В.* Космологические концепции и сведения книжности Древней Руси //Древнерусская космология. С. 120.

[5] Иллюстрации к статье: *Лазарев В. Н.* Скульптура Владимиро-Суздальской земли //История русского искусства / Под общ. ред. И. Э. Грабаря. Т. 1. М., 1953. С. 414.

Интересную информацию, помогающую реконструировать представления народов средневековой Восточной Европы о болезнях и эпидемиях, о грозе и громе можно извлечь при анализе некоторых надписей на бересте[1] и кости[2], находящихся на пересечении традиций письма, фольклора и магии; они используются в данной работе как источники, содержащие разноплановую информацию. Особенно интересные закономерности выявляются при сопоставлении берестяной новгородской грамоты № 292 с поздними заговорами. Грамота № 292 — самый древний памятник карельской письменности[3], что особенно повышает ее значение.

Таким образом, представления о природных явлениях в данной работе реконструируются преимущественно на базе средневековых письменных текстов. Однако использовались и другие виды источников. Сочетание информации, излеченной из разнородного материала, позволило обратить внимание не только на аспекты высокой, элитарной культуры, но и на мировоззрение широких масс.

[1] Грамота № 292 //*Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 5. (Из раскопок 1956–1957 гг.). М., 1963. С. 120–122; Грамота № 715 //*Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 10. (Из раскопок 1990–1996 гг.). Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. М., 2000. С. 14–15; Грамота № 734 // *Они же.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 10. С. 33; Грамота № 930 // *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 12. (Из раскопок 2001–2014 гг.). М., 2015. С. 24–26; Грамота № 1022 //Там же. С. 119–120.

[2] *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации. Тексты, переводы, комментарии. М., 2001.

[3] *Елисеев Ю. С.* Древнейший письменный памятник одного из прибалтийско-финских языков //Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. 1959. Т. 18. Вып. 1. Январь-февраль. С. 72.

Глава 3

Голос прошлого. Некоторые методологические аспекты

Основные методологические принципы исследования обозначены нами во Введении. Тем не менее, нестандартность изучаемых явлений заставляет остановиться на методологии более подробно, чтобы объяснить и охарактеризовать основные термины и понятия, используемые в работе.

§ 1 Сакральная картина мира

Термин «картина мира» давно стал одним из основополагающих в западной этнографии и антропологии. Возникнув из развития естественных нужд науки и философии, термин оказался многозначным, а с крушением социализма он оказывается популярным и в работах российских исследователей. Предпринимаются попытки осмыслить историю понимания термина в западной и отечественной традиции[1]

Определение «картина мира» введено в научный оборот представителями естественных наук, которые рассматривали его в контексте системы научного миропонимания[2]. Первоначально термин чаще всего использовали как концепт, свойственный высокоразвитым обществам и культурным традициям. Под ним подразумевались совокупные представления ученых «об объектах внешнего мира»[3], либо «мир, понятый в смысле целостной картины»[4]. Последнее определение дано

---

[1] *Первушина О. В.* Концепт «картина мира» в системе культурологии и социально-гуманитарных наук // Мир науки, культуры, образования. 2008. №5 (12). С. 148–153; *Дерига Е. С.* Сущность и структура этнической картины мира в контексте конструирования социальной реальности. Дисс. канд. философ. наук: 09.00.11. Новосибирск, 2008.

[2] *Дерига Е. С.* Сущность и структура этнической картины мира... С. 6.

[3] *Некрасов С. И., Некрасова Н. А.* Философия науки и техники: тематический словарь-справочник. Орел, 2010. С. 191.

[4] *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / Сост., пер. с нем., вступ. ст. и комм. В. В. Бибихина. М., 1993. С. 49.

М. Хайдеггером, который воспринимает термин исключительно как концепт Новейшего времени[1] Таким образом, акцент делался на активной познавательной функции, жесткой структурированности и логичности картины мира. Одновременно, правда, возникают альтернативные определения. Еще О. Шпенглер трактовал термин более широко, распространяя его за пределы новоевропейской цивилизации[2].

Основатель «понимающей социологии» М. Вебер вводит схожий с «картиной мира» термин — «образ мира» (в некоторых переводах — тоже «картина мира»[3]). По его мнению, «образы мира» создаются «идеями»[4]. «Образ мира» может быть как систематически рационализированным, так и примитивным, магическим[5]. Рационализм, согласно М. Веберу, вызревает из идеи духовного спасения, т. е. рациональный «образ мира» формируется вместе с возникновением мировых религий[6]. Картина мира занимает важное место в «понимающей социологии» — именно «образы мира» определяют поведение человека, и они часто служат «стрелками, указывающими путь, по которому действия были движимы динамикой интересов»[7] Веберовская трактовка картины мира получила развитие в трудах его учеников[8]

В середине XX столетия термин «картина мира» начинает активно использоваться антропологами на Западе. Для социальной антропологии, изучающей примитивные общества, определение М. Вебера оказалось наиболее актуальным. К этому времени труды Б. Малинов-

[1] *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. С. 49.

[2] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. М., 1998. С. 314, 442, 594, 607; Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / Пер. с нем. и прим. И. И. Маханькова. М., 1998. С. 286, 288, 291.

[3] *Давыдов Ю. Н.* «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // *Вебер М.* Избранные произведения / Пер. с нем. М. И. Левина, А. Ф. Филипова, П. П. Гайденко. Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. Предисл. П. П. Гайденко. М., 1990. С. 750.

[4] *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий // *Он же.* Избранные произведения. С. 248.

[5] Там же. С. 247–248, 250.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 248.

[8] *Давыдов Ю. Н.* «Картины мира» и типы рациональности... С. 736–769.

ского[1] и К. Леви-Стросса[2] поставили под сомнение традиционное разграничение между цивилизацией и первобытностью по линии рациональное — иррациональное (или же альтернативно-рациональное) мышление.

Термин «картина мира» сейчас используется при изучении всех обществ, даже которые еще не достигли уровня цивилизации и не пользуются письмом[3]. Р. Редфилд, первый из исследователей, отметивший существование этнической картины мира, сузил определение пределами представлений конкретной этнической и этно-социальной группы. По его мнению, картина мира — «это целая осмысленная вселенная, замеченная по внутреннему представлению (в изучаемом этносе. — *Д. П.*)»[4]. Термин «картина мира» имеет тенденцию смешиваться с термином «этос», так как оба восходят «к внутреннему представлению целого значащего мира местного жителя»[5] Однако, в отличие от картины мира (объективных представлений местного жителя), этос — «концепция, в которой нормативный аспект человеческого опыта заранее приоритетен»; это метод, позволяющий проникнуть в изучаемую картину мира[6], или, как сказали бы сейчас, это проекция норм и ценностей изучаемой культуры на представления ученого. Подобная трактовка была воспринята далеко не всеми исследователями. Однако использование термина «картина мира» социальными антропологами действительно вело к смешению понятий «картина мира» и «этос». Вероятно, в целях разрешения этой проблемы в западной антропологии была организована дискуссия. К. Гирц следующим образом резюмиро-

---

[1] *Малиновский Б.* Магия. Наука. Религия / Пер. с англ. А. П. Хомик. Под ред. О. Ю. Артемовой. М., 1998; *Он же.* Научная теория культуры / Пер. с англ. И. В. Утехина. Сост. и вступ. ст. А. К. Байбурина. М., 2005.

[2] *Леви-Стросс К. Л.* Структурная антропология / Пер. с франц., под ред. и с прим. В. В. Иванова. М., 1985.

[3] В науку прочно вошел концепт «мифологическая картина мира». См., напр.: *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев. М., 2006.

[4] *Redfield R.* The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole. Uppsala; Stockholm, 1955. P. 86.

[5] Ibid.

[6] Ibid.

вал ее результаты: «Этические (и эстетические) аспекты той или иной культуры, ее аксиологические элементы были сведены в понятие "этос" в то время как гносеологические, онтологические и космологические аспекты — в понятие "картина мира"». Исходя из этого, исследователь пишет: «Картина мира данного народа — это его представления о формах, в которых существует объективная реальность, его понимание природы, человека, общества»[1]

В то же время, подобный раздел между аксиологической и гносеологической реальностями одного народа делает проблематичным разделение *картины мира* и *мировоззрения* (по крайней мере, в некоторых его трактовках). Эта проблема, вероятно, отсутствует для англоязычной историографии, так как английское словосочетание «world view» одинаково можно перевести и как «картина мира», и как «мировоззрение» («view» — это и взгляд, и картина)[2]. Но для отечественной историографии проблема существует, хоть и игнорируется многими исследователями.

Интересно, что, в противоположность западной традиции, отечественные ученые часто в качестве составных частей картины мира видят не только сознательный элемент, но и этос народа, его психологию и коллективное бессознательное[3]. С. В. Лурье считает, что карти-

---

[1] *Гирц К.* Интерпретация культур. С. 149; *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. P. 127

[2] Другое слово, обозначающее картину («picture»), больше соотносится с понятием «картина» в прямом его значении. Хотя для определения того, что такое «world view», его используют: «Their world view is their picture of the way things in sheer actuality are, their concept of nature, of self, of society» (*Geertz C.* The Interpretation of Cultures. P. 127). В то же время, в английском существует термин «world outlook», переводящийся на русский как «мировоззрение» (см.: *Львов А. А.* Формирование понятия мировоззрения в немецкой классической философии // Вестн. Моск. гос. технич. ун-та. 2014. Т. 17. № 4. С. 693). «Outlook on life» использовался патриархом этнографического взгляда на картину мира, Р. Редфилдом, как синоним «world view» (см.: *Redfield R.* The Little Community... P. 86).

[3] *Первушина О. В.* Концепт «картина мира»... С. 151–152; *Флиер А. Я.* Культурология для культурологов. М., 2000. С. 252; *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994. С. 52–53; *Он же.* Историческая этнология. Учебное пособие для вузов. М., 2004. С. 277, 298; *Соколов К., Петров В., Голицын Г.* Картина

ну мира можно рассматривать «в качестве неспецифических защитных механизмов»[1] (где защитный механизм воспринимается сквозь призму теории З. Фрейда[2]). Оригинальна, хотя и не бесспорна, трактовка термина, данная Ю. В. Чернявской. По ее мнению, базовые конструкции картины мира (фреймы) укоренены в мозге на нейрологическом уровне. Они будто бы предопределяют членение мира по принципу бинарных оппозиций, равно как и наличие культурных универсалий, в то время как культурное многообразие определяется семиосферой[3]. Но есть в отечественной науке и близкие к классическим трактовки. По мнению С. И. и Н. А. Некрасовых, картина мира, в отличие от мировоззрения, исключает оценочный элемент[4].

Таким образом, четкого общепринятого разграничения *картины мира* от *мировоззрения* ни в англо-американской, ни в отечественной научных традициях не существует. Можно, конечно, обратиться к немецкой науке, где и возникли эти термины, однако в интересующем нас контексте это малоэффективно[5]. Как и в России, социальная антропология в Германии оказалась на положении «методологического новшества» и также целиком зависит от англо-американской и французской традиций[6]. Но это вовсе не значит, что линии разграничения не следует искать. Их нам диктует сама история науки.

мира: общие корни субкультуры и этноса // Художественная жизнь современного общества. Т. 1. Субкультуры и этносы в художественной жизни / Отв. ред. К. Б. Соколов. СПб., 1996. С. 64–102; *Гачев Г.* Космо-Психо-Логос: национальные образы мира. М., 1995. С. 12.

[1] *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания... С. 52; *Она же.* Историческая этнология. С. 298.

[2] *Она же.* Метаморфозы традиционного сознания... С. 64; *Она же.* Историческая этнология. С. 76.

[3] *Чернявская Ю. В.* Этническая картина мира и семиосфера культуры // Ценности и смыслы. 2010. № 1(4). С. 17–33.

[4] *Некрасова Н. А., Некрасов С. И.* Мировоззрение как объект философской рефлексии // Современные наукоемкие технологии. 2005. № 6. С. 20.

[5] Определенные различия между «мировоззрением» и «картиной мира» видел М. Хайдеггер, однако в рамках нашей работы его тезис, что складывание представлений о мире в «картину мира» происходит только в условиях Нового времени, не может быть эффективен (*Хайдеггер М.* Время и бытие... С. 41–61).

[6] *Дюльмен Р.* Историческая антропология в немецкой социальной историографии. С. 208–230.

Родина «мировоззрения», как и «картины мира» — Германия. Это старый термин, корни которого в реалиях классической науки. Авторство термина приписывают И. Канту[1]. К. Ясперс определял мировоззрение как совокупность знаний и представлений о мире, организованных в единую ценностную иерархию, а также субъективных переживаний человека[2]. Носителем мировоззрения может быть как отдельный человек, так и общество. При этом в первом случае термин сближается с понятием «точка зрения», а во втором — «идеология»[3] По мнению Н. А. и С. И. Некрасовых, «центральное место мировоззрения занимает конкретный человек»[4].

Когда возник термин «мировоззрение», целиком господствовала идея об индивидуальном характере мышления и сознания. Иное казалось абсурдным. Однако современная наука ушла гораздо дальше признания наличия «коллективного мышления» в трактовке Э. Дюркгейма[5] и Л. Леви-Брюля[6]. Мышление теперь рассматривается как преимущественно «внешний акт, осуществляемый с помощью объективного материала общей культуры»[7], либо мышление вовсе противопоставляется сознанию на том основании, что мышление имеет коллективную природу, а сознание — индивидуальную[8].

Термин «картина мира» стал популярен после «лингвистического поворота». И в данном случае не было ситуации, когда «традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых»[9]. Абсолютное большинство исследователей, использующих его, живут уже

---

[1] *Некрасова Н. А., Некрасов С. И.* Мировоззрение как объект философской рефлексии. С. 693.

[2] *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1919. S. 1.

[3] *Львов А. А.* Формирование понятия мировоззрения в немецкой классической философии. С. 693–697

[4] *Некрасова Н. А., Некрасов С. И.* Мировоззрение как объект философской рефлексии. С. 20.

[5] *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни... С. 175–231.

[6] *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет; *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении.

[7] *Гирц К.* Интерпретация культур. С. 98.

[8] См.: *Гурко Е.* Введение //*Зильберман Д. Б.* Генезис значения в философии индуизма. С. 18.

[9] *Маркс К.* Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. М., 1957. Т. 8. С. 119.

в новой, не материальной, не духовной, а языковой, герменевтической, семиотической реальности норм, ценностей и знаков. В этом плане интересно замечание советско-американского философа Д. Б. Зильбермана, согласно которому, «картины мира организуются с помощью символов», при этом «каждый социальный универсум — это культурный регион, границы которого определяются не территорией и не формальным членством в группе, а пределами эффективных коммуникаций»[1]. Результатом коммуникации является достижение «согласия, т. е. установление общей картины мира»[2].

Предложенная Д. Б. Зильберманом трактовка представляется наиболее удачной, так как она выявляет суть понятия и позволяет интегрировать большинство других определений (даже представление о «картине мира» как своеобразном методе, проекции чужой культуры на мировоззрение исследователя, которое бытует в отечественной и зарубежной науке[3]). Если представление ученого, т. е. специально научная картина мира, стремится воспроизвести значения и нормы какой-либо чужой культуры, то это действие может быть представлено как своеобразный диалог-коммуникация, попытка конструирования общей культурно-ценностной системы. Не случайно Д. Б. Зильберман принимает предложенный П. Радиным метод «вживания через взаимодействие»[4]. По мнению Зильбермана, при устном диалоге антрополога с представителем интересующей его культуры оба его участника должны «перестроить свои частные представления в общий инструмент нормирования идея — норма — идея»[5], создать «содержательную социо-культурную общность»[6]. Конечно, сделать это на материале письменных источников проблематично (Зильберман видит выход в опоре на внутрикультурные идеи, объяснение явлений представителями самой изучаемой культуры или через близкие ей[7]). Но даже односто-

[1] *Зильберман Д. Б.* К пониманию культурной традиции. С. 255.

[2] Там же. С. 256.

[3] См. об этом: *Лурье С. В.* Историческая этнология. С. 109; *Первушина О. В.* Концепт «картина мира»... С. 152; *Дерига Е. С.* Сущность и структура этнической картины мира... С. 40.

[4] *Зильберман Д. Б.* Личность и культура в антропологии Поля Радина. С. 165–166, 172.

[5] *Он же.* К пониманию культурной традиции. С. 355.

[6] *Он же.* Личность и культура в антропологии Поля Радина. С. 164.

[7] *Он же.* К пониманию культурной традиции. С. 446.

ронняя трансляция ценностей определенного текста в науку создает некое подобие формирования межкультурной картины мира, в действительности же это реконструкция картины мира реального общества.

Таким образом, основываясь на существующей истории развития термина, мы можем дать ему собственное определение. *Картина мира* — это нормативно-знаковая сторона эффективных коммуникаций, система ценностей и правил смыслотворчества, общая для определенного этноса или культурного региона. Это язык культурного обмена между индивидами, субкультурами, этносами и цивилизациями. При подобном рассмотрении термин: 1) исключает психофизические моменты как реальность языкового, а не психологического или биологического свойства; 2) исключает момент целенаправленного познания; 3) имеет коммуникативную природу, исключает индивидуальность. С другой стороны, картина мира при взаимодействии со средой обитания создает представления о мире, которые формируют мировоззрение индивида. Она может также быть причиной личных переживаний человека, формирования особенностей национального характера, или этоса. Восприятие определенной картины мира означает социализацию человека; в то же время, взаимодействия локальных картин мира могут служить основой формирования человеческой индивидуальности. Иными словами, картина мира и есть подлинная реальность всей культурной жизни человека[1]

М. Веберу приписывают фразу: «Человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов»[2]. Здесь человек ассоциируется с пауком и ему отводится почетная роль творца. В действительности же, человек скорее муха, с рождения обреченная биться среди липких нитей паутины[3], со временем все более и более завивая себя в кокон. Если к этому неблагодарному труду присоединятся другие люди, то,

[1] Подобное восприятие «картины мира» близко к определению культуры как текста, данному Ю. М. Лотманом: «Культура в целом может рассматриваться как текст. Однако исключительно важно подчеркнуть, что это сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию "текстов в текстах" и образующий сложные переплетения текстов» (*Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. С. 121).

[2] *Гирц К.* Интерпретация культур. С. 11.

[3] Если «смыслы» воспринимать как явления языковой реальности, то справедливо будет применить к ним выражение Ю. М. Лотмана, связывавшего язык с пространством, которое нас обволакивает и из которого мы не можем

возможно, со временем этот труд не пройдет даром, и рядом со старой паутиной возникнет новая или старая окажется кардинально перестроенной. Но новое поколение все равно будет обречено барахтаться в цепях культуры. Липкие нити паутины есть не что иное, как картины мира мелких групп, а несколько таких нитей образуют более глобальные картины. Богатство мировоззрения человека зависит от того, сколько подобных «нитей» он соберет около себя и в какой конфигурации их сплетет.

Конечно, изложенная нами лингвистическая парадигма, или «идея разума-культуры»[1], имеет свои недостатки. Однако, определяя картину мира через коммуникацию, мы обходим стороной проблемы индивидуальной психологии, которые в данной работе будут излишни. Разумеется, у ученых долго будет существовать соблазн довершить всегда фрагментарное и относительное научное знание какой-нибудь общей концепцией, которая объясняла бы всё, как делает это, например, психоанализ. Однако именно подобная черта теорий психоаналитиков позволяла некоторым советским и зарубежным исследователям обвинять последователей З. Фрейда и К. Г. Юнга в ненаучности и «мифоритуальности»[2]. Наиболее четко связь психоанализа с религией и мифологией раскрыл Д. Б. Зильберман. Он повторяет широко известный факт, что психоанализ формировался прежде всего как психологическая практика, направленная на лечение неврозов, отмечая при этом, что для достижения эффекта во время процедуры и пациент, и врач должны верить в теорию[3]. Подходя к действительности «с клинических позиций», утверждая, что «надо лечить», «он (психоанализ. — *Д. П.*) в то же самое время вовсе не утверждает однозначно: "надо излечивать" Тем самым терапевтическая ситуация принимает перма-

---

вырваться. Но мы являемся частью этого пространства, и оно «одновременно является нашей частью» (*Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. С. 176).

[1] Термин Н. Е. Копосова. См.: *Копосов Н. Е.* Хватит убивать кошек! Критика социальных наук. М., 2005. С. 76.

[2] См., напр.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания: избранные работы / Пер. с англ. Л. В. Блинникова, В. Н. Брюшинкина, Э. Л. Наппельбаум, А. Л. Никифорова. Сост., общ. ред., вступ ст. В. Н. Садовского. М., 1983. С. 243–244, 247–248; *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки. М.; СПб., 2005. С. 62; *Зильберман Д. Б.* К пониманию культурной традиции. С. 237–238, 268–269.

[3] *Зильберман Д. Б.* К пониманию культурной традиции. С. 179, 237.

нентный, ритуальный характер»[1]. Объяснение при этом тоже подчиняется задачам «целительства». Психоанализ, по мнению Д. Б. Зильбермана, это «не объясняющая теория, а способ лечения»[2] и даже ритуальная реакция «на засилье "сциентизма" и десимволизацию социальной жизни»[3]

Если психоанализ приводит к «конечной истине» путем предоставления исследователю готовых мифов, в которые остается только поверить, то обращение к активно развивающимся в настоящее время биологическим наукам, казалось бы, должно внести строгость и ясность в сумбурные, противоречащие друг другу культурологические концепции. Но с подобным тезисом нельзя согласиться. Современная биология все еще не способна удачно объяснять многие культурные и религиозные феномены. Вспомним хотя бы недавно нашумевшую статью А. Ю. Панчина, Ю. В. Панчина и А. И. Тужикова, в которой выдвигается гипотеза о влиянии микроорганизмов на ритуальное поведение человека[4].

Толчком к написанию этой статьи, вероятно, послужило обыденное восприятие авторами некоторых религиозных обрядов, которые будто бы способствуют распространению микробов и, в отличие от других подобных действий, являются иррациональными. Опираясь на тот факт, что некоторые микроорганизмы могут менять поведение животных (к слову, у человека обнаружен всего один такой паразит, и он способствует лишь определенной корректировке психических наклонностей), отечественные биологи выдвинули гипотезу, что подобные микроорганизмы, возможно, и являются причиной некоторого нерационального поведения верующих. Сохранившиеся еще со времен древнего мира обряды действительно не подходят к современным нам гигиеническим стандартам. Но в отношении к замкнутым общинам, где живут большими семьями в одном доме, едят из одной посуды, не моют руки и берут воду всей деревней из одного водоема, — такое утверждение кажется более чем сомнительным. Да и бессмысленны-

[1] *Зильберман Д. Б.* К пониманию культурной традиции. С. 268.

[2] Там же. С. 237

[3] Там же. С. 268.

[4] *Panchin A. Y., Tuzhikov A. I., Panchin Y V.* Midichlorians — the biomeme hypothesis: is there a microbial component to religious rituals? //biologydirect.biomedcentral.com/articles/10.1186/1745–6150–9–14. Особый интерес представляют отзывы рецензентов, размещенные там же.

ми религиозные обряды кажутся только людям, плохо знакомым с религией. Заставляли ли микробы создавать централизованные культы, пронизанные массовыми обрядами и предполагавшие большое скопление людей разных регионов? Если да, то почему подобные ритуалы возникают у всех примерно на одной стадии общественного развития? Странная избирательность микроорганизмов.

Если представителям естественнонаучного знания в вопросах религиозности часто не хватает элементарных знаний в гуманитарных и социальных областях, то гуманитарии часто используют достижения биологии для своих достаточно далеких от первоисточника интерпретаций. Примером тому может служить выделение нейрологических основ картины мира Ю. В. Чернявской. Идею нейрофизиологического основания картины мира исследовательница приписывает «У. Пенфилду: эксперименты подтвердили, что она (картина мира. — *Д. П.*): а) имеет локализацию в мозге; б) мозг устроен в соответствии с содержанием действительности, потому способен ее постигать»[1]. Интересно, что столь смелое заявление подкрепляется ссылкой не на самого нейробиолога, а на вольную интерпретацию его работ культурологами К. Соколовым, В. Петровым и Г. Голицыным.

К. Соколов, В. Петров и Г. Голицын, опираясь на эксперимент У. Пенфилда (в результате которого было выяснено, что при раздражении слабым током определенных точек «височной доли коры головного мозга, пациент вдруг начинает испытывать ощущение событий, некогда происходивших в его жизни»[2]), заключают: «Так ученые впервые обнаружили, где "хранится" картина мира»[3]. То, «что мозг как хранитель картины мира должен быть устроен в соответствии с содержанием мировой реальности»[4] — тоже вольная интерпретация К. Соколова, В. Петрова и Г. Голицына. Во всяком случае, в научно-популярной статье Д. Сухарева, на которую ссылается коллектив авторов, ничего подобного нет, — статья вообще посвящена истории упорного отрицания со стороны Ч. Шеррингтона фактов привязанности психики

[1] *Чернявская Ю. В.* Этническая картина мира и семиосфера культуры. С. 18.

[2] *Сухарев Д.* Хитроумности сэра Чарльза//Знание — сила. 1989. № 12. С. 50.

[3] *Соколов К., Петров В., Голицын Г.* Картина мира: общие корни субкультуры и этноса. С. 90.

[4] Там же.

человека к головному мозгу[1]. А эксперимент У. Пенфилда просто открыл место расположения памяти[2]. В интерпретации К. Соколова, В. Петрова и Г. Голицына результат работ У Пенфилда попадает в статью Ю. В. Чернявской и там получает еще более смелые трактовки. Пенфилду теперь приписывается то, что он точно не утверждал[3] (с таким же успехом открытие нейрологии картины мира можно приписать И. П. Павлову[4], древнегреческому философу Алкмеону[5] и даже древним венграм, также считавшим голову источником сознания[6]).

Еще более смелое объяснение Ю. В. Чернявской существования дуальных оппозиций делением мозга на два полушария[7] Она опять ссылается на тривиальный факт разной функциональности отделов мозга, однако сам по себе этот факт никак не объясняет наличие дуальных оппозиций, которые выделяет Ю. В. Чернявская: «Космос — Хаос; время — пространство; свое — чужое; сакральное — профанное; жизнь — смерть; мужское — женское; добро и зло»[8]. Таким образом, биологические знания используются как миф для «конечного» объяснения феноменов культуры, но вместо причинно-следственных связей мы видим лишь грубые ассоциации, подобные тем, что на поверхности луны распознают человеческий лик.

Биологизируя и индивидуализируя понятие «картина мира», исследователи делают его неотличимым от содержания высших психических функций вообще, лишают его своей специфики. Показательно сближение К. Соколовым и К° картины мира с сугубо нейрологическим понятием «модель мира» и образным мышлением[9]. Подобная картина

---

[1] *Сухарев Д.* Хитроумности сэра Чарльза. 47–54.

[2] Там же. С. 50.

[3] *Чернявская Ю. В.* Этническая картина мира и семиосфера культуры. С. 18.

[4] *Сухарев Д.* Хитроумности сэра Чарльза. С. 47

[5] Алкмеон //Философский энциклопедический словарь/Глав. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М., 1983. С. 20.

[6] *Фодор И.* К вопросу о дохристианской религии древних венгров //Этнос — Культура — Человек. Сб. материалов междунар. науч. конф., посвящ. 60-летию В. Е. Владыкина/Отв. ред. Т. Г. Владыкина. Ижевск, 2003. С. 375.

[7] *Чернявская Ю. В.* Этническая картина мира и семиосфера культуры. С. 21.

[8] Там же.

[9] *Соколов К., Петров В., Голицын Г.* Картина мира: общие корни субкультуры и этноса. С. 90.

мира — уже далеко не то же самое явление, которое описывали Р. Редфилд и К. Гирц. Сомнительна и привязка к памяти. Память, конечно, участвует в воспроизводстве картин мира, но в этом же процессе могут участвовать, например, и слова, семантическая карта которых разбросана по всей коре головного мозга[1]. Представляет интерес проведенное Й. Капланом, С. Гимбел и С. Харрисом исследование активности мозга во время восприятия человеком аргументов против его политических убеждений. Оказывается, в этих случаях активны те же участки коры головного мозга, что и при физической угрозе организму. Авторы считают, что подобная реакция должна распространяться на угрозу ментальным установкам вообще[2].

Таким образом, в отличие от психических процессов, картина мира напрямую не соответствует функциям мозга. Как и язык, она поддерживается его функционированием, но при этом разнообразие картин мира, их этническая и культурная специфика, усвоение через социализацию свидетельствуют о том, что изучаемый феномен расположен не на границе физиологии и семиосферы, а полностью включается в последнюю. Основой картины мира, как и некоторых биологических явлений, является взаимодействие людей друг с другом и с окружающим миром; именно сходством условий можно объяснять наличие универсалий, подобно тому как сходные вызовы могут давать сходные эволюционные ответы. Ведь даже физическая эволюция человека (и не только человека) направлялась и корректировалась взаимодействием. Таким образом, картина мира обладает самостоятельным от физиологии статусом. Мозг является таким же ее носителем, как текст и коллективный разум, воспроизводимый социальной организацией и социальными институтами[3].

---

[1] *Huth A. G., Heer W. A., Griffiths T. L., Theunissen E. F., Gallant J. L.* Natural speech reveals the semantic maps that tile human cerebral cortex // nature.com / nature / journal / v532 / n7600 / full / nature17637.html; Semantic maps // gallantlab.org / huth2016 /.

[2] *Kaplan J. T., Gimbel S. I., Harris S.* Neural correlates of maintaining one's political beliefs in the face of counterevidence // nature.com / articles / srep39589.

[3] Интересно, что в условиях активного развития культуры, «за последние 25 тысяч лет мозг» человека в среднем «уменьшился на 5%» (*Дробышевский С.* Достающее звено. Кн. 2. Люди. М., 2017 С. 512). Это, конечно, не говорит о том, что люди становятся глупее. Иногда антропологи объясняют эту закономерность тем, что современный человек больше пользуется коллективным разумом,

Коммуникативный характер картины мира, вероятно, объясняет и ее функциональность, существование в области пересечения «ментальности с реальностью»[1]. Это обстоятельство и способствует выделению функциональных картин мира. Сакральная картина мира позволяет объединить представления вокруг того, что считается выходящим за рамки нормальной, обыденной физической реальности. Она включает в себя представления о сверхъестественном, воспроизводящиеся религиозными системами, ритуалами, магией, мифологией и другими общественными институтами. С этой точки зрения, сакральная картина мира шире религиозной, магической и мифологической, при том что все перечисленные сферы бытия, безусловно, взаимосвязаны. С другой стороны, помимо собственно представлений о сверхъестественном, и религиозное, и мифологическое мировоззрения включают в себя пласт обыденного сознания, рецепты и правила бытового характера, т. е. элементы, не имеющие прямого отношения к сакральной картине мира. Итак, **сакральная картина мира — это нормативно-знаковая сторона эффективных коммуникаций, система ценностей и общих правил поведения и смыслотворчества, воспроизводящая веру человека в сверхъестественное**.

§ 2. Реальность как коммуникация

Социально-антропологические исследования, как правило, сосредоточены на изучении статичных обществ[2]. Выбранный ракурс нашего исследования, напротив, заставляет обратиться к динамично изменяющемуся обществу, — обществу на стадии, названной Ю. М. Лотманом стадией *взрыва*. Исследуемый нами период — время возникновения в Восточной Европе письменности, а «для того, чтобы письменность сделалась необходимой, требуется нестабильность исторических условий, динамизм и непредсказуемость обстоятельств и потребность в разнообразных семиотических переводах, возникающая при частых и длительных контактах с иноэтнической средой»[3].

и у него есть альтернативные (помимо головного мозга) источники хранения информации (*Дробышевский С. В.* Глупеем ли мы? О причинах уменьшения мозга//antropogenez.ru/article/493/).

[1] *Дерига Е. С.* Сущность и структура этнической картины мира... С. 109.

[2] *Зильберман Д. Б.* Социальная антропология... С. 163.

[3] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров... С. 355.

Необходимость изучения динамичной системы заставляет разработать язык описания этой динамики, который был бы применим по отношению к восприятию сакрального значения природных явлений. Отражение природных явлений в сакральной картине мира, с точки зрения современных знаний, — это приспособление их к тем идеологическим конструкциям, нормам, теориям, смыслам и инструментам познания, которые были разработаны под влиянием различных факторов.

Поэтому в данной работе анализируется не столько схожесть тех или иных мифологем с природными явлениями, сколько конструкты, позволявшие населению интерпретировать различные изменения в природе, а также то, как при помощи этих конструктов интересующие нас явления окружающего мира интерпретируются. Иными словами, знание будет восприниматься как интерпретация, а процесс познания — как процесс возникновения или заимствования новых конструктов.

Термин «конструкт» был позаимствован из философии конструктивизма. По словам А. М. Улановского, «в общем смысле, конструкты — это способы истолкования мира, своеобразные классификационно оценочные шаблоны, которые человек создает для предсказания событий и через которые он воспринимает мир»[1]. В дописьменный период конструкты и состоящая из них картина мира могли воспроизводиться благодаря проведению ритуалов, наличию специальных ритуальных мест, природным циклам, которые выполняют роль своеобразной письменности[2]. Сакральные представления тогда еще не теряли своей связи с эмоциональной составляющей, что вело к бытованию особой формы мышления, названного Л. Леви-Брюлем *пралогическим*.

Пралогическое мышление, в отличие от логического, не стремится избегать противоречий. Оно целиком подчинено закону *партиципации* (сопричастности)[3], веры в некую мистическую связь между существами и предметами, ассоциированную коллективными представлениями[4]. Эти представления, по мнению Л. Леви-Брюля, «заключают в себе в качестве составных частей эмоциональные и моторные эле-

[1] *Улановский А. М.* Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация // Вопросы психологии. 2009. № 2. С. 37.

[2] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров... С. 347.

[3] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 64.

[4] Там же. С. 62.

менты, и, что особенно важно, они вместо логических отношений (включений и исключений) подразумевают более или менее четко определенные, обычно живо ощущаемые партиципации»[1]. Возникновение мифов Л. Леви-Брюль связывает с необходимостью поддержания партиципаций, которые уже не ощущаются непосредственно[2] Эволюция, по его мнению, заключается в постепенном увеличении доли логического мышления, которое разрушает противоречивые положения, подчиненные закону сопричастности. Однако логика не способна полностью разрушить пралогическое мышление, так как оно не раскрывает противоречия и не избегает его[3].

Термин «пралогическое мышление» в свое время подвергся жесткой критике. Современные исследователи, однако, приходят в целом к схожим выводам, но используя другую лексику. Так, Ю. М. Лотман пишет, что именно для письменной культуры характерен интерес к причинно-следственным связям (логике)[4]. Схоже по своей эмоциональной составляющей пралогическому мышлению переживание «реально сущего», описанное Д. Б. Зильберманом. Интересно, что к «реально сущему» он относит те же явления, что и Л. Леви-Брюль к пралогическому, — религиозный опыт и интимные социальные отношения (вроде любви)[5].

Главный недостаток концепции Л. Леви-Брюля, на наш взгляд, состоит в том, что он жестко связал пралогическое мышление с коллективным сознанием и противопоставил его индивидуальному, будто бы логическому мышлению. В то же время, еще К. Маркс отмечал, что мышление человека опирается на материалы (язык), созданные обществом, поэтому, например, занимаясь наукой, человек занимается общественной деятельностью[6]. Логическое мышление тоже определенным образом связано с коллективным сознанием, пусть и в меньшей степени, чем пралогическое.

Пралогическое мышление — это эмоционально воспринимаемое явление, которое идеально вписывается в существующую картину

[1] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 65.

[2] Там же. С. 353.

[3] Там же. С. 368–369.

[4] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров... С. 346.

[5] У Д. Б. Зильбермана, правда, это лишь один из видов «реально сущего». См.: *Зильберман Д. Б.* К пониманию культурной традиции. С. 330.

[6] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 118–119.

мира без необходимости дополнительного его осмысления. Оно сочетает в себе само собой разумеющиеся истины и непосредственное, прямое переживание события, которое и поддерживает уверенность в верности мгновенно возникшей интерпретации. Это, можно сказать, «эротика» непосредственного мировосприятия.

Простор для логического мышления в современном мире определяется наличием множества альтернативных картин мира, позволяющих усомниться в истинности того или иного положения и создающих ситуацию выбора. Но даже когда современный человек сталкивается с объектом сакрального почитания, т. е. прямой и непосредственной реальностью, его поведение приближается к пралогическому.

Таким образом, вслед за Ю. М. Лотманом, мы считаем одной из движущих сил истории диалог между народами и культурами[1] Однако не только в этом корень изменений. В идеальном состоянии сакральная картина мира успешно выполняет свои функции познания мира и сплочения коллектива. Особенность сакрального состоит в том, что с его точки зрения можно объяснить почти все. Однако бывают периоды в истории, когда резко возникающие изменения делают господствующую картину мира недостаточной для их объяснения. Такие изменения мы будем называть *аномалиями*[2]. Они провоцируют новый всплеск смыслотворчества. В число аномалий могут входить и выдающиеся своим характером (как правило, разрушительным) природные явления. Однако, естественно, ответ на вызовы, которые создают аномалии, люди способны искать только в собственной или чужой картине мира.

Разные картины мира могут обмениваться конструктами, если они не ведут к отказу от реально сущего, отрицание которого означает

---

[1] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров... С. 355–356.

[2] Автор данных строк использует термин в значении, схожем с тем, в котором его применял Т. Кун в отношении к научным парадигмам (*Кун Т.* Структура научных революций. С вводной статьей и дополнениями 1969 г. / Пер. с англ. И. З. Налетова. М., 1977. С. 79–95). Т. Кун понимал под аномалиями факты, которые нарушают «навеянные парадигмой ожидания» (Там же. С. 80). Правда, в отличие от Т. Куна, аномалии я рассматриваю как обязательный источник оригинального смыслотворчества. Необходимость создания нового произведения, на мой взгляд, свидетельствует о несовершенстве существующей картины мира. В этом плане картина мира, для которой не существует аномалий, суть абстрактный идеал.

отказ от всей прежней системы ценностей[1]. Если аномалии слишком существенны, возникает эффект «суженной реальности», когда господствующие картины мира не удовлетворяют общество. В такой ситуации предпочтительным может оказаться реально сущее другой культуры. Тогда осуществляется *перенос реальности*, местные традиции будут подвергнуты пересмотру и приспособлены под новую систему ценностей, либо, напротив, подвергнутся критике. Возникают альтернативные *реальности* и *ирреальности* — система взглядов действительного или воображаемого оппонента.

Из необходимости переосмыслить предыдущий опыт возникает *описанная реальность* — представления той или иной группы людей, легитимирующие занимаемые ей в современности позиции или выражающие некоторые социальные претензии. В отличие от реально сущего, описанная реальность в момент ее возникновения дискуссионна. Она и есть средство дискуссии. Именно описанную реальность в большинстве своем содержат письменные источники. В то же время, описанная реальность, победившая в исторической перспективе своих соперников (иначе говоря, попросту институализировавшая систему, сохранившую заложенные когда-то традиции), по мере исчезновения своих актуальных критиков приближается к реально сущему. Кроме того, перестраиваясь под новые условия, картина мира вообще расширяет свою реальность. Происходит процесс *концептуализации культуры*[2]. Таким образом, фаза *концептуализации* («постепенные процессы», по Ю. М. Лотману) противостоит фазе *взрыва*. Эти фазы могут сменять друг друга в разных сферах культурной жизни в различное время[3]

В свою очередь, мы имеем дело с сохранившимися при помощи определенных институтов описанными реальностями. Если определенная традиция не нашла способа остаться в том или ином виде в нашем времени, ее можно считать утерянной. В то же время, описан-

[1] *Зильберман Д. Б.* К пониманию культурной традиции. С. 332.

[2] Концептуализация во многом схожа с *хабитуализацией* в трактовке П. Бергера и Т. Лукмана. Хабитуализация — это «опривычивание». «Любое действие, которое часто повторяется, становится образцом, впоследствии оно может быть воспроизведено с экономией усилий» (*Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности... С. 89–90). Фактически, концептуализация — это средство хабитуализации в области духовной культуры.

[3] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. С. 25–26.

ная реальность содержит в себе заимствованные у своих оппонентов конструкты. Помимо прочего, в текстах можно найти и описание ирреальности, однако при ее изучении надо иметь в виду, что это субъективное отражение точки зрения оппонента, который, к тому же, может быть воображаемым.

На письменные источники люди разной культуры будут смотреть по-разному. Историки по этим документам реконструируют прошлое, в то время как современники при помощи книг корректируют свое мировоззрение в целом. Содержащийся в письме символический код можно прочитать так же по-разному, но он при этом, безусловно, — артефакт реальной коммуникации, скудный осколок картин мира прошлого, и он нечитаем вне определенной символической и нормативной традиции.

Чтобы реконструировать представления средневекового населения Восточной Европы, мы должны понять, какие реальности взаимодействовали в регионе. Так как шел активный процесс политогенеза, то местные племенные картины мира должны были сменяться надплеменными, государственными. Вместе с тем, регион включается в *мир-систему* и налаживает тесные связи с державами Южной и Западной Европы, а также Передней Азии.

По мнению С. Амина, начиная с 300 г. до н. э., на территории Европы, Северной Африки и Передней Азии формируется культурный регион, единство которого базируется на общей метафизике[1]. В период же Средневековья, по нашему мнению, основания цивилизаций данного региона настолько сблизились, что можно говорить о возникновении единой картины мира макрорегиона и единой *авраамической метацивилизации*. По крайней мере, с VII по XIII вв. для нее были характерны следующие черты: важная роль эллинистической науки и философии (далее — эллинизм)[2] в формировании культуры, вера в единого Бога и авторитет Божественного откровения, данного ветхозаветным иудеям (далее — авраамизм), оппозиция многобожию, всестороннее проникновение религии в жизнь общества. Все три основ-

[1] *Amin S.* Global History... P. 20–21; *Idem.* Eurocentrism... P. 113–120.

[2] Наука, восходящая своими корнями к трудам древнегреческих философов, прежде всего к Платону и Аристотелю. Далее под эллинистической литературой будут пониматься труды, содержащие и развивающие эллинистические традиции науки и философии.

ные авраамические конфессии тогда вписали друг друга в собственные картины мира, при этом каждая религия одновременно выступала иреальностью для другой.

С IX в. в указанную систему включается и Восточная Европа. Для региона это была настоящая религиозная революция, — она и явилась поставщиком той реальности, при взаимодействии с которой формируются местные картины мира молодых восточноевропейских государств, оказывающие впоследствии влияние на языческую периферию и, в свою очередь, испытывающие обратную диффузию[1]

Таким образом, реконструируя натуралистические воззрения изучаемой эпохи, мы опираемся преимущественно на конструкты картин мира образующихся автохтонных цивилизаций; анализируем способы трансформации и перехода конструктов племенного общества в новую, государственную картину мира, пути взаимодействия разных этнических и надэтнических картин мира, существовавших в регионе. С включением Восточной Европы в состав *Метацивилизации*[2] в регион проникают общие для авраамизма положения, и он приобретает признаки культурного единства. Однако реальность не может быть выражена в одном языке[3]. Вероятно, и человек прошлого использовал разные картины мира в зависимости от того, в какие он взаимоотношения вступал; поэтому чем шире мы охватываем возможные источники смыслотворчества, тем достовернее должны быть результаты научного анализа.

Таким образом, наше исследование осуществлялось на пересечении смысловых ареалов традиционных восточноевропейских этно-племенных картин мира, картины мира Метацивилизации, формирующихся картин мира автохтонных цивилизаций. При этом рассматривалось и взаимодействие сфер жизни, имеющих внекультурное происхождение. Наконец, реконструировать древние воззрения мы не можем, не учитывая социально-экономического и политического фона, в котором происходят события описанной реальности, не используя собственную *научную картину мира* как инструментарий

[1] О том, что взаимодействие всегда предполагает «двухсторонний процесс», см.: *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 63.

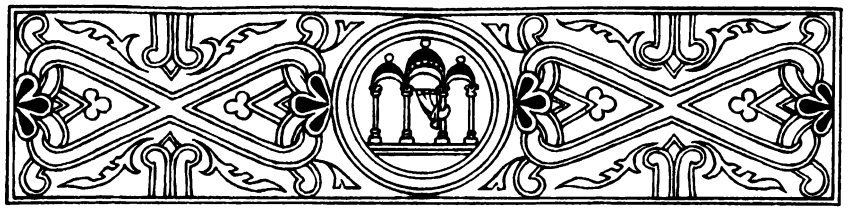
[2] Здесь и далее *Метацивилизация* с заглавной буквы = *авраамическая метацивилизация*.

[3] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. С. 9.

познания. Значит, исследование напоминает глобальный диалог культур, этносов и цивилизаций по поводу вещей, влиять на которые человек зачастую не в состоянии.

* * *

Таким образом, под *картиной мира* в настоящей работе понимается нормативно-знаковая сторона эффективных коммуникаций, система ценностей и правил смыслотворчества, общая для определенного этноса или культурного региона. Знание рассматривается как явление, имеющее коммуникативную природу. Процесс развития представлений о природе описывается как история приспособления картины мира к *аномалиям* и *ирреальностям*, ей несоответствующим. Восточноевропейский регион рассматривается как часть единой *авраамической метацивилизации* VII–XIII вв. Мировые религии воспринимаются как продукт глобализационных процессов.



Часть 2

ПРИРОДНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В ОНТОЛОГИЯХ НАРОДОВ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Глава 1

Этноконфессиональная ситуация в Восточной Европе IX–XIII вв.: конфликт традиционных верований и монотеистических культов

IX–XIII вв. в Восточной Европе происходят важные изменения, затронувшие все сферы жизни народов региона. Во многом в эту эпоху определяется его дальнейшая судьба. Согласно циклам, выделенным А. Г Франком, в изучаемый нами период мир переживает фазы экономического спада (с 750/800 по 1000/1050 гг.) и подъема (с 1000/1050 по 1250/1300 гг.)[1] Если наложить на схему исследователя реалии Восточной Европы, то получится, что кризисная фаза в регионе озна-

[1] *Frank A. G., Gills B. K.* World System Cycles, Crises, and Hegemonic Shifts, 1700 BC to 1700 AD // The World System. Five Hundred Years or Five Thousand? / Ed. by A. G. Frank and B. K. Gills. L.; N.Y., 1996. P. 174–179.

меновалась норманнской колонизацией и ростом экспансии Хазарского каганата. В конце кризисного периода возникают древнерусская и древнебулгарская государственность, а на период подъема приходится расцвет этих цивилизаций.

Подъемы в мировой экономике, по А. Г. Франку, характеризуются одновременным расширением политической и экономической экспансии нескольких государств-гегемонов, что облегчает экономический обмен в целом[1]. Во время спада, напротив, гегемонии одновременно распадаются[2]. Такое поведение, правда, не является общим правилом. «Некоторые гегемонистические силы» развиваются во время спада из-за слабости основных соперников[3]. Столь размытые критерии для выделения циклов, не всегда правомерное смешение политической и экономической истории, а также признание А. Г. Франка, что выделенные им периоды носят «пока предварительный характер»[4], — все это вместе вызывает серьезные сомнения: не построены ли его циклы на базе случайных совпадений?

Неочевидно и существование самих *длинных циклов* в докапиталистическую эпоху. Впрочем, по мнению А. Г. Франка, капитализма вовсе не существует как особого способа производства и особой системы[5]. Накопление капитала происходило задолго до перехода гегемонии на Запад[6], а роль рынков, предпринимательства и частного торгового капитала будто бы недооценена для древних обществ[7]. Мировая система была всегда одна, и она, по Франку, возникла не менее 5000 лет назад[8].

С. Амин справедливо заметил, что А. Г. Франк сводит мировую систему «к сети межрегиональных торговых связей»[9], крайне упрощенно воспринимает капитализм и путает понятия «капиталистиче-

---

[1] Ibid. P. 148.

[2] Ibid.

[3] Ibid. P. 148–149.

[4] Ibid. P 149.

[5] *Frank A. G.* Transitional Ideological Modes. Feudalism, Capitalism, Socialism//The World System... P. 214.

[6] *Frank A. G., Gills B.* The 5000-Year World Sustem. An Interdisciplinary Introduction//Ibid. P. 7.

[7] Ibid. P. 18–19.

[8] Ibid. P. 3.

[9] *Amin S.* Global History... P. 122.

ского рынка» и «рынка» вообще[1]. В древности же не было «ничего похожего на циклы капиталистической экономики, масштабы которой действительно глобальны»[2]. Глобальная мировая экономика — плод относительно позднего времени[3]. В докапиталистическую эпоху доминировали региональные системы, важную роль в консолидации которых исследователь отводит мировым религиям и философским системам[4], а наиболее значимыми в докапиталистический период были обмены не экономические, а культурные («особенно распространение религий»), военные и политические[5]. Данные выводы хорошо укладываются и на восточноевропейский материал.

Вместе с формированием стабильных политических, культурных и экономических связей народов Восточной Европы с мировыми империями, регион становится органичной частью *Метацивилизации*. На севере региона возникают первые автохтонные государственные образования (Древняя Русь, Волжская Булгария, прибалтийские государства крестоносцев) и письменные культуры. Под воздействием мировых религий протекают начальные этапы формирования наиболее распространенного среди цивилизаций *тибетского типа* сохранения традиции[6] Характерной его чертой является то, что цивилизация формируется на базе ценностей культуры, общение с которой осуществляется преимущественно через тексты[7]

§ 1. Христианство на Руси и ислам в Булгарии, иудаизм в Хазарии: типологические параллели восприятия монотеизма народами Восточной Европы

Распространение *Метацивилизации* в Восточной Европе было обусловлено не только возникновением устойчивых связей с соседними частями Евразии. Регион был уже достаточно развит для установления единобожия, монотеизм (централизованный культ) здесь рас-

[1] *Amin S.* Global History... P. 120–158.
[2] Ibid. P. 43.
[3] *Idem.* Class and Nation... P 16–17
[4] *Idem.* Global History... P. 15, 26–28, 32–37, 48.
[5] Ibid. P. 26.
[6] *Зильберман Д. Б.* К пониманию культурной традиции. С. 366–368.
[7] Там же. С. 423.

пространяется благодаря разложению родо-племенных отношений и становлению государственности. При помощи интегративной, надэтничной картины мира огромные суперсоюзы племен стремились преодолеть племенной сепаратизм и лишить родовую знать сакрального статуса[1]. То, как христианизация способствовала падению племенного самоуправления и укреплению государственной власти, показал на примере германских и славянских народов К. Модзелевский[2]. Принятие новой веры часто сопровождалось военно-политическими акциями, призванными сломить сопротивление родо-племенной знати. Такие акции совершались и после крещения Руси (военные походы)[3], и во время пребывания посольства багдадского халифа в Волжской Булгарии (принуждение к совместной перекочевке)[4].

Безусловно, принимая монотеистическую религию как государственную, любое политическое образование легитимирует свое положение в локальной геополитике Метацивилизации. Это означает установление общих с соседями правил диалога. Стремление при помощи чужой религии утвердить свой суверенитет в Восточной Европе проявляется достаточно последовательно, что характерно и для Руси, и для Волжской Булгарии, и для Хазарии (положение дел в Ливонии было несколько иным, так как там государство было образовано уже крещеными завоевателями).

Согласно хазарским источникам, после того как царь Булан придает иудаизму статус государственной религии, Византия и Арабский халифат посылают своих проповедников, чтобы убедить хазар изменить веру. По мнению В. Я. Петрухина, повествование о религиозных спорах, якобы проходивших в Хазарском каганате, скорее всего, отражает реальную политику лавирования Хазарии между мировыми держава-

---

[1] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 229–230; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. Ижевск, 2003. С. 74–75; *Он же.* Загадка крещения Руси. М., 2007. С. 88–90; *Измайлов И.* Ислам и мусульманская культура в Волжской Булгарии // История татар. Т. 2. С. 550; *Петрухин В.* Хазарский каганат и его соседи // История татар. Т. 1. С. 305.

[2] *Modzelewski K.* Barbarzyńska Europa. Warszawa, 2004. S. 460–461.

[3] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 246–247; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 91–93; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 110–112.

[4] *Измайлов И.* Ислам и мусульманская культура... С. 552.

ми[1]. Если развивать эту мысль дальше, то иудаизм мог быть выгоден хазарской политической системе именно как конструкт такого лавирования. В отличие от Волжской Булгарии и Древней Руси, государство хазар находилось в непосредственной близости и от Византии, и от стран ислама. Восприятие христианства или ислама означало бы выбор определенной геополитической позиции. Чтобы сохранить как можно большую независимость и в то же время включиться в систему Метацивилизации (на практике, например, переход в монотеизм означал получение льгот в торговле со стороны стран ислама), хазарам нужна была третья религия, желательно более древняя, при помощи которой каганат смог бы обосновать свой высокий, независимый статус.

Идея, согласно которой иудаизм истинен, так как его основную священную книгу (и, шире, картину мира) признает любая авраамическая религия, проходит через все хазарские и еврейские источники не хазарского происхождения, если речь заходит о «выборе веры» царем Буланом[2]. Наивный рассказ о том, как хитрый царь-иудей заставил мусульман и христиан «рекламировать» чуждую им религию, вряд ли может служить источником для реконструкции реальной полемической традиции. Зато он хорошо раскрывает логику хазарской элиты: Булан отвергает помощь и золото людей в обмен на защиту и золото, которое ему добудет сам Бог[3]. После принятия иудаизма хазары, согласно местным источникам, громят своих соседей[4], а первый храм-скинию царь строит на деньги, которые помогает ему отвоевать сам Бог в военных походах[5]. На противопоставлении униженного («рабского») положения евреев, которым пугают хазар христиане и мусульмане[6], и действительной помощи Бога во многом и строится хазарский сюжет иудаизации.

[1] *Петрухин В.* Хазарский каганат... С. 305.

[2] Кембриджский документ. С. 179; Письмо Иосифа. Краткая редакция. С. 663; Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция. С. 201–202; *Рабби Иегуда Галеви.* Кузари. С. 37.

[3] Письмо Иосифа. Краткая редакция. С. 663; Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция. С. 202.

[4] Кембриджский документ. С. 180; Письмо Иосифа. Краткая редакция. С. 663; Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция. С. 203.

[5] Письмо Иосифа. Краткая редакция. С. 662; Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция. С. 200.

[6] Кембриджский документ. С. 178; Письмо Иосифа. Краткая редакция. С. 663; Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция. С. 201–202.

Исламизация Волжской Булгарии также осуществляется в условиях напряженной политической борьбы. Согласно сообщению Ибн Фадлана, правитель «сакалибов» Алмуш приглашает посольство Великого халифа, опасаясь военной экспедиции хазарского царя[1]. И хотя булгарский царь, его семья и часть подданных ко времени приезда Ибн Фадлана уже приняли ислам, утверждение новой религии в качестве государственной, вероятно, произошло во время пребывания посольства[2]. Централизация державы была необходима для успешного противостояния Хазарии[3]. При этом, принимая религию могущественного восточного государства, булгары надеялись, что воспринимают сильную магическую систему, которая принесет им удачу: «Я полагал, что Держава Ислама приносит счастье»[4], — говорит Алмуш.

О военных столкновениях с Хазарским каганатом повествует и фантастический рассказ об исламизации Булгарии, процитированный ал-Гарнати из «Истории булгар» Якуба ибн Нумана, булгарского памятника XII в.[5] Правитель хазар, узнав о том, что его подданный, царь булгар, принял ислам, собрал большое войско и отправился в военный поход на вассала. Однако превосходящие силы противника были побеждены небесным воинством Аллаха, а сам царь хазар, впечатленный чудом, принял ислам[6] Фантастический рассказ, содержащий к тому же ложное утверждение об исламизации Хазарии, едва ли может заслуживать доверие в плане реконструкции объективной действительности. В то же время, он, наряду с сообщением Ибн Фадлана, свидетельствует о прочной связи исламизации и борьбы за суверенитет в сознании булгар.

Удивительные сходства с исламизацией Булгарии можно проследить в особенностях восприятия христианства восточными славянами. Крещение по греческому обряду в глазах византийцев означало вхождение новообращенных в состав Империи. Византийские хроники содержат ложные сообщения об успехах христианской миссии в Вос-

[1] Книга Ибн Фадлана. С. 141.

[2] О том, что ко времени прихода Ибн Фадлана на Волгу многие племена оставались неисламизированными, см., напр.: *Ковалевский А. П.* Чуваши и булгары по данным Ахмеда Ибн-Фадлана. Чебоксары, 1954. С. 43–44.

[3] *Измайлов И.* Ислам и мусульманская культура... С. 550.

[4] Книга Ибн Фадлана. С. 141.

[5] *Монгайт А. Л.* Абу Хамид Ал-Гарнати... С. 171.

[6] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 31.

точной Европе[1]. В то же время, действительное, официальное крещение Руси обойдено вниманием большинства греческих хроник. Молчит о нем и Лев Диакон. «Тавроскифы», ненадолго захватившие Херсонес, в сочинении хрониста так и остаются «жестокими и свирепыми язычниками»[2] (интересно, что исламизацию Волжской Булгарии арабские хроники также не замечают[3], как не проявили интереса современники и к иудаизации Хазарии[4]).

Вероятно, нежелание сообщать о столь, казалось бы, радостном для греческого христианства событии связано с обстоятельствами самого крещения. Правда, детали этих обстоятельств до сих пор остаются спорными. Некоторые исследователи доверяют Корсунской легенде, полагая, что князь Владимир крестился в Херсонесе, а уже затем крестил Русь[5]. Однако многие историки (В. Г. Васильевский, А. А. Шахматов и др.) подвергли обстоятельной критике версию крещения Владимира в Херсонесе[6] О крещении Владимира до корсунского похода сообщает более раннее, чем «Повесть временных лет» (далее — ПВЛ), житие крестителя[7]. По мнению И. Я. Фроянова, князь Владимир и киевляне приняли крещение до русско-византийской войны[8]. О. М. Рапов

---

[1] См.: *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 211–212; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 52–53; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 63–65. Ср.: *Кузенков П. В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение русов в средневековых письменных источниках//ДГ. 2000 г. / Отв. ред. Л. В. Столярова. М., 2000. С. 3–172.

[2] *Роменский А. А.* «Огненные столбы» в «Истории» Льва Диакона как символ и реальность//Византийский временник. 2014. Т. 73 (98). С. 79.

[3] *Большаков О.* Исламский мир в VII–XIII вв.//История татар. Т. 2. С. 543.

[4] *Штампфер Ш.* Были ли хазары иудеями? С. 9–67; *Рашковский Б.* Вновь о поиске следов хазарского иудаизма в письменных источниках//Научные труды по иудаике. Т. 2. Вып. 35. С. 74.

[5] *Соболевский А.* В каком году крестился св. Владимир?//ЖМНП. СПб., 1888. Ч. 257. Май. С. 401–403; *Новиков М. П.* Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. М., 1991. С. 67

[6] *Васильевский В. Г* Труды. В 4 т. Т. 2. Вып. 1. СПб., 1909. С. 101; *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906.

[7] Память и похвала князю русскому Владимиру. С. 324.

[8] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 235–239; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 80–84; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 97–102.

полагает, что Владимир вначале крестился сам, потом взял Херсонес, а уже затем крестил Русь[1].

Как бы то ни было, большинство исследователей сходится во мнении, что захват Корсуня был необходим Владимиру для утверждения независимого положения Руси по отношению к Византии[2] Но этим его результат явно не исчерпывался. Князь породнился с самой престижной династией, а значит, и политический вес государства резко возрос. Так же как булгары, восточные славяне воспринимали новую веру как магическое учение, несущее вместе с собой частичку «счастья» более развитой цивилизации. По словам Иакова Мниха, на третий год после крещения Владимир отправляется в поход на Херсонес. Князь молится Богу: «Господи Боже Владыко всѣхъ, сего у тебе прошю: даси ми градъ, да прииму и да приведу люди христианы и попы на всю землю, и да научать люди закону кристианскому»[3]. Помимо людей, из захваченного города князь берет с собой на Русь «магические артефакты»: церковную утварь и мощи святых. Буквально «завоевывает» новую религию Владимир и в альтернативных летописному вариантах Корсунской легенды. В Проложном житии князя Владимира, после «испытания вер», правитель принимает решение креститься и говорит: «поиду в землю их и пленю грады их и обрящю учителя»[4].

Таким образом, подобно хазарскому и булгарскому царям, русский князь не удовлетворяется теми возможностями, которые предоставляет новая религия для централизации. Алмуш требует от халифа «счастливых денег» на постройку крепости. Владимир своими руками захватывает людей, необходимых для проповеди новой религии (вероятно, чтобы не зависеть в этом важном вопросе от Византии), предметы культа, требует в жены принцессу (олицетворение земли) и новые сакральные артефакты. Иными словами, «завоевывает удачу» у греков[5]

---

[1] *Рапов О. М.* О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами//ВИ. 1986. № 6. С. 45–47.

[2] *Новиков М. П.* Христианизация Киевской Руси... С. 67–68.

[3] Память и похвала князю русскому Владимиру. С. 324.

[4] Проложное житие князя Владимира. С. 428; Проложное житие князя Владимира особого состава. С. 429.

[5] Приобретение сакральных предметов в традиционной культуре имеет особое значение. Если дар возвышает социальный статус дарителя, то насильственное изъятие предметов культа повышает статус насильника. Даже во-

В этом контексте интересно обратиться к сюжету, связанному с «выбором веры» в ПВЛ. К тому же этот сюжет наиболее богат мотивами восприятия новой религии.

§ 2. «Выбор веры» в ПВЛ

Летописный сюжет, связанный с выбором веры, давно стал хрестоматийным, однако досконального анализу он так и не подвергался. Исследователи, как правило, просто пересказывали летописную легенду и рассуждали на тему ее историчности: приходили ли представители конфессий в Киев, отправлял ли Владимир мужей для «испытания вер» на местах... Такие направления в науке, как этнопсихология и история ментальностей, возникли относительно недавно и проникали в советскую историографию медленно. У нас господствовала тенденция анализа социально-экономических предпосылок крещения Руси. Советские исследователи стремились жестко связать государственную идеологию любого периода с господствующим экономическим базисом. Христианство воспринималось как религия феодального общества, поэтому крещение Руси рассматривалось в ракурсе формирования феодальной идеологии. Подобное отношение к истории не способствовало выявлению реальных причин христианизации, и уже в советские годы данный подход явно начал заходить в тупик.

И. Я. Фроянов поставил под сомнение постулат, что христианство на Руси вводилось с целью утверждения феодальных порядков. Феодальные отношения, по его мнению, были слабо развиты даже в XIII в., а принятие христианства Русью объяснялось стремлением полянской общины сохранить гигантский суперсоюз племен с центром в Киеве и, соответственно, свое господство над покоренными племенами. Однако данное мероприятие не принесло желаемого результата, — образование городов-государств похоронило этот союз союзов[1]

Но и И. Я. Фроянов не смог полностью выйти за рамки постулата «христианство — религия феодального общества». Как следствие: отказ

ровство сакральных предметов иногда является символом социального возвышения вора (*Годелье М.* Загадка дара. С. 155). Статус завоевателя, кажется, был еще выше. Во всяком случае, князь Владимир частично избежал унизительного положения дароприобретателя.

[1] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 205–206, 227–241, 332.

считать крещение Руси прогрессивным явлением, поскольку оно преследовало цель не утверждение новых, прогрессивных порядков, а сохранение старых, отживших отношений[1]. По мнению автора, «...введение христианства в конце X столетия являлось в некотором роде опережением событий. Не имея под собой твердой социальной почвы и ближайшей политической перспективы, оно скользило по поверхности древнерусского общества и значительно позднее (в XIV–XV вв., когда завершилось формирование классов) превратилось в орудие классового господства, а также рычаг объединения русских земель вокруг Москвы»[2].

Как бы то ни было, следует согласиться с И. Я. Фрояновым, что киевская дружинная верхушка и полянская знать, принимая монотеистическую религию, действительно стремились сохранить Киевскую Русь и свое господство над подчиненными «племенами». Это стремление нашло отражение в описании ПВЛ обычаев восточных славян. Исследователи давно обратили внимание на то, что книжник возвышает обычаи полян и, напротив, в крайне неприглядном виде представляет обычаи других племен. Вряд ли можно согласиться с мнением Б. А. Рыбакова, что летописная картина отражает реальный контраст, существовавший в далеком прошлом[3]. По словам И. Я. Фроянова, «"кроткие" поляне в семейной организации ненамного превзошли другие племена», и летописец «зря расхваливал не существующие их добродетели...»[4].

Однако летописец не просто обосновывает превосходство полян, которые и в язычестве имели обычай «кротокъ и тихъ»[5], над другими племенами. Только поляне из всех упоминаемых в ПВЛ племен и народов[6] удостоились от летописца того же эпитета, что и князь-кресги-

---

[1] Там же. С. 230. Этот тезис был скорректирован в последующих переизданиях работы (см.: *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 75; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 90).

[2] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 254; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 99; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 120.

[3] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 85.

[4] *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории. Л., 1974. С. 27–28.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 13.

[6] *Пузанов В. В.* Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 566–568; *Он же.* От пра-

тель: «ты князь еси мудръ и смысленъ», — обращаются к Владимиру булгары-миссионеры[1]; «бяху мужи мудри и смыслени [и] нарицахуся Поляне», — говорит летописец[2]. Эпитет «мудрый» в летописи применялся, в первую очередь, для обозначения способности воспринять христианскую веру. Мудрой называет летопись княгиню Ольгу[3], первую принявшую крещение. Таким образом, описание обычаев славянских племен фактически выставляло полян просветителями всего восточнославянского мира. Этот подтекст хорошо уловил новгородский летописец, который не только не включил в свою летопись описание «звериного образа жизни» неполянских общин, но и к гордому «бяху мужи мудри и смыслени [и] нарицахуся Поляне. От них же есть Поляне в Киевѣ и до сего дне»[4] киевского книжника приписал: «бяху же поганѣ, жруще озером и кладязем и рощениемъ, якоже прочии погани»[5], — поставив полян, тем самым, по уровню развития в один ряд с другими восточнославянскими племенами.

Восприятие монотеистической религии в целях централизации власти, как мы уже знаем, было известно не только на Руси[6]. Однако данное обстоятельство не объясняет, почему и князь, и поляне, решая сменить религию, останавливают свой выбор на христианстве греческого образца. Конечно, можно свести все к важности экономических контактов с Византией. Тем не менее, анализируя средневековое общество, следует понимать, что человек в это время по-настоящему верил в сверхъестественное, а значит, выбор веры для древнерусского населения действительно был поиском истины. Поэтому необходимо выяснить: как этот процесс видели древнерусские книжники? Как они аргументировали свое предпочтение христианства? Какие черты христианской религии с трудом укладывались на почву архаического мировосприятия? Ответ на эти вопросы содержится в летописном сюжете под 986 г. о посольствах представителей различных религий к Владимиру[7]

славян к Руси: становление Древнерусского государства (факторы и образы политогенеза). СПб., 2017 С. 354–355.

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84.

[2] Там же. Стб. 9.

[3] Там же. Стб. 108.

[4] Там же. Стб. 9.

[5] ПСРЛ. Т. 3. С. 105.

[6] См. об этом выше: Ч. 2, гл. 1, § 1.

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84–106; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 71–94.

Важно подчеркнуть, что на руках у книжника не было протокола, который в точности бы отражал слова проповедников и князя. Летописец вкладывал в их уста такие слова, которые, по его мнению, они должны были бы говорить. В этом и состоит ценность данного отрывка. Описывая иностранные посольства, книжник изображает страстные метания русской души, ее поиск Истины. В этом отрывке следует искать причины того, почему древнерусское население сделало свой выбор именно в пользу христианства и именно в его греческом варианте.

Сюжетная линия рассказа строится по такой схеме: разговор начинают сами проповедники, затем Владимир спрашивает о сути их учения и (или) задает вопрос, — как правило, неудобный. Само содержание вопросов князя и аргументация проповедников похоже, скорее, на разговор Владимира с самим собой. Книжник ищет аргументы, почему та или иная религия не подходит древнерусской культуре, и, напротив, где есть точки соприкосновения.

Первым, согласно ПВЛ, к князю Владимиру прибывает посольство от волжских булгар для проповеди ислама. Мусульмане обещают всем, кто примет их веру, необычайно яркие и насыщенные сексуальные удовольствия в загробном мире: мол, каждому «Бохмитъ» (Мухаммед) даст по семьдесят красавиц, красоту всех их возложит на одну и велит «блудъ творити» с ней[1]. При этом они выдвигают, по сути, языческий тезис: «аще буде кто оубогъ, то и томо»[2], который в Новгородской первой летописи (далее — НПЛ) звучит еще более определенно: «аще кто будет богатъ здѣ, тъ и тамо; аще ли есть убогъ здѣ, то и тамо»[3]. Это утверждение, заметим, не соответствует догмам ислама, согласно которым все равны пред Аллахом[4]. Зато вложенные в уста мусульман слова соответствуют представлениям самого летописца об исламском

[1] Идея загробных сексуальных наслаждений транслируется как одно из базовых представлений ислама в некоторых средневековых источниках неисламского происхождения (*Рабби Иегуда Галеви.* Кузари. С. 35; *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. С. 70–71), что говорит либо о попытке представить мусульман развратниками, либо о реальном выпячивании этой идеи мусульманскими проповедниками в популистских целях.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84–85; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 72.

[3] ПСРЛ. Т. 3. С. 132.

[4] Зато, согласно исламской этике, богатый должен демонстрировать свои богатства в этом мире и ему не нужно стесняться роскоши (*Вебер М.* Образ общества //*Он же.* Избранное. С. 271).

рае, который, как и в язычестве, оказывается плотским. Книжник воспринимает (или сознательно так представляет читателю) проповедь волжских булгар сквозь матрицу традиционных представлений, поскольку именно в язычестве социальный статус человека сохраняется и после его смерти. Владимиру, любившему женщин и «блуженье многое», любы были эти слова, однако необходимость обрезания, запрет на вино и свинину он принять не мог: «Руси есть веселье питье, не можемъ бес того быти»[1] — с такими словами князь отпустил мусульман.

И Владимир, и книжник отвергают ислам, в первую очередь, потому, что культурный опыт славянского и мусульманского населения слишком разный[2]. Другое дело — близкие в культурном отношении к славянам германцы. Не случайно немцы, прибывшие после мусульман в Киев с предложением принять христианство по западному образцу, обращаются к князю со словами: «земля твоя яко и земля наша, а вѣра ваша не яко вѣра наша». Расспросив их о вере, Владимир вынес скупой вердикт: «идѣте опять яко отци наши сего не прияли суть»[3]

Хазары, в свою очередь, решили обратить русских в иудаизм, начав проповедь с критики христианства. Затем Владимир спросил о сути их учения и, наконец, задал явно провокационный вопрос: «гдѣ есть земля ваша?» «Въ Ерусалимѣ», — последовал ответ. «Тама ли есть?» — переспросил русский князь. И тут евреи вынуждены были признаться: «разъгнѣвася Богъ на отци наши, и расточи ны по странамъ грѣхъ ради наших, и предана бысть земля наша хрестьяномъ». Со словами: «аще бы Богъ любилъ васъ и законъ вашь, то не бысте росточе[ни] по чюжимъ землямъ. Еда намъ то же мыслите прияти?» — Владимир отправил иудейских послов восвояси[4].

Наконец, в столицу Руси прибыл византийский философ, также начавший свою проповедь с критики чужих конфессий, но, в отличие

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 84–85; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 71–72.

[2] Интересно мнение Л. Н. Гумилева, согласно которому князь Владимир отказался принимать ислам из-за запрета «пить вино». По его мнению, употребление алкоголя было важной составляющей ритуала «общения с дружиной — совместной трапезы». Отказ от пиров мог быть воспринят дружинниками как «оскорбительное пренебрежение» (*Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. М., 1989. С. 251).

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 72.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85–86; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 72–73.

от евреев, поразивший князя и бояр своим ораторским искусством и мудрыми ответами на неудобные вопросы Владимира[1].

Иудейские и византийские послы, как мы видим, нарушают общую последовательность повествования, начиная разговор с критики враждебных конфессий. При этом интересны следующие слова иудейских проповедников: «хрестьяне бо вѣрують егоже мы распяхомъ»[2]. Подобный аргумент против христианской религии со стороны иудеев — не единственный в древнерусской книжности. На унизительность распятия на кресте указывают евреи при попытке обратить в иудаизм мученика Евстратия в Киево-Печерском патерике: «Нынѣ насытися законныа пища, безумне, да живъ будеши, ибо Моисѣй закон приим от Бога и нам да, и се въ книгах речеся: "Проклят всяк, вися на деревѣ"»[3] Надо полагать, факт распятия Бога необычайно волновал древнерусское население. Божество, не способное защитить себя, вряд ли могло защитить поклоняющийся ему народ. Самопожертвование со стороны бога было знакомо язычникам, но убийца объекта поклонения сам становился равным жертве. При этом как локальная катастрофа рассматривалась даже неестественная смерть персонажей, имевших сакральные (магические) функции, — тем более это касалось богов. Вспомним, сколько хлопот доставило полянской общине убийство их князя Игоря[4]. Изощренные методы мести, участие в них женщины и ребенка — это вовсе не проявление садизма, а стремление полян отстоять свою независимость. Интересно, что только после тризны над Игорем, на которой, вероятно, была произведена инициация молодого князя[5] (только после тризны летописец пишет о начале княжения Святослава), кияне осмеливаются на открытый поход против древлян[6]. Что же тогда говорить

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 86–106; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 73–92.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 73.

[3] КПП. С. 24.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 54–60; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 42–48.

[5] *Пузанов В. В., Пузанов Д. В.* «Князь оуже почалъ потягнѣте дружина по князѣ». Обретение харизмы: «месть древлянам» и интронизация Святослава Игоревича//Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω εν ειδει. Альманах. Вып. 7 К 60-летию проф. А. Ю. Дворниченко/Отв. ред. А. В. Петров. СПб., 2017 С. 59–73.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 57–59; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 46–48. Об инициации на курганах говорят также археологи (*Андрощук Ф.* К истории обряда интронизации древнерусских князей («сидение на курганах»)//Дружинні старожитності

об убийстве Бога? В «Сказании о построении града Ярославля» Ярослав побеждает некоего лютого зверя, после чего «безбожнии и злии людии вся сия (жители Медвежьего угла — *Д. П.*) ужасеся и падоша ниц князю и быша аки мертвы»[1]. Если учесть, что население Медвежьего угла поклонялось Волосу, то поединок между животным, которое ассоциировало бога, и князем мог восприниматься как поединок между Ярославом и самим Волосом. Неестественно вели себя и собаки, натравленные на князя вместе со зверем. Они не стали трогать врагов Волоса, — так типичный «суд богов» показал превосходство князя.

Надо полагать, факт убийства иудеями Иисуса Христа смущал древнерусского книжника не меньше, чем победа Ярослава над Волосом жителей Медвежьего угла. По крайней мере, Владимир счел замечание хазарских иудеев остроумным и задал подобный вопрос греческому философу: «...придоша ко мнѣ Жидове глаголяще: "яко Нѣмци и Грьци вѣрують, егоже мы распяхомъ"». Философ быстро смекнул, каковым должен быть ответ на этот вопрос, и сказал: «въистину в того вѣруемъ. Тѣхъ бо пророци прорѣцаху, яко Богу родитися, а друзии распяту быти и погребену, а в 3 день воскресити, и на небеса взиде. Они же [тыи] пророки избиваху, другия претираху. Егда же сбысться пророченье сихъ: съниде на землю и распятье прия, и въскресъ на небеса взиде, на сихъ же ожидаше покаянья за 40 и за 6 лѣт, и не покаяшеся. И посла на ня Римляны грады ихъ разбиша и самы расточиша по странамъ и работають въ странах»[2]. В отличие от иудейского посла, который на провокационный вопрос Владимира «гдѣ есть земля ваша»[3] ответил крайне неудачно, греческий философ проявил мудрость и смекалку. Что и неудивительно, ведь летописец вкладывал в уста посла собственный ответ на волновавший его вопрос. Ответ этот, помимо утверждения, содержит еще три необычайно важных элемента: 1) собственно иудейские пророки предрекали пришествие христианского Бога, 2) который после того, как Его распяли евреи, воскрес, и 3) при этом не остался в долгу и отомстил, изгнав евреев с родной земли и превратив в рабов других народов (тягчайшие наказа-

Центрально-Східної Європи VIII–XI ст.: Матеріали Міжнародного польового археологічного семінару (Чернігів — Шестовиця 17–20 липня 2003 р.). Чернігів, 2003. С. 5–10).

[1] Додаток: Сказание о построении града Ярославля. С. 236.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 87; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 74.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 73.

ния, по представлениям того времени)[1]. Здесь нет ни слова об искуплении грехов, Адамовом падении и пр. Все это философ скажет в ответ на следующий вопрос Владимира: «то что ради сниде Богъ на землю»[2].

Таким образом, вопрос о судьбе распявших Христа, малоинтересный для современных христиан, для язычника Владимира становился краеугольным камнем в деле восприятия новой веры: Древняя Русь, принимая христианство, должна была стать под покровительство сильного Бога, который может постоять и за себя, и за Русь.

Неудивительно, что в антииудейской литературе, бытовавшей на Руси[3], особое внимание уделялось страданию иудеев. Толковая Палея неоднократно подчеркивает отверженность евреев. В этом же произведении раскрывается, как кажется, причина относительного милосердия по отношению к совершившим зло богоубийства, — это ответ на вопрос, волновавший читателя: «не бы было мѣсто пречестнаго гроба Господня въ Иерусалимѣ, то, яко Содома и Гомора, ражьженымь каменьемь Богъ побилъ бы вы; или, яко от Ниневгия озера, потопилъ бы; или, яко Туръ и Сидонъ, бесъ памяти бысте погибли, но пречестнаго ради воскресения храни Богъ градъ тъ, постави святый свои гробъ на поклонение христьяномъ и на вспоминанье безумья вашего»[4]. Даже рассказ о блаженном Евстратии, которого, согласно Киево-Печерскому патерику, захватили в плен половцы и продали византийским евреям в рабство, заканчивается справедливым воздаянием за страдания мученика: «И ту абие вѣсть бысть от царя на жиды том дни, да ижьженуться вся жиды, имѣниа их отъемше, а старѣйшины их избиють... того же жидовина, сдѣявшая таковаа, повѣсишя. “Обрати бо ся болѣзнь его на главу его, и на врѣхъ его неправда его сниде”»[5]

---

[1] См. об этом: Історія европейськоі ментальности / За ред. П. Дінцельбахера. Пер. з нім. В. Кам'янець. Львів, 2004. С. 59.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 87; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 74.

[3] См.: *Пузанов Д. В.* Антииудейская полемика в Древней Руси // Социальная мобильность в традиционных обществах: история и современность. Материалы Всеросс. науч. конф. с междунар. участием, посвящ. 90-летию со дня рождения проф. М. М. Мартыновой и 100-летию со дня рождения проф. Б. Г. Плющевского. Ижевск, 20–21 ноября 2012 г. / Сост. и отв. ред. В. В. Пузанов. Ижевск, 2012. С. 77–90.

[4] ПТ. С. 182.

[5] КПП. С. 25.

Бог мстит не только иудеям, но и всем иноверцам, проливающим христианскую кровь. Так, нашествием татар «Богъ хотя погубити и наказати безбожныя сыны Измаиловы Куманы, яко да отмьстять кровь хрестьяньску»[1]. Не забывает Бог и о мести за отдельных мучеников. В Лаврентьевской летописи описывается казнь булгар за убийство мученика Авраамия: «...и створи Богъ милость вскорѣ за кровь его: погорѣ оу него болшая половина города Великаго. А потом оставшая часть загарашется днемъ дважды и триждыи такоже и быс по мьного дни мало остася города. А все погорѣ, и товара погорѣ множество бещислено за кровь мученика Христова»[2].

Сам характер наказания в отношении евреев — изгнание с родной земли — воспринимался язычниками (да и вообще средневековыми людьми) как наивысшая кара. Согласно древнерусскому праву, человек, оторванный от родной земли, по своему положению приближался к рабам. Поэтому люди, не относящиеся к коренному населению, искали покровительства у князя (при князе находилось множество людей, потерявших связь со своей малой родиной [изгои]. Покровительства у князя, надо полагать, искали и евреи). Но это означало и потерю самостоятельности, и что еще страшнее — сохранение данного статуса после смерти (в соответствии с языческими представлениями)[3]. Презрительное отношение к безземельному положению евреев, видимо, было широко распространено в средневековой Европе. Согласно сообщению Иегуды Галеви, царь хазар, выбирая новую религию, первоначально не хотел даже обращаться к евреям, так как «из-за жалкого своего положения они забыли о прошлом, а унижения и нищета не позволяют им возвыситься нравственно»[4].

Еще одним объяснением трагической гибели христианского Бога являлась воспринятая у греческой книжности традиция сопоставления различных персонажей, один из которых, являясь ранее на вершине славы, падал вниз, а другой был поругаем и вознесся: «Слово о законе

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 446. Аналогичные сообщения см. в НПЛ: ПСРЛ. Т. 3. С. 62, 264.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452–453.

[3] Поэтому, даже в случае прозелитичности иудаизма, восточные славяне вряд ли восприняли бы его, невзирая на широкую популярность Ветхого Завета в образованной среде.

[4] *Рабби Иегуда Галеви.* Кузари. С. 38.

и благодати» целиком построено на данном противопоставлении[1]; широко применяется оно и в Толковой Палее[2]. То, что это восприятие не было механическим, свидетельствует чисто русская параллель: Владимир, который был «невѣголосъ» (язычник, несведущий истины) и спасся, противопоставляется Соломону, который был мудр и погиб[3].

Речь философа раскрывает не только негативное отношение славян к христианскому миролюбию. Мусульман философ сравнивает с жителями Содома и Гоморры, а также указывает на их нечистоплотность: «слышахомъ, яко приходили суть Болгаре, оучаще тя прияти вѣру свою. Ихъ же вѣра оскверняеть небо и землю, иже суть прокляти паче всѣх человекъ, оуподоблешеся Содому и Гоморру... си бо омывають оходы своя в ротъ вливають, и по брадѣ мажются, поминають Бохмита. Тако же и жены ихъ творять ту же скверну и ино пуще: от совкупленья мужьска и женьска вкушають. Си слышавъ Володимеръ, блюну на землю рекъ: "Нечисто есть дело"»[4].

Явная клевета на исламскую религию смутила некоторых исследователей. Так, В. В. Долгов, описывая этот отрывок, сухо констатировал: «...ислам в летописном повествовании о выборе религии Владимиром изображен очень искаженно и отталкивающе»[5]. Не посчитал он необходимым подвергнуть анализу и реакцию Владимира на подобное описание исламских обычаев; она, по словам В. В. Долгова, была «естественной»[6]. Л. С. Клейн вовсе счел «смешанное подмывание» намеренной путаницей[7] Фразу «от совкупленьиа мужьска и женьска вкушають» исследователь перевел как «"вкушают" сперму»[8]. Л. С. Клейн сопоставляет летописный рассказ со «Словом об идолах», где описан подобный случай, отнесенный уже к славянам[9] В достоверности славянской антиязыческой проповеди (по сравнению с данными летописи) исследователь не сомневается, — ведь она осуждает соотечественников, а не булгар-мусульман. Из сопоставления двух

[1] Слово о законе и благодати... С. 26–52.
[2] ПТ. С. 134, 184–185, 189–190, 223–226, 358, и др.
[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 67–68.
[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 86; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 73–74.
[5] *Долгов В. В.* Быт и нравы... С. 299.
[6] Там же. С. 300.
[7] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 371.
[8] Там же.
[9] Там же. С. 371–374.

текстов он делает поспешный вывод, согласно которому летописный эпизод отражал не столько исламские реалии, сколько славянскую языческую практику[1]. Подобное предположение, задолго до Л. С. Клейна, высказывал А. Н. Афанасьев[2]. Не ссылаясь на дореволюционного исследователя, Клейн дополнил его аргументацию фольклорными данными (со ссылкой на Н. М. Гальковского) и археологическим материалом (находки фаллических идолов небольших размеров). Однако Н. М. Гальковский говорил об обычае пить сперму весьма неопределенно: «По крайней мере, нам передавали (кто? — *Д. П.*), что в прежние годы, не особенно давно, на свадьбах, молодым... давали выпить стакан воды с мужским семенем»[3]. Археологические же данные, приводимые Л. С. Клейном, при сопоставлении с текстом другого поучения («Слово некоего христолюбца») могут свидетельствовать лишь о том, что славяне смешивали с водой не сперму, а клали в нее фаллический идол (см. рис. 1): «срамоту моужьскоую и въкрадывающе въ вѣдра и въ чашѣ, пьють и, *вынемьше* (курсив мой. — *Д. П.*), осморкывають и облизывают и цѣлоують»[4]. Слово «срамота» переводится как «половой орган», а не «сперма»[5]

Различные редакции «Слова об идолах» упоминают о поклонении «малакии» (мастурбации, сперме), но не уточняют, каким образом оно происходит[6]. Поздняя редакция Слова содержит сведения о поглощении эякулята болгарами, но в той же редакции болгары упоминаются в одном ряду с мусульманскими народами (т. е. речь явно идет о болгарах волжских, булгарах), которые творят то же, что описывает ПВЛ: «того ради сороцини мыютъ ходъ, и *болгаре* (курсив мой. — *Д. П.*) и търкмени и комли и олико ихъ есть въ вѣрѣ тои и омытье то въливають в ртъ»[7]. Поэтому следует принять точку зрения некоторых исследователей, согласно которой описание странного обычая булгар в «Слове об идолах» — это заимствование с последующей переработкой и

[1] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 371.

[2] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 226.

[3] *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 2. С. 40.

[4] Слово некоего христолюбца. С. 375.

[5] СлРЯ XI–XVII вв. / Гл. ред. В. Б. Крысько. Вып. 27 (Спасъ — Старицынъ). М., 2006. С. 122.

[6] Слово о томъ, како погани сущее языци кланялися идоломъ. С. 380–386.

[7] Там же. С. 385.

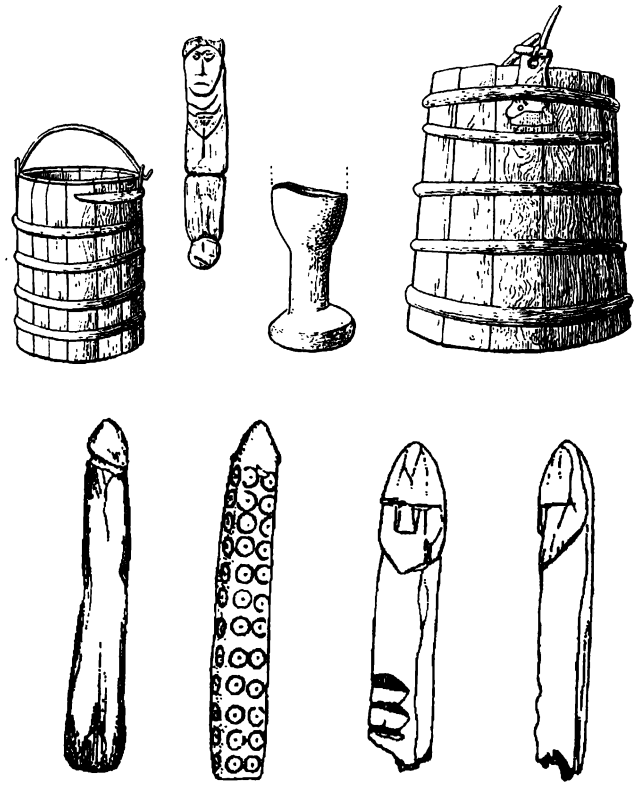


Рис. 1. Вверху: предметы свадебного фаллического культа (Польша, XII в.). Внизу: фаллические фигуры из Старой Руссы (слой XI в.), Волина (Польша), Стрмена (Болгария)

искажением сюжета из Речи философа или похожего источника[1]. Нужно сказать, что в летописи нет ни одного термина, который можно было бы интерпретировать как семенную жидкость. В поздней редакции «Слова об идолах» она упоминается как «отъ сромныхъ оудъ истекшюю скверну»[2]. В ПВЛ, напротив, нет никакого указания на предмет «трапезы». Во всех этнографических примерах (к слову, неславянского

[1] *Буланина Т. В.* Слово святого Григория изобретено в толцех//СКиКДР. Вып. 1. С. 437.

[2] Слово о томъ, како погани сущее языци кланялися идоломъ. С. 385.

происхождения) употребления спермы, приведенных Л. С. Клейном, нет ни одного, когда бы эякулят добывался при посредничестве женщины[1]

Думается, ответ на причины появления «мусульманского» летописного сюжета содержится в Толковой Палее. На параллели между летописной «Речью философа» и Толковой Палеей неоднократно указывали историки, и большинство исследователей считает, что эти произведения восходят к одному источнику[2]. Однако в части осуждения мусульман Палея более конкретна: «оставляють подружья своя и сами ся оубо содомъскы смѣшають, того ради чистять свои оходы паче лица и сердца»[3]. Явная связь с летописью прослеживается в другой строчке Палеи: «мужь съ мужи лежюче, оходы свои подъмывающе и по главѣ своеи и по бородѣ тѣмь на ся взливающе»[4] (см. табл. 1).

Таблица 1

Сопоставление текстов ПВЛ, «Слова об идолах» и Толковой Палеи

ПВЛ	Палея Толковая	«Слово об идолах»
«си бо омывають оходы своя в ротъ вливають и по брадѣ мажются поминають Бохмита. Такоже и жены ихъ творять ту же скверну и ино пуще: от совкупленья мужьска и женьска вкушають. Си слышавъ Володимеръ, блюну на землю рекъ: "Нечисто есть дѣло"»[5].	«оставляють подружья своя и сами ся оубо содомъскы смѣшають, того ради чистять свои оходы паче лица и сердца[6]... ...мужь съ мужи лежюче, оходы свои подъмывающе и по главѣ своеи и по бородѣ тѣмь на ся взливающе»[7]	«жьрца Маомеда и Бахмита проклятаго яко не лѣпымъ проходомъ проиде, рожаяся, но смердящим того ради и богомъ его нарекоша того ради сороцини мыютъ оходъ, и болгаре, и търкмени и комли и олико ихъ есть въ вѣрѣ тои и омытье то въливають въ ръть»[8].

[1] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 376–378.
[2] *Творогов О. В.* Палея Толковая. С. 287.
[3] ПТ. С. 65.
[4] Там же. С. 182.
[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 86.
[6] ПТ. С. 65.
[7] Там же. С. 182.
[8] Слово о томъ, како погани сущее языци кланялися идоломъ. С. 385.

Разгадка этих описаний лежит в плоскости особенностей восприятия представителей других культурных традиций. В странах Востока, в условиях жаркого климата, особое внимание к личной гигиене жизненно необходимо[1] Но оно же может показаться странным для жителей Севера. Чужие обычаи сквозь призму другого мировоззрения могли искажаться и порождать поразительные легенды. Поэтому причины, как думается, следует искать в преломлении особенностей исламской культуры через представления других народов. Летописные свидетельства и Палея подробно описали те места, которые подвергаются воздействию воды: это «оходы», борода, вероятно, половые органы, голова, рот. Всем этим частям тела в исламе отводится особое место при ритуальном омовении. Вряд ли это простое совпадение. При этом перед полным омовением тщательно очищаются руки и «запретные места», затем моется лицо, а потом тело («чистять свои оходы паче лица и сердца»[2]). С этой точки зрения, раскрывается и само словосочетание «от совкупленья мужьска и женьска». Речь может идти не о непосредственном употреблении эякулята, а обычае мыть половые органы, а затем полоскать рот после полового акта. Видимо, порядок принятия водных процедур был необычайно важен для книжника. Вода, являвшаяся священной у многих народов, при соприкосновении с выделениями из половых органов могла становиться осквернённой. Теперь это вода уже была сопричастна с вредоносным влиянием. Л. С. Клейн привел примеры сопоставления спермы с живительной силой у народов мира[3]. Кровь олицетворяла эту же силу, но при невольном ее выделении из женщины (при менструации, рождении ребенка) она означала потерю этой силы, «скверну»[4]. Поэтому упоминание книжником о мужском и женском половом контакте вряд ли было завуалированным обозначением спермы.

Не стоит полностью доверять и «Слову об идолах». Так же как и автор Палеи, автор Слова не понимает причины бережного омывания

[1] Ибн Фадлана удивляет нечистоплотность тюркских народов. При этом он перечисляет те области тела, которым, надо полагать, следует уделять большее внимание: «Они не очищаются ни от экскрементов, ни от урины, и не омываются от половой нечистоты и не совершают ничего подобного» (Книга Ибн Фадлана. С. 126).

[2] ПТ. С. 65.

[3] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 375–378.

[4] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 531.

заднего прохода, но объясняет он этот обычай выдуманной легендой о том, что Мухаммед родился через анальное отверстие[1] Отсюда, по его мнению, и происходит обычай вливать воду, в которой были омыты «оходы», в рот. Дальше — больше: через этот обычай, согласно Слову, эллины (греки-язычники), египтяне, римляне, а затем и славяне научились творить своим богам требы (праздники). Если следовать логике Л. С. Клейна, согласно которой славянский проповедник не мог наводить напраслину на своих соотечественников, то за древний славянский обряд следовало бы принять не только поглощение спермы, но и питие грязной воды. В то же время, вряд ли было целесообразно в проповеди против языческих празднеств (где обычаи различных народов тесно переплетены и намеренно запутаны) доказывать непристойность тех или иных религиозных представлений примерами из таких обрядов, которые для паствы являлись привычными и непредосудительными. Не случаен тот факт, что красочно описанный греческим философом обряд Владимир осуждает, хотя во время разговора с представителями иностранных посольств князь ведет себя еще как язычник. Ему импонируют идеи многоженства и блуда. При этом летописцу нет надобности «осветлять» Владимира, так как чем разительней будет контраст между дохристианской и христианской сущностями князя, тем большей окажется цена его духовного подвига[2]. Поэтому осуждение Владимиром исламских обычаев (по версии философа) действительно отражает специфику национальной культуры восточных славян (тем более что в византийской литературе осуждение в нечистоплотности — очень редко встречающийся аргумент против ислама[3]).

Однако философ обвиняет мусульман не только в нечистоплотности, но и сексуальной развязности — гомосексуализме. Что же могло породить ассоциации с Содомом и Гоморрой? Женщины в исламе — слишком закрытая категория. В гаремную часть дома нельзя заходить никому, кроме евнухов и хозяина. Эти предосторожности, как и ношение прикрывающей почти все тело одежды, не могли не

[1] См. выше табл. 1.

[2] На таком контрасте (Владимир-язычник — Владимир-христианин) и основывали свои построения древнерусские книжники (см.: Память и похвала князю русскому Владимиру. С. 316–327; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 75–131).

[3] Достаточно сравнить оригинальные ПВЛ и Толковую Палею с переводным Житием Кирилла, чтобы понять разницу русской и византийской традиций полемики с другими религиями (см.: Житие Константина-Кирилла. С. 22–65).

навлечь соответствующие подозрения. Показательно сообщение Ибн Фадлана. Когда женщина из гузов задрала подол, вызвав смущение правоверных, «тогда муж ее засмеялся и сказал переводчику: "Скажи им: она открывает это в вашем присутствии, и вы видите его, а она охраняет его так, что к нему нет доступа. Это лучше, чем если бы она его закрывала и [вместе с тем] предоставляла пользоваться им" Они [гузы] не знают блуда»[1]. Таким образом, представления об особой сексуальности приверженцев ислама могли быть космополитичными. Кроме того, обвинение в содомии мусульман находит в «Речи философа» эсхатологическое объяснение: «оуподоблешеся Содому и Гомору, на неже пусти Господь каменье горюще, и потопи я и погрязоша яко и сихъ ожидаеть день погибели их, егда придеть Богъ судитъ земли, и погубять вся творящая безаконья, и скверны дѣюящия»[2]. Обострять подобное восприятие могло подробно описанное в Апокалипсисе положение Вавилона, который принадлежал во времена написания летописи мусульманам (*Откр.* 18, 1–24). Эсхатологические параллели усиливало восприятие мусульман как сынов Измаила, играющих не последнюю роль во время ожидаемого христианами конца света[3]. Представления о мусульманском гомосексуализме мог подогревать обычай в средневековом исламе, согласно которому сексуальный контакт с безбородым юношей не приравнивался к содомии[4].

Таким образом, сюжет, связанный с иностранными посольствами к князю Владимиру, содержит в себе множество этноконфессиональных стереотипов. В первую очередь, в отношении мусульман и иудеев. Жестких сентенций по отношению к христианам западной обрядности летописец не допускает. Возможно, это объясняется тем, что сюжет, связанный с посольствами, был написан в период, когда негативного отношения к будущим католикам на Руси еще не сформировалось[5]

На описанных сюжетах «выбор веры» в летописи не заканчивается. В 987 г. Владимир созывает вече, на котором было решено отправить

[1] Книга Ибн Фадлана. С. 126.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 86.

[3] Только так можно объяснить, почему в Толковой Палее Мухаммед называется «рабом иудеев» (ПТ. С. 183).

[4] Ибн Фадлан удивлялся жестоким наказаниям у гузов за педофилию: «Поступок педерастии [считается] у них очень важным [преступлением]» (Книга Ибн Фадлана. С. 127).

[5] См.: *Долгов В. В.* Быт и нравы... С. 300–301.

ответные посольства для «испытания» вер[1] Русские послы отправились ко всем тем народам, которые прислали своих послов в Киев, не посетив только хазар. Иудаизм, и это главное, был отвергнут и князем, и книжником в принципе, как религия отверженного Господом народа. Да и Хазарский каганат к этому времени уже канул в Лету. Само иудейское посольство, будто бы прибывшее в Киев, вероятнее всего, явилось из Крыма[2], если вовсе не стало плодом выдумки книжника. Правда, Л. Н. Гумилев выдвигал предположение, что текст летописи отразил реальную попытку хазарских иудеев захватить власть в Киеве, подобно тому как они это сделали в Итиле[3]. Последнее развитие событий, однако, маловероятно. В самой Хазарии иудейских общин было не так уж много. Не много было евреев и в Киеве. Как свидетельствует «Киевское письмо», в X в. еврейская община Киева не смогла собрать даже 100 монет на спасение своего члена от долгового рабства. За целый год киевские евреи собрали только 60 дирхемов, и на эту сумму можно было купить лишь 6 овец или 6 свиней[4]. За оставшимися 40 дирхемами община послала своего члена, Иакова, не в хазарские города, а вдоль пути «из варяг в греки», и там в поисках средств посланник достиг столицы Египта[5] Такая «могущественная» сила вряд ли могла серьезно претендовать на власть в Киеве. Зато проповедь иудея в летописи противопоставляется проповеди грека. Именно евреи, согласно летописи, задают тот вопрос, который, как мы выяснили выше, столь волновал древнерусское население, и как бы случайно дают повод философу на него ответить. Противопоставление хазарского и греческого посольств вряд ли отражает реальные религиозные споры. Скорее, оно подчеркивало различие религии Ветхого и Нового

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 106–107; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 93–94. О том, что решение об отправке посольств для «испытания вер» принималось на вече, неоднократно писали исследователи (см., напр.: *Фроянов И. Я.* Лекции по русской истории. Киевская Русь. СПб., 2015. С. 210).

[2] А. Архипов, правда, предположил, что речь шла о киевских или тмутараканских евреях (*Архипов А.* К изучению сюжета о выборе веры. «Повесть временных лет» и «еврейско-хазарская переписка» //Jews & Slaws/Ed. by W. Moskovich, S. Shvarszband, A. Alekseev. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. V 1. C. 25).

[3] *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. С. 252.

[4] См. подробнее: *Пузанов В. В.* Древнерусская государственность... С. 218.

[5] Там же.

Заветов и этим подтверждало осознанность выбора древнерусского населения. Во всяком случае, на вече было решено испытать две религии: христианство греческого и римского образцов, а также ислам.

Итак, в 987 г. русские послы отправляются в Волжскую Булгарию, Византию и Германию. Какое впечатление они вынесли от лицезрения религиозных обрядов?

Русские послы с отвращением отвергают ислам, в первую очередь, из-за его обрядовой и бытовой стороны: «смотрихомъ како ся покланяють въ храме рекше в ропати, стояще бес пояса; поклонився сѣдеть, и глядить сѣмо и онамо, яко бѣшенъ, и нѣ веселья в них, но печаль и смрадъ великъ»[1]. Как верно отметил В. В. Долгов, отсутствие поясов, согласно символике русского костюма, означает распущенность[2]. Кроме того, отсутствие пояса могло означать выключенность из социальной и культурной сфер. Ношение пояса обозначало принадлежность человека к миру живых, его связь с определенным родом[3]. Выбор же между верой «немецкой» и верой «греческой» послы делают в пользу последней, прежде всего, из-за внешней красоты обряда: «и придохомъ в Нѣмци, и видѣхомъ въ храмѣх многи службы творяща, а красоты не видѣхомъ никоеяже»[4]. Если ислам мог принести на Русь только «скверну», иудаизм — отвержение и потерю самого главного, т. е. родной земли, то христианство по католическому образцу не принесло бы Руси ничего. Ибо *земля их*, как и *земля наша*. Зато Византия многое могла дать новому народу. Великая империя была тогда мощнейшим государством Европы. Чисто внешний фактор — культурное богатство Византии — играл огромную роль. Следующими восторженными словами описывают русские послы богослужение в Греции: «и не свѣмы, на небѣ ли есмы были, ли на земли: нѣсть бо на земли такаго вида, ли красоты такоя, и не дооумѣемъ бо сказати; токмо то вемы, яко онъдѣ Богъ с человеки пребываеть, и есть служба их паче всѣхъ странъ»[5]

Перенятие греческих символов, замена имени императора именами князей в литургии, копирование греческой монетной системы[6] — всё

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 94.

[2] *Долгов В. В.* Быт и нравы... С. 300.

[3] *Левкиевская Е. Е.* Пояс//Сл. Др. Т. 4. С. 230.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 94.

[5] Там же.

[6] *Cherniavsky M.* Khan or Basileus: An Aspect of Russian Mediaeval Political Theory//Journal of the History of Ideas. N 20. 1959. P. 459–476.

это говорит о том, что Русь стремилась к Византии как к некоему идеалу. Так как в древности культурную, политическую и социальную стороны человеческой жизни не различали, то политическая мощь и богатство Империи в сознании древнерусского населения свидетельствовали о силе христианской религии греческого образца. Получив хрупкое господство над многочисленными разрозненными племенными образованиями, поляне грезили о едином мощном политическом образовании с центром в Киеве. Образовании, равном по величию, славе и красоте Византии.

§ 3. Особенности формирования единой картины мира региона

Процессы политогенеза всегда происходят на фоне сложной этнокультурной ситуации. Нередко катализатором образования государственности служит завоевание. Чтобы племя перестало быть таковым, необходимо крушение прежних родовых отношений, а это происходит всего успешнее там, где единой родоплеменной системы уже не существует. Однако Восточная Европа отличалась этнокультурным разнообразием еще до возникновения здесь первых государств.

Сухопутный мост между Европой и Азией, единственный в своем роде (Балканы отделены от Анатолии проливами), всегда был ареной активных этнических процессов. Здесь, возможно, происходило формирование протоиндоевропейской[1] и протоуральской[2] этно-культурных общностей. Сюда во время Великого переселения народов активно

[1] Широко распространена в современной России и за рубежом гипотеза о возникновении индоевропейской общности в степях Северного Причерноморья (см., напр.: *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы / Пер. с англ. М. С. Неклюдовой. Науч. ред. О. О. Чугай. М., 2006. С. 435).

[2] Точнее, по мнению некоторых исследователей, ареал расселения протоуральцев включал в себя западную часть Уральского региона (см.: *Фодор И.* Прародина финно-угров и их древняя история // Сородичи по языку / Глав. ред. Д. Нановски. Будапешт, 2000. С. 23). Существует альтернативная точка зрения, согласно которой западная часть протоуральского ареала достигала Уральских гор, а на востоке и западе от горного хребта шел процесс формирования уже протофинно-угорской общности (см.: *Напольских В.* Предыстория народов уральской языковой семьи // История татар. Т. 1. С. 198–199).

вторгаются тюркские племена из Азии, а германские (готы, вандалы) — из Европы.

К изучаемому нами периоду этнокультурная ситуация в регионе принимает примерно следующий вид: господство финно-угорских и самодийских племен на севере, балтов и финно-угров в Прибалтике. Славяне селились на территории от Карпат на юго-западе до Окско-Волжского междуречья и Белоозера на северо-востоке и Новгорода на северо-западе. В Поволжье смешение тюркских племен с именьковцами, финно-уграми и иранцами приводит к формированию Волжской Булгарии. На юге Восточной Европы, на территории Северного Причерноморья, к тому времени уже прочно утвердилось преобладание тюрко-язычных народов с незначительным иранским вкраплением. Однако, принимая данную схему, следует иметь в виду, что она сильно упрощена. Судьбы народов Восточной Европы были тесно сплетены между собой уже в те времена. Расселение восточных славян, например, не ограничивалось территорией Древней Руси. Так, достаточно много славян жило на территории Хазарского каганата[1]. Проживали славяне и на территории Волжской Булгарии[2]. Финно-угры селились в основном в северных областях Древней Руси, Волжской Булгарии и Прибалтики, однако есть свидетельства, что какая-то часть представителей данной этноязыковой группы жила в Киеве[3] Норманны, основавшие древнерусскую княжескую династию, по мнению Е. А. Мельниковой и В. Я. Петрухина, были связаны тесными отношениями с эстами[4].

Таким образом, уже в то время складывались благоприятные условия для симбиоза финно-угорских, славянских и тюркских этнокультурных представлений. Взаимодействие актуализировали процессы интеграции Восточной Европы в *мир-экономику* и связанное с этим формирование государств[5]. С мировой торговлей во многом был связан

---

[1] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 138.

[2] *Хузин Ф.* Население//История татар. Т. 2. С. 138.

[3] *Третьяков П. Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970. С. 8.

[4] *Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* Русь и чудь. К проблеме этнокультурных контактов Восточной Европы и Балтийского региона в I тысячелетии н. э.//Балто-славянские исследования 1988–1996/Отв. ред. Т. М. Судник, Е. А. Хелимский. М., 1997 С. 49.

[5] О взаимосвязи включения общества в мировую экономику и процессах политогенеза см.: *Amin S.* Global History... P. 37.

расцвет Хазарского каганата. В то же время, устойчивые связи севера Восточной Европы с остальным миром устанавливаются благодаря экспансии викингов. Современные исследователи отмечают большую роль контролируемых северными германцами торговых путей в формировании государственности некоторых регионов Европы[1]. При этом в Восточной Европе главенствующая роль варягов в процессах политогенеза признается не только в отношении Древнерусского государства (которое образовалось во многом благодаря норманнскому завоеванию[2]), но и Волжской Булгарии[3].

Искусные воины и купцы, викинги, вероятно, были тем звеном, которое соединяло народы Восточной Европы с рынками Востока и Византии. Кроме того, норманны несли с собой более развитую политическую культуру и идеологию. Северные германцы оказали прямое влияние на культуру и язык некоторых финно-угорских, славянских и тюркских народов[4].

Деятельность северных германцев как торговцев и завоевателей, безусловно, способствовала разрушению прежних родо-племенных связей. Однако, несмотря на более развитую политическую культуру, норманны не могли принести в регион подходящую для государственного строительства картину мира. В ней северные германцы нуждались сами. Кроме того, согласно верованиям норманнов, их родные боги не имели силы за пределами Скандинавии[5]. Но не это было главным. Культура северных германцев, так же как культура автохтонных восточноевропейских народов, несла на себе глубокую печать родоплеменных отношений. Объединив под своей властью восточнославянские и некоторые финно-угорские племена, русы копировали государственную

[1] *Измайлов И.* Образование Булгарского государства//История татар. Т. 2. С. 127

[2] *Пузанов В. В.* Древнерусская государственность... С. 240.

[3] *Измайлов И.* Образование Булгарского государства. С. 127.

[4] *Мелитинский Е. М.* Тор//МНМ. Т. 2. Л–Я. М., 2000. С. 519; *Айхенвальд А. Ю.* Таара//Там же. С. 485; *Туюнен С. В.* К вопросу о прародине огня в карело-финских заговорах//Фольклористика Карелии. 1995. Вып. 9. С. 111–112; *Салмин А. К.* Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 387; *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи... С. 88.

[5] *Гуревич А.* Избранные труды. Т. 1. Древние германцы. Викинги. М.; СПб., 1999. С. 175.

символику Хазарского каганата[1], что свидетельствует о недостаточной зрелости собственно варяжской политической культуры, с одной стороны, и соперничестве Руси и Хазарии — с другой[2].

То обстоятельство, что основная борьба за гегемонию в Восточной Европе первоначально шла между Русью и Хазарским каганатом[3], имеет важное значение. Значит, уже в рассматриваемый период регион стремился к определенному политическому единству.

Как утверждает С. Амин, в докапиталистическую эпоху централизация власти выражается через государственную религию[4]. Однако страны периферийного развития в подобной системе характеризуются «эмбриональным характером государства»[5] Такое политическое образование слабо централизовано и легко распадается под действием местных элит. Эту закономерность в полной мере продемонстрировала Восточная Европа. Хазарский каганат, в конечном счете, распался, не выдержав ударов Святослава, огузов и внутренних трибалистских тенденций[6]. Русь раздирал на части все тот же сепаратизм. И после неудачной языческой реформы князь Владимир вынужден был, подобно хазарскому царю, столкнуться с ситуацией выбора веры[7], что, впрочем, не спасло государство от политической раздробленности.

Мировая экономика, актуализируя в регионе проблемы государственного строительства, несла вместе с собой идеологию новых отношений. По сравнению с Византией, мусульманским Востоком и даже некоторыми странами Запада, Восточная Европа не знала ситуации смены эллинистической культуры авраамической. Региону не было надобности проходить заново долгую историю процессов политической интеграции, чтобы прийти к наиболее совершенной на тот момент государственной идеологии. Эллинизм проникал сюда вместе с авраамизмом.

---

[1] См., напр.: *Соболева Н. А.* Очерки истории российской символики: от тамги до символов государственного суверенитета. М., 2006. С. 15–79.

[2] *Петрухин В.* Хазарский каганат... С. 310.

[3] Там же. С. 308–312.

[4] *Amin S.* Global History... P. 31.

[5] Ibid.

[6] *Петрухин В.* Хазарский каганат... С. 312.

[7] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 228–229; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 72–74; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 87–89.

Изменения затрагивали и социальную сферу. Работы современных исследователей социально-политического устройства Волжской Булгарии А. Нигомаева и Ф. Хузина[1] позволяют говорить о том, что Русь и Волжская Булгария находились примерно на одном уровне развития, и господствующие социально-экономические отношения обеих держав были схожими[2]. Во многом совпадало и политическое устройство: аналогом древнерусского веча был булгарский джиен[3] Так же как и на Руси, большую роль в войске волжских булгар, вплоть до татаро-монгольского нашествия, играло ополчение[4]. То, что Русь и Волжская Булгария развивались примерно одинаковыми темпами, не должно вызывать удивления. Оба политических образования признают в X в. идеологию авраамизма, а значит, процессы социо- и политогенеза у них протекают примерно с одной скоростью.

Есть и иные, мировоззренческие мотивы для того, чтобы рассматривать территорию Восточной Европы IX–XIII вв. как особый регион. Уникальность его состоит в том, что, с одной стороны, эта территория в период раннего Средневековья находилась в области пересечения интересов мировых конфессий. С другой — регион располагался на достаточном удалении от мировых империй, так что те не могли на практике существенно влиять на происходившие в нем процессы. Когда Алмуш спрашивает Ибн Фадлана, смог бы халиф при помощи своего войска одолеть его, арабский путешественник отвечает отрицательно, — подобной задаче помешали бы территории, находящиеся между странами[5]

Все три авраамические конфессии в Восточной Европе успели попробовать себя в качестве государственной религии. Здесь были свои христиане (Древняя Русь), свои мусульмане (Волжская Булгария) и свои иудеи (наследие Хазарского каганата). В этом плане регион впол-

[1] Конкретные интерпретации фактов данными исследователями (например, характеристика булгарского социально-экономического строя до конца XII в. как государственный феодализм, а с конца XII в. — развитой феодализм) весьма спорны. Однако данные интерпретации не мешают раскрытию конкретных явлений социально-экономической жизни.

[2] *Нигамаев А., Хузин Ф.* Социально-политическое устройство. Общественные отношения // История татар. Т. 2. С. 144.

[3] Там же. С. 145.

[4] Там же.

[5] Книга Ибн Фадлана. С. 134.

не самостоятельно был способен дублировать трехчастную структуру *Метацивилизации*. Для древнерусского книжника, мусульмане — это, прежде всего, булгары, а иудеи — хазары.

Конечно, как и при любом *переносе реальности*, вновь формирующаяся государственность попадала в зависимость от зарубежной литературной традиции. Однако перевод с греческого на Руси, например, имел весьма скромный размах. А. А. Алексеев объясняет этот казус географической удаленностью «Руси от византийских и европейских культурных центров», что затрудняло саму «подготовку переводчиков»[1]. Но, помимо географического фактора, на данную закономерность влияло и то, что необходимые для устройства церковной жизни сочинения уже были переведены на близкий к древнерусскому древнеболгарский язык. Древнеболгарский (старославянский) становится церковным языком Руси. При этом из византийских сочинений и болгарские, и древнерусские переводчики отдавали предпочтение произведениям писателей II–VI вв., а не современников[2], т. е. переводились наиболее значимые, авторитетные и древние труды[3]. Таким образом, Русь попадала в зависимость, в первую очередь, от болгарской, святоотеческой и собственной оригинальной литературы. Схожие проблемы должны были существовать и в Волжской Булгарии, в которой официальная традиция возводила корни своего религиозного обращения к деятельности проповедников Средней Азии и Бухары[4].

В то же время, есть определенные основания предполагать, что религиозными произведениями могли «обмениваться» и представители разных конфессий Восточной Европы. Ранее уже отмечалось, что некоторые иудейские апокрифы, распространенные в Древней Руси, по крайней мере, с XIII в., возможно, были переведены на славянский непосредственно с иврита[5]. В настоящий момент достоверные еврейско-

---

[1] *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи до XV в. //Jews & Slaws. Vol. 1. С. 45.

[2] *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987 С. 219.

[3] *Абрамов А. И.* «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского — «Гексамерон» славянской философской культуры //Философские и богословские идеи... С. 366–368.

[4] *Измайлов И.* Ислам и мусульманская культура... С. 551.

[5] *Orlov A.* Selected Studies... P. 9. См. также выше: Ч. 1, гл. 2 наст. изд.

славянские переводы датируются XV–XVI вв[1]. По мнению А. А. Алексеева, такие переводы существовали и в домонгольской Руси[2]. Особый интерес представляет цитирование мидрашей и еврейских псевдоэпиграфов в ранних антииудейских древнерусских памятниках («Речь философа», «Палея Толковая»)[3].

Схожие социально-политические, экономические, экологические и геополитические условия должны были благоприятствовать формированию относительно единой картины мира в средневековом восточноевропейском регионе. С проникновением авраамизма здесь, помимо всего прочего, становятся популярными общие для авраамических религий конструкты единого Бога, греха и воздаяния, конца света и т. п. Эти концепции должны были вступить в противоборство, в первую очередь, с многочисленными традиционными верованиями различных народов Восточной Европы, которые и создавали главную ирреальность. Нельзя сказать, чтобы это был равноправный соперник, так как сформированные в недрах развитой письменности теории противостояли устной традиции.

В то же время, новообращенные вынуждены были черпать ответы на вопросы, объяснение которых не давала официальная догматика, в своей собственной культуре, либо в апокрифической литературе. Однако большинство населения, вероятно, исповедовало веру формально. Оставались и открытые язычники. Такой исторический контекст мы должны учитывать при анализе представлений о религиозном значении природных явлений в представлениях народов Восточной Европы IX–XIII вв.

[1] *Алексеев А. А.* Русско-еврейские литературные связи... С. 46–47

[2] Там же. С. 44–75.

[3] *Петрухин В.* К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и «улыбка Чеширского кота» //Ab Imperio. 4. 2003. С. 657.

Глава 2

Социализация природы: природные явления во власти сакральных сил

§ 1. Граница нормального: естественное и сверхъестественное (вместо введения к главе 1)

Наблюдение за природными циклами издавна способствовало формированию представления о естественном и природном как о повторяющихся процессах, живущих по своим законам. Это относится, в первую очередь, к явлениям, с которыми человек сталкивается в повседневной реальности. Едва ли кого-то удивит дождь в мае или снег в январе. Однако есть такие природные явления, периодичность которых фиксируется только при длительной традиции наблюдения за ними. Такая традиция формируется только в развитых центрах средневековой культуры, — центрах, которые на тот момент во многом наследуют протонаучные знания предшествовавшей Средневековью эпохи.

Вместе с проникновением авраамических религий на территорию Восточной Европы распространяются сведения эллинистической науки[1]. Уровень развития светской философии в Западной и Восточной Европе в рассматриваемый период был значительно ниже, чем в Византии и на территориях халифата[2]. Научные знания, в целом, сохраняли периферийный характер.

Развитые страны, вероятно, не спешили передавать философское наследие эллинизма северным «варварам». Обладание дополнительными знаниями давало многие преимущества: например, когда переговоры византийцев со «скифами» (как называли византийцы печенегов) зашли в тупик, к императору подошел писец и шепнул на ухо, что сегодня будет солнечное затмение. Тогда император обратился к «ски-

[1] Об эллинистической науке и эллинизме см. выше: Ч. 1, гл. 3, § 2 наст. издания.

[2] *Amin S.* Eurocentrism... P. 138–139.

фам»: «Пусть Бог нам будет судьей; если сегодня на небе появится какое-нибудь знаменье, да будет оно для вас знаком, что я по справедливости отвергаю ваше весьма подозрительное предложение»[1] То, что через несколько часов солнце действительно начало темнеть, крайне озадачило печенегов. Однако для Анны Комниной, подарившей миру эту историю, все было вполне в рамках естественного: «Не прошло и двух часов, как солнечный свет затмился, и весь диск, закрытый луной, стал невидим»[2].

Децентрализованные политические образования в принципе не были заинтересованы в развитии и поддержке протонаучных знаний. С большим успехом в Восточной Европе распространялись апокрифические сочинения, которые хорошо усваивались традиционной культурой.

Тем не менее, эллинизм был характерен для всей авраамической Метацивилизации, труды греческих и восточных ученых были хорошо известны, существовали и собственные попытки развития протонаучных знаний. Объясняя закономерность природных явлений, древнерусские книжники переняли греческую концепцию стихий. Наиболее популярным ее проводником стал Иоанн, экзарх Болгарский. Согласно ему, поведение стихий, их «естество» (подчиненность определенным закономерностям) было установлено Богом во время творения: «И въздухъ, якоже исперва приа естество, тако же е и доселѣ хранить. И солнце же не можеть растопити небесныхъ твердии. И твердь не разлиася водъна бывши преже, но пребывает твердь, якоже еи причастие Творець видѣлъ»[3].

Сложно судить об уровне развития натурфилософии в Волжской Булгарии. Сочинения большинства булгарских ученых не дошли до нашего времени. Определенное развитие, видимо, имела медицина[4] Однако особо актуальны были, вероятно, как и на Руси, толкования священных текстов, в рамках которых могли встречаться и общефилософские суждения[5]

Несмотря на то, что в исследуемый период восточноевропейское общество не только воспринимало природные закономерности, но

[1] *Анна Комнина.* Алексиада. С. 207.

[2] Там же.

[3] ШИБ. С. 306.

[4] *Гараева Н.* Сочинения ученых Волжской Булгарии//История татар. Т. 2. С. 833.

[5] Там же. С. 821.

было приобщено к ограниченному кругу протонаучных знаний, граница между профанным и священным проходила не там, где мы привыкли ее видеть. Иногда в средневековых текстах сверхъестественное действительно противопоставляется естественному, подчиняющемуся законам природы: «Смотри же оубо, како скоро исъше земля чресъ естество! Естество оубо земьнаго лица сухоту приемаеть от солнечныхъ лучь»[1], — пишет автор Толковой Палеи, противопоставляя естественное осушение земли солнцем сверхъестественному в начале сотворения мира (когда солнца еще не было). В то же время, «фетишизм законов»[2] — явление новоевропейской цивилизации. Это для современного человека закон первичен. Закон определяет принципы самоорганизации материи в науке и является фундаментом правового государства. Если византийцы воспринимали назначение императором более мягкого наказания, чем то, что прописано в законе, как акт милосердия, то современный человек счел бы это, скорее всего, проявлением правового нигилизма.

В представлениях населения раннего Средневековья законы издавал человек, а наиболее общие закономерности развития природы и общества определял Бог (или боги, герои, предки). Это обстоятельство в корне меняло отношение к тому, что является естественным. Законы были скорее правилом, которое могли нарушать или, наоборот, в нужное время использовать потусторонние силы[3]. Поэтому не все *естественное* было *профанным*.

Например, Толковая Палея в смене фаз луны обнаруживает свидетельство воскрешения человека во Христе: «Си же оубо есть знамение человѣчьскаго естества: егда оубо родиться луна, бываеть мѣсяць младъ и тонокъ сущь, и все земци бывають зряще на нь нарока и времене служенья. Тако оубо человѣкъ, егда родиться въ миръ, отець его, и мати, и братья, и друзи, и сусѣди радуються о немъ, аще и знаемо имъ есть, яко паки оумрети имать въ мала лѣта. Яко же мѣсяцю растущю и наипаче свѣтлующюся, тако и дѣтьство человѣче растеть до времене, и силъ его прибывающи, яко же лунѣ наполнивающися, тако

[1] ПТ. С. 22.

[2] *Годелье М.* Загадка дара. С. 153.

[3] Это уже в Новое время возникает трансцендентная природа, противостоящая имманентному обществу (см.: *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с франц. Д. Я. Калугина. Науч. ред. О. В. Хархордин. СПб., 2006. С. 98).

и человѣку, ишедшю растеня, и сила его съвершена въ немь; и паки лунѣ оуступающи свѣта, тако и человѣку, прикланяющюся от свершенья, во дьни сила его охудѣваеть по смертный часъ. Но яко лунѣ поражающися, тако и человѣци о Христѣ воскреснуть»[1]. Даже в естественных изменениях фаз луны и взрослении человека книжник находит сакральный смысл. Кроме того, способность «воскресать», приверженность к христианству вводится в «естество», т. е. считается природным свойством человека.

Периферийный характер развития, с одной стороны, и религиозный характер Метацивилизации — с другой, предопределили то, что Восточная Европа так и не преодолела свойственную для язычества социализацию природы. Изменения в окружающей среде по-прежнему приписывались действию специальных духов или обладающих тайными знаниями людей.

§ 2. Боги, ангелы, демоны и джинны как духи природных явлений

Многие природные явления, как верили язычники, происходили из-за того, что на окружающую среду воздействуют сверхъестественные существа. Уровень развития традиционных религий у разных народов Восточной Европы, вероятно, был различным. Так, Г. Ловмянский отрицает наличие политеизма у восточных славян. По мнению исследователя, у славян господствовала *полидоксия* с ее высшим элементом — *прототеизмом*, унаследованным славянами от индоевропейской эпохи (культ неба-Сварога). Политеистические тенденции на территории Древней Руси, по версии Г. Ловмянского, возникают уже в период контактов с христианством[2]. Все же большинство исследователей полагает, что до принятия христианства древнерусским населением их религией был уже достаточно развитый политеизм[3]

---

[1] ПТ. С. 31.

[2] *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок (VI–XII вв.) / Пер. с польск. М. В. Ковальковой. СПб., 2003. С. 319–321.

[3] См., напр.: *Толстой Н. И.* Язычество древних славян. С. 146; *Осипова О. С.* Двоеверная традиция как проявление архетипа (на материалах церковных обличений) // Философские и богословские идеи... С. 49–55; *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 49–55, и др.

К политеизму, или полидемонизму, обычно сводят представления и других этносов Восточной Европы. Средневековые письменные источники не богаты информацией о языческих верованиях. Больше информации сохранилось в позднем фольклоре, которая, правда, не всегда сопоставима с собственно средневековыми нарративами. Так, Генрих Ливонский упоминает верховного бога эстов Таару (в хронике упоминается Тарапита, однако Генрих, вероятно, интерпретировал обращение к нему как к имени бога)[1]. В то же время, для поздней мифологии эстонцев свойственно поклонение Уку[2].

В традиционных религиозных воззрениях многие предметы сливались с духами, которые ими управляли. И. Я. Фроянов отметил, что во время свержения идола Перуна в Киеве деревянную статую 12 мужей били железными прутьями так, как будто она была живая. В этом ритуале исследователь увидел своеобразный языческий суд[3]. В. Я. Петрухин нашел книжные (греческие) корни «суда» над идолом: 12 мужей бьют железными прутьями преступников в византийских хрониках[4]. Однако в греческой традиции такому суду подвергают только людей, но не богов, что признает сам исследователь. Представляет интерес объяснение суда над богом, которое делает летописец: «Се же не яко древу чююще, но на поруганье бѣсу, иже прелщаше симь...»[5]. В Новгородской IV летописи сверженный и униженный идол даже начинает говорить: «О горѣ! Охъ мнѣ! Достахся немилостивымъ симъ роукамъ»[6].

Боги сливались не только со своими рукотворными идолами, но и с теми природными явлениями, которым покровительствовали. Исследователи считают, что главному славянскому богу Перуну типологически

---

[1] Хроника Ливонии. С. 213, 252, 255–256.

[2] *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981 / Отв. ред. В. В. Иванов. М., 1982. С. 167.

[3] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 240; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 85; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 103.

[4] *Петрухин В. Я.* «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Языки культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Н. И. Толстого (1923–1996) / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2004. С. 251–253.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116.

[6] ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 90.

наиболее близок Парджанья[1], который в стихах Ригведы, в отличие от более позднего громовержца Индры, фактически неотличим от явления, им олицетворяемого, — грозовой тучи[2]. Согласно сообщению ал-Гардизи, некоторые киргизы поклоняются непосредственно ветру[3]

Громовержцы обычно отвечали почти за весь спектр атмосферных явлений; им были подвластны стихии дождя и ветра. Покровительство воздушной стихии делало бога-громовержца ответственным и за урожай[4], а также связывало его с культом предков[5] и колдунами[6] При этом сфера деятельности громовержца могла не ограничиваться изменениями в атмосфере. Бог грома в индоевропейской мифологии, например, может руководить движением солнца[7], а эстонский Уку способен вызывать северное сияние[8].

В язычестве далеко не всегда то или иное явление принадлежало сфере действия одного бога. Так, в скандинавской мифологии за урожай могли отвечать и Тор, и Фрейр[9], и, возможно, Хильд[10]. Не следует так-

---

[1] См., напр.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей... С. 102.

[2] Ригведа. Мандалы V–VIII. С. 84–85.

[3] Ал-Гардизи о тюрках. С. 491.

[4] *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (часть 1-я) // Средние века. 2007. Вып. 68(3). С. 19; *Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви... С. 108; Эстонский народный эпос. С. 219, 380. О связи Перуна с плодородием см.: *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 383.

[5] С культом предков, согласно реконструкциям, были связаны Перун и Уку (см.: *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции... С. 167; *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 382). В скандинавской мифологии, правда, умершие посвящались не Тору, а Одину, который, возглавляя пантеон, обладает некоторыми функциями громовержца других мифологий. Например, так же как Перун, Один имеет отношение к традиции кладоискательства (Круг земной. С. 14).

[6] Так, эстонцы называли колдунов «людьми Тора» (см.: *Айхенвальд А. Ю.* Таара. С. 485). О связи культа Перуна с ведьмами писал Л. С. Клейн (*Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 383).

[7] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 307

[8] Эстонский народный эпос. С. 378.

[9] *Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви... С. 108; Сага о Гисли. С. 530; Круг земной. С. 15.

[10] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Норвежское общество. М., 2009. С. 26, 130.

же забывать, что процесс централизации языческого пантеона обычно идет очень долго. Египетский бог Сет окончательно занял место злого антагониста только к VIII в. до н. э.[1], когда у старейшей мировой цивилизации уже был многовековой опыт государственного строительства. Начавшие свой переход к государственности народы Восточной Европы едва ли обладали сложившимся строгим пантеоном языческих божеств. Скорее всего, единых представлений не было даже в рамках этнолингвистических групп. Возможно, что каждое племя почитало своего верховного бога и имело свои представления о границах его могущества. Поэтому говорить об общеславянском, общефинно-угорском или общетюркском языческом пантеоне, наверное, на тот момент было бы опрометчиво.

В то же время, пантеон богов у разных народов имел некоторые общие черты. Ибн Фадлан сообщает интересные сведения о религии башкир. Последние верили, что окружающий мир и природные явления управляются 12 богами, которые во всем согласны друг с другом: «Кое-кто из них говорит, будто бы у него двенадцать господов: "у зимы господь, у лета господь, у дождя господь, у ветра господь, у деревьев господь, у людей господь, у лошадей господь, у воды господь, у ночи господь, у дня господь, у смерти господь, у земли господь, а господь, который на небе, самый большой из них. Однако он объединяется с теми в согласии, и каждый из них одобряет то, что делает его сотоварищ"»[2]. Здесь, помимо известной всем народам идеи обожествления сил природы, упоминается верховный бог неба, власть которого не абсолютна. Он лишь первый среди равных. 12 богов правят миром в согласии друг с другом, что имеет параллели в римской, греческой, хеттской и скандинавской мифологиях. Однако проверить данное сообщение сложно, и сам Ибн Фадлан утверждает, что такую религию исповедовала только часть башкир.

Определенные сходства с пантеоном, описанным Ибн Фадланом, имеют результаты реконструкции Р. Безертинова. По мнению исследователя, древние тюрки верили, что миром «правят 17 божеств — Тенгри, Йер-Суб, Умай, Эрлик, Земля, Вода, Огонь, Солнце, Луна, Звезды, Воздух, Облака, Ветер, Смерч, Гром-Молния, Дождь, Радуга»[3]

---

[1] *Чеснов Я. В.* Сет//МНМ. Т. 2. С. 429.

[2] Книга Ибн Фадлана. С. 131.

[3] См.: *Тадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы//Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков... С. 564.

Для того чтобы вызвать необходимое природное явление, или в благодарность за благодеяние богам, приносились жертвы[1]. Представляет интерес описание Генрихом Ливонским осады тевтонами замка Дабрела. Ночью ветром повалило осадную башню христиан, что породило ликование со стороны находившихся в замке ливов. В благодарность своим богам они стали приносить в жертву собак и козлов, а тела животных бросали в лица осаждавшим крепость христианам[2] Однако, как утверждает Генрих Ливонский, успех обороняющихся был недолговременным, так как «немедленно выстроено было более мощное осадное сооружение»[3].

Боги являлись высшими духами. Тем не менее, как свидетельствуют факты поздней этнографии, далеко не всегда в целях контроля за природными явлениями население обращалось именно к ним. Порою гораздо проще было попросить помощи демона или обратиться к природе непосредственно[4]. Такие случаи фиксируют и письменные источники. На атмосферные явления, согласно представлениям северных германцев, способен влиять ётун Утгарда-Локи[5]. Хакон, ярл Хладира (Норвегия), приносит злым духам в жертву своего сына и добивается их непосредственного участия в сражении с йомсвикингами, которое проявляется в виде бури[6]. Даже если перед нами сообщения, искаженные христианской идеологией, многочисленные этнографические свидетельства позволяют утверждать, что к различным низшим духам действительно часто обращались за помощью, — и не только северные германцы, а все народы.

---

[1] У северных германцев, например, в случае угрозы голода и мора было принято приносить жертву Тору (*Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии. С. 19; *Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви... С. 108). Чтобы вызвать попутный ветер на море, могли принести жертвы Одину (Круг земной. С. 114; The Saga of King Gautrek. P. 1–34; DHSG. P. 227; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 205).

[2] Хроника Ливонии. С. 156–157.

[3] Там же. С. 157.

[4] *Соколова И. Л.* Дохристианские и двоеверные воззрения русских // Философские и богословские идеи... С. 71–72; *Тадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 565.

[5] DHSG. P. 352; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 314.

[6] Сага о йомсвикингах. С. 125–126; *Щавелёв А. С.* Примечания к «Саге о йомсвикингах» // *Фетисов А. А., Щавелёв А. С.* Викинги... С. 145.

Монотеистические культы боролись, в первую очередь, с верой в множественность богов. Что касается веры в способность менее могущественных существ влиять на природные процессы, то в IX–XIII вв. в Метацивилизации не было единого представления по этому поводу. С одной стороны, с точки зрения монотеизма, почитание отдельных стихий как отдельных божеств было недопустимо, потому что все проявления природы приписывались единому Богу. С другой — Творец не всегда проявлял свою волю непосредственно, чаще действуя через ангелов. Последние же могли покровительствовать не только отдельным людям и народам, но и природным силам.

Идея управления природными стихиями со стороны ангелов известна как христианской, так исламской и иудейской традициям. Такие ангелы иногда сохраняли атрибуты и даже имена языческих божеств[1]. Напоминают политеистических демонов и описанные во Второй книге Еноха *григоры*. Эти полуотверженные Богом ангелы вступили в половые контакты с земными женщинами, за что и были наказаны, но в то же время они не разделили участи бесов. Енох, увидев их на пятом небе, посоветовал им возобновить службу Богу, дабы не повторить ошибок демонов[2]. Больше похож на языческое божество, нежели на ангела, дух грозы, описанный в Палее Толковой и «Беседе Епифона со святым Андреем о водах, дожде, громе и молнии»[3]

В исламской традиции различные природные процессы подчинены ангелу Микаилу[4]. Другие ангелы в основном связаны с людьми. Некоторые из них посылаются к находящемуся во чреве плоду, чтобы записать его судьбу и вдохнуть дух жизни[5]. Согласно Корану, ангелы бросают метеориты-звезды в шайтанов и джиннов (Коран 37:8; 72:8), что, правда, не обязательно связано с падением настоящих метеоритов и звездопадами[6]. Ясного указания на управление ангелами природ-

---

[1] Последнее свойственно для апокрифов (см.: *Щапов А. П.* Сочинения. В 3 т. Т. 1. СПб., 1906. С. 52; *Мансикка В. Й.* Религия восточных славян. М., 2005. С. 164).

[2] Книга Еноха. С. 210–212.

[3] *Щапов А. П.* Сочинения. Т. 1. С. 51–52; ПТ. С. 105. Подробнее об этом см. ниже: Ч. 3, гл. 3, § 1 наст. изд.

[4] *Али-Заде А.* Исламский энциклопедический словарь. М., 2007

[5] *Бухари* 1294 (3208)//islamnews.ru/hadith/?p=2489; *Муслим* 2643//islamnews.ru/hadith/?s=2643.

[6] *Османов М.-Н. О.* Комментарий//Коран. С. 519.

ными явлениями в главной книге мусульман нет. Напротив, местами кажется, что Аллах непосредственно руководит силами природы: «Разве не знаешь ты, что гонит Аллах облака [по небу], потом собирает их вместе, затем обращает в тучи, и становится видно тебе, как ниспадает ливень из них... Чередует Аллах дни и ночи, и, воистину, в этом — назидание для тех, кто разумеет» (Коран 24:43–44).

В иудейско-христианской апокрифической традиции идея ангелов как служебных духов, управляющих природой, наиболее ярко представлена в хорошо известной в Восточной Европе Второй книге Еноха. На четвертом небе пророк наблюдает, как 12-крылые ангелы мчат колесницу солнца. Они же, по повелению Бога, распространяют росу и зной, спускаясь на землю в виде солнечных лучей[1] Когда солнце «изыдет от западных вратъ, и возмут и четыре аггели вѣнецъ его, и вънесуть Господеви», после чего светило путешествует без света. Луну сопровождают 6-крылые ангелы, а ее колесницу движет ветер[2]

На шестом небе Енох видит своеобразных ангельских «начальников». Это 7 ангелов, которые «строятъ, изучают мирское благочиние: звѣздное хожение, солнечное и лунное»[3]. Далее идет речь об управлении ангелами земными процессами[4]. Пророку посчастливилось лично увидеть ангелов, которые управляют разными атмосферными явлениями. Так, гром и молнию спускают на веревке, дабы грозные стихии не обрушили облака[5]. На небе также есть неиссякаемые запасы льда, снега, холодного воздуха, которыми ангелы периодически наполняют облака. «Ключники» ветров имеют при себе весы, чтобы измерять силу ветра «да не тяшкым въздыханиемъ землю въсколеблеть»[6]

Вторая книга Еноха серьезно повлияла на формирование представлений о служебных ангелах в апокрифической традиции. В то же время, как уже было ранее отмечено, протонаучные знания в исследуемый период были развиты настолько, чтобы отказаться от идеи управления природными силами со стороны сверхъестественных существ. Теория стихий такого управления не подразумевает, но восточноевропейское

[1] Книга Еноха. С. 208.
[2] Там же. С. 210.
[3] Там же. С. 212.
[4] Там же.
[5] Там же. С. 220.
[6] Там же.

население не всегда замечало противоречия двух концепций, что хорошо демонстрирует пример Палеи Толковой.

Этот памятник воспроизводит античную теорию четырех стихий, но при этом ангелы в Палее представлены как служебные духи, по повелению Божьему управляющие природными стихиями: «суть же оубо дуси служебнии, на службу посылаеми: ангели облакомъ, ангели мракомъ, ангели градомъ, ангели ледомъ, ангели мьгламъ, ангели голотемъ, ангели инью, ангели мразу, анѓели росамъ, ангели градомъ, ангели молниямъ, ангели грому, ангели зноеви, ангели зимѣ и лѣту, веснѣ и осени — всѣмъ зданиемъ его»[1]

В. В. Мильков увидел в этом представлении «своего рода рецидив анимизма». По его мнению, «в православной ангелологии нет учения об ангелах как о духах природных сил»[2]. Данная идея исследователя встречается как в его статьях, так и в составленных (совместно с С. М. Полянским) комментариях к изданию Палеи Толковой 2002 г.[3] Однако из тех же комментариев следует, что представление об ангелах стихий восходит к антиохийской богословской традиции. В «Топографии» Козьмы Индикоплова тоже есть идея ангелов как служебных духов стихий[4]. В статье 2004 г. В. В. Мильков отмечает, что концепция служебных духов совпадает с высказываниями «Козьмы Индикоплова и восходит к апокрифическим источникам Епифания Кипрского ("Книга Еноха" "Откровение Варуха", т. н. "Малое Бытие" и др.)»[5]

Если сообщение Палеи Толковой об ангелах и является рецидивом анимизма, то оно вытекает из общей логики развития авраамических религий. Составитель Палеи жестко связывает проблему сущности ангелов с проблемой существования грозы и грома: «Аще ли опытати хощемъ, да кыи образъ имуть ангели, кыи ли архангели, таче престоли и господьствия, посемь же начала и власти, како ли силы, хероувиимъ и сѣрафимъ, како ли оубо суть молнии блистания, како ли грамогласиаа шибаниа, иже акы въ колеси ту вселеную въскорѣ протече, грозя и прещая... акы слоуга крѣпкаго на службу посылаема»[6]

---

[1] ПТ. С. 17.

[2] *Мильков В. В.* Религиозно-философское значение «Палеи Толковой». С. 110.

[3] *Мильков В., Полянский С.* Комментарии // Палея Толковая. С. 533, 551.

[4] Там же. С. 551.

[5] *Мильков В. В.* Космологические концепции... С. 44–45.

[6] ПТ. С. 106–107.

Перечисление ангелов в Толковой Палее ведется примерно в том же порядке, в котором перечисляет их Григорий Богослов (до ангелов власти, после чего идут расхождения)[1]. Подразумевал ли автор Палеи какую-либо иерархию, сказать сложно. Если ангелы действительно расположены по их значимости, то гроза и молния находятся здесь выше могущественных херувимов и серафимов.

Теория об ангелах как духах природы, популярная в Восточной Европе, хорошо ложилась на языческое почитание божеств. Но, в отличие от язычества, в авраамических религиях способностью управлять природой наделен, в первую очередь, сам Бог. Его слуги — ангелы, являются просто вестниками, лишенными собственной воли.

На основе анализа древнерусского летописания А. В. Лаушкин пришел к выводу о господстве представления, согласно которому природными явлениями может управлять только Бог[2]. Интересно в этой связи сообщение из Киево-Печерского патерика о Никите Затворнике — будущем епископе Новгорода. Согласно патерику, монаху явился бес в образе ангела и посоветовал вместо молитв читать книги, а взамен бес молился бы за него. При этом при помощи падшего ангела Никита научился пророчествовать: в частности, он предсказал смерть князя Глеба Святославича в Заволочье[3]. Никита преуспел в изучении книг Ветхого Завета, но о Евангелии и Апостоле беседовать не хотел, — так монахи и поняли, что в нем сидит бес. Изгнание «нечистого» послужило уроком Никите. Он начал новую жизнь[4] и превзошел всех добродетелью. После чего, уже будучи епископом Новгорода, он творил невероятные чудеса: «помолився Богу, дождь с небесе сведе и пожар граду угаси»[5].

Все «Слово о Никите Затворнике» построено на противоречии: Никита, пусть и с благой целью, но нарушивший церковное правило, противопоставляется Никите, его строго соблюдавшему. При этом один и тот же человек при помощи беса научился пророчествовать, а при помощи Бога — управлять природными стихиями. Последнее, видимо, от «нечистого» он получить не мог.

---

[1] Творения иже во святых отца нашего *Григория Богослова*... Ч. 3. С. 50.

[2] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 28–31.

[3] КПП. С. 37.

[4] Надо полагать, без нарушения монашеских уставных правил.

[5] КПП. С. 38.

Однако не все было так однозначно. Автор граффито XII в. на стене Софийского собора спорит с теми, кто утверждает, что причина небесных явлений — бес[1]. А. В. Лаушкин обоснованно считает граффито следствием «общественной полемики»[2]. По его мнению, книжная традиция в своей демонологической концепции серьезно расходилась с народной. Сообщение в летописи под 1092 г., в котором присутствует информация о причастности нечистой силы к «мору» (болезни) в Полоцке, исследователь считает исключением из правил. К тому же, по мнению А. В. Лаушкина, летописец сомневался в истинности описанного явления[3].

Тем не менее, нет достаточных данных, чтобы утверждать о сомнениях книжника по поводу истинности событий в Полоцке. Книжник не столько сомневался в этом явлении, сколько был не согласен с народной трактовкой произошедшего, согласно которой «язву» насылали не бесы, а навьи[4].

Смелое сближение с народной традицией осуществила Толковая Палея. В ней содержится необычное для христианства представление об управлении воздушной стихией со стороны бесов; так, падение десятого чина описывается следующим образом: «от нихъ же отйа Господь Богъ славу, и честь, и свѣтлость, бывшую на нихъ преже, и преложи я в духъ теменъ, и по воздуху обладати им повелѣ»[5]. На первый взгляд, автор Палеи Толковой противоречит сам себе, ведь в перечислении казней Божьих за неповиновение встречается «пожалование» воздушной стихией[6]. Но это кажущееся противоречие. Дело в том, что автор Палеи хорошо знал Шестоднев Иоана Болгарского, а в нем проводится мысль о подчиненности воздушной стихии свету[7] Таким образом, воспроизводя концепцию природных стихий и пытаясь подчерк-

[1] См.: *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 687.

[2] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 31.

[3] Там же. С. 30.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214–215. Подробнее см. ниже: Ч. 3, гл. 4, § 1 наст. изд.

[5] ПТ. С. 60.

[6] Правда, речь могла идти о распространенной в христианстве идее, согласно которой, после низвержения с небес бесы «поселились» в воздухе. «Обладати» переводится как «владеть, управлять»; «владеть, быть в состоянии действовать»; «находиться в чьей-л. власти» (СлРЯ XI–XVII вв. / Гл. ред. Д. Н. Шмелев. Вып. 12 (О — Опарный). М., 1987. С. 64–65).

[7] ШИБ. С. 335.

нуть подчиненность бесов Богу и ангелам (свету), автор Палеи, напротив, возможно, совершил невиданное для христианской литературы подобного авторитета повышение ранга бесов.

С другой стороны, источником палейного сюжета могли стать строки из Послания ап. Павла Ефесянам: «ходисте по вѣку мира сего, по князю власти воздушныя» (*Еф.* 2, 2). В святоотеческой традиции эти строки не трактовались как однозначное свидетельство реальной власти дьявола над воздушной стихией. Так, Ефрем Сирин уточнял по этому поводу: «Поелику он есть начальник над воздухом, так что может воспринимать от него подобие видимаго образа, и начальникъ над духом нечистоты»[1]. Иоанн Златоуст полагал, что упоминание «власти воздушной» было необходимо апостолу для обозначения обитания «нечистого» под небом, его бестелесность и временный характер власти[2]. Кроме того, еще до своего падения, дьявол обладал властью в «поднебесной», и после падения, как считает отец Церкви, он не лишился этой власти, однако власть эта состоит в способности оболщать[3]. Но в Палее Толковой бесы получают власть над воздухом уже после падения. Сложно сказать, ограничивалась ли эта власть концептом «князя мира сего».

Не только в древнерусской традиции низшие духи могли иногда олицетворять природные явления. По мнению А. П. Ковалевского, булгары представляли северное сияние как борьбу добрых и злых джиннов[4]. Только едва ли это знамение на небе воспринималось самими булгарами как природное явление.

§ 3. Влияние людей на природные циклы

Не только демоны, но и люди, согласно языческим представлениям, способны влиять на природные явления, либо предсказывать их появление. Т. н. «метеорологическая магия»[5] занимает важное место в

[1] *Ефрем Сирин, св.* Творения. В 8 т. Т. 7. М., 1995. С. 182.

[2] Творения святого отца нашего *Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. В 12 т. Т. 11. Кн. 1. СПб., 1905. С. 34.

[3] Там же.

[4] *Ковалевский А. П.* О степени достоверности Ибн-Фадлана. С. 281–282. Подробнее см. ниже: Ч. 3, гл. 2, § 4 наст. изд.

[5] Метеорологическая магия — магия, воображаемым объектом которой является погода, климат, природные явления. По мнению С. А. Токарева, этот

религиозных представлениях всех народов. При этом сфера влияния колдунов не ограничивалась только атмосферными явлениями. «Хроника Ливонии» Генриха Ливонского, например, демонстрирует веру эстов в способность отдельных людей вызывать затмения[1] Однако связь колдунов с метеорологическими явлениями, в особенности с бурей и дождем, прослеживается наиболее очевидно.

Способность ведьм производить дожди, бури, град, носиться в вихре ветра хорошо представлена в индоевропейской мифологии и находит свое отражение даже в некоторых наименованиях чародеев[2] Однако умение вызвать дождь ценилось не только у индоевропейцев, но и у всех земледельческих[3] и даже кочевых народов[4]. «Заклинание дождя», вероятно, было важной функцией колдунов и у древних тюрок[5]

Собственно восточноевропейские средневековые источники не богаты сообщениями о влиянии людей на природные явления. Большинство из них писалось христианами, скептически относившимися к способностям людей воздействовать на природные процессы. Это характерно и для русских летописей и поучений, и для «Хроники» Генриха Ливонского. Древнерусские летописцы смотрели на колдунов как на людей, обманутых бесами. Они были способны творить только *лжечудеса*, которые, как правило, иллюзорны[6]. Реальное могущество

вид магии отличается от остальных тем, что ее объект «никак не может зависеть от воли и действий человека» (*Токарев С. А.* Ранние формы религии. С. 491). Иными словами, к метеорологической магии, в широком ее значении, можно отнести любые магические действия, направленные на естественную среду обитания человека. Сам С. А. Токарев, раскрывая сущность выделенного им вида магии, приводит в пример попытки воздействия не только на метеорологические, но и на космологические явления (падение метеоритов, затмения солнца) (Там же. С. 494).

[1] Хроника Ливонии. С. 73. См. также ниже: Ч. 3, гл. 1, § 3 наст. изд.

[2] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 220–221.

[3] По мнению М. Вебера, «на всем земном шаре колдун — прежде всего, властитель дождя, ибо от своевременного, достаточного и вместе с тем не чрезмерного дождя зависит урожай» (*Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 120).

[4] Ал-Гардизи о тюрках. С. 487

[5] *Гадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 611.

[6] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 38–39; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 180; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 169–170; ПСРЛ. Т. 3. С. 195.

языческой магии в древнерусских летописях ограничивается способностью предсказывать будущее[1] и создавать видимость чуда[2]. Не без злой иронии описывает бессмысленные ритуалы и суеверия язычников Генрих Ливонский[3]. При этом, в отличие от древнерусских книжников, он, кажется, не верит в пророческую силу язычества и сильнее ограничивает способности бесов обманывать людей. Более подробно языческие представления транслируются в скандинавских источниках. Иногда, правда, и скандинавские книжники выставляют колдовство иллюзией[4].

Вера средневековых людей в способность колдунов влиять на атмосферные явления хорошо прослеживается в сагах. Силы природы здесь могут заклинаться по-разному. Например, для того чтобы вызвать грозу, Коктель соорудил помост, на котором вместе с сыновьями пел «зловредные песнопения»[5]. Во время голода прорицательница просит Гудрид спеть особую песню. На песнопение приходят духи, колдунья предсказывает будущее и обещает улучшение погоды, что в итоге и произошло[6]. Последнее сообщение напоминает шаманское камлание и имеет некоторые параллели с обрядом киргизов, записанным ал-Гардизи. Каждый год в определенное время особые колдуны (фагинуны) организуют пир и игру музыкантов. «Когда музыканты начинают играть, фагинун лишается сознания; после этого его спрашивают обо всем, что произойдет в этом году: о нужде и изобилии, о дожде и засухе...»[7]

На природные явления скандинавы воздействовали не только песнями. В другой саге чародейка «обходит дом против солнца и, задрав голову, тянет носом воздух со всех сторон», чем вызывает буран и лавину[8]. Ведьма при помощи рун заговаривает корягу и бросает ее в море, — впоследствии поднимается ветер и сильный дождь[9]. После того как Тьостольв убивает мужа своей сестры Халльгерд, та советует

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 39; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 29.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 165; ПСРЛ. Т. 3. С. 192.

[3] Хроника Ливонии. С. 77, 105, 117–118, 156–157.

[4] DHSG. P. 24–25, 204; *Саксон Грамматик*. Деяния данов. Т. 1. С. 42. 186–187.

[5] Сага о людях из Лососьей долины. С. 297.

[6] Сага об Эйрике Рыжем. С. 482–483.

[7] Ал-Гардизи о тюрках. С. 491.

[8] Сага о Гисли. С. 531.

[9] Сага о Греттире. С. 743.

брату отплыть на север к чародею Свану. Когда родственники убитого добираются до места пребывания беглеца, чтобы отомстить, Сван обвязывает голову козьей шкурой и произносит заклинание[1]: поднимается густой туман, который заставляет мстителей повернуть назад[2]. Сложно сказать, какими колдовскими средствами пользовались восточноевропейские варяги. О применении рунической магии северными германцами этого региона говорят археологические находки. На Рюриковом городище, например, найден амулет, призванный охранять своего хозяина от опасностей во время путешествия[3] Большинство обнаруживаемых в сагах приемов метеорологической магии, в принципе, имеют универсальное значение.

Вырезание рун, конечно, свойственно не всем народам, но там, где его знали, возможно, использовали для воздействия и на погоду. Например, ал-Гардизи сообщает, что тюркские народы вызывают дождь чтением надписи на камне (в то же время, скорее всего, в сообщении ал-Гардизи описана не руническая магия, а распространенная вера тюркских народов в способность камня «яда» влиять на погоду[4]). Песни и заклинания, магические обряды в виде ряженья в шкуры животных, хождения против солнца и т. п. приемы имели широкое распространение в Восточной Европе в позднее время и, вероятно, были известны и в Средние века.

Распространение христианства внесло определенные коррективы в представления о людях, способных влиять на окружающую среду магическим образом, и в языческой среде. Для них появилась новая категория «колдунов» — христианские священники. «В Швеции, как скоро лицо, принадлежащее к духовенству, выходит со двора, окрестные жители ожидают ненастной погоды»[5]. Население Прибалтики довольно изощренно расправлялось над клириками[6], вероятно, подозревая наличие у них сверхъестественных способностей. Расправы, как правило, сводились к разрыванию и разрубанию тела на части[7] —

[1] Сага о Ньяле. С. 70–71.

[2] Там же. С. 71–72.

[3] *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи... С. 184.

[4] *Тадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 611–612. Также см. об этом ниже: Ч. 3, гл. 3, § 3 наст. изд.

[5] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 240.

[6] Хроника Ливонии. С. 77, 98.

[7] Там же.

особой форме ритуального убийства[1]. Интересно, что слава об определенных клириках как колдунах могла расходиться довольно широко. Так, ливы чуть было не убили Теодориха, помощника епископа, возможно, обвинив его в негативном влиянии на урожайность[2] После этого клирик «перенес большую и смертельную опасность» в Эстонии, так как местные жители думали, что он производит затмения[3]

Ливы воспринимали Теодориха не только как злого мага. Генрих Ливонский зафиксировал случаи обращения к священнику за исцелением больных ливов-язычников[4]. На христианское духовенство, как мы видим, последователи политеизма переносили функции служителей языческого культа. Кроме того, человек другой культуры мог, согласно традиционным представлениям, восприниматься как носитель более эффективной магии. Представления о том, что духовенство было способно влиять на природные явления, были распространены и в среде «двоеверцев» и христиан. При этом статусом чудотворца в глазах язычников и христиан мог обладать один и тот же человек. Например, в способность Теодориха исцелять верили не только ливы-язычники, но и сам Генрих Ливонский. Как пишет хронист, священник-чудотворец однажды исцелил раненого лива при помощи молитв и травы, действие которой он будто бы не знал[5] Пытаясь остановить убийства в Северо-Восточной Руси людей, которых обвиняли в постигших область стихийных бедствиях, епископ Серапион берет вину на себя, утверждая, что недород послан Господом за его, Серапиона, грехи[6] Это компромиссное для традиционных представлений и христианства решение проблемы.

Христианская догматика допускала воздействие духовенства на природу посредством коллективных молитв и канонических обрядов. Возможностью обратиться в храм пользовались не только люди, «крепкие в вере». Как свидетельствуют поучения Серапиона Владимирского,

---

[1] *Дмитриева Т. Н.* Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / Научн. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин. М., 2000. С. 13–15.

[2] Хроника Ливонии. С. 72–73.

[3] Там же. С. 73. О брате Теодорихе см. также ниже: Ч. 2, гл. 2, § 6 и ч. 3, гл. 1, § 3 наст. изд.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 384.

во время неурожая население начинало более усердно посещать храмы, что не мешало его пастве усиленно прибегать и к языческим традициям[1].

Помимо колдунов, духовенства и жречества, согласно традиционным представлениям, на природные явления могли оказывать влияние правители и знать. В язычестве правитель мог являться одновременно верховным жрецом, руководить жертвоприношениями. Особенно ярко ответственность правителя за разрушительные явления природы прослеживается в скандинавской культуре[2]. В датской «Роскилльской хронике» описывается, как при Олаве Голоде в стране воцаряется голод, но вместе со смертью конунга и приходом к власти Эрика Доброго «отступила от народа Божья кара». Ни Олав Голод, ни Эрик Добрый, по мнению хрониста, не заслужили «своего жребия», однако «связано ли это благополучие с Эриком, а голод с Олавом», знает один Бог[3]

Саксон Грамматик, напротив, связывает изобилие с добродетелями Эрика, который имел недостаток лишь в своем распутстве[4]. Бог наказал Данию голодом, по мнению хрониста, за убийство святого короля Канута (правившего до Олава)[5]. Причиной прекращения неурожайных лет, впрочем, по Саксону Грамматику, стал сам Олав Голод. В конце своей жизни «братоубийца» совершает благородный поступок: обнаружив во время рождественского пира, что даже в праздники гости вынуждены недоедать, Олав молится Богу, и просит наказать его одного за весь народ. Господь исполнил просьбу, убив правителя и прекратив голод[6]. Вера в возможность конунгов влиять на урожай, согласно Снорри Стурлусону, была распространена и среди шведов[7] Олава Лесоруба шведы обвинили в пренебрежении жертвоприношениями и сожгли[8], и это не единственный случай, когда норманны об-

[1] Там же. С. 379–382. См. подробнее ниже: Ч. 2, гл. 2, § 6 наст. изд.

[2] Круг земной. С. 34, 42, 127; Сага о людях из Лососьей долины. С. 313; Роскилльская хроника. С. 333.

[3] Роскилльская хроника. С. 333.

[4] *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 2. С. 42–44.

[5] Там же. С. 39.

[6] Там же. С. 41–42.

[7] Именно предки шведов, по мнению многих медиевистов, участвовали в колонизации Восточной Европы (см.: *Арбман Х.* Викинги / Пер. с англ. Н. В. Ереминой. СПб., 2003. С. 148–174; *Сванидзе А. А.* Викинги — люди саги: жизнь и нравы. М., 2014. С. 41–42).

[8] Круг земной. С. 34.

виняют в общественных несчастьях конунга, пренебрегающего языческими обрядами[1].

Подобные представления, судя по всему, были характерны и для славян. Как уже говорилось ранее, некоторые древнерусские книжники полагали, что Бог мог посылать разрушительные природные явления за грехи правителей[2]. Как и в случае с сообщениями об Олаве Голоде и Эрике Добром, перед нами уже христианская трансляция привычных архаичных представлений. Трансформацию языческих пережитков в рамках иудейской культуры, возможно, демонстрирует хазарская традиция. Согласно сообщению ал-Масуди, если Хазарское царство постигнет какое-нибудь несчастье, «знатные люди и простой народ идут толпой к царю (*малику*) и говорят: "Мы рассмотрели приметы этого хакана и дней его, и мы считаем их зловещими. Так убей же его или передай нам, чтобы мы его убили"»[3]. В. Я. Петрухин справедливо считает описанный обычай *языческим* пережитком[4]. Правда, кажется, нельзя однозначно интерпретировать убийство хакана как жертвоприношение (что делает В. Я. Петрухин). Нас же скорее интересует причина, по которой народ подходит к царю. Хакан[5] явно нарушает какое-то предписание. При этом царь вправе вынести приговор: если обвиняемый действительно виновен, он его убивает либо выдает толпе. Если же хакан не совершал ни преступления, ни греха, то царь защищает хакана[6].

Т. е. перед нами наказание лица, ответственного за сакральную защиту, которое, к тому же, нарушило принятые для него нормы поведения, а значит, мы имеем дело, как и в случае со скандинавами, с определенным типом «охоты на ведьм»[7]. Это предположение подтверждается и тем фактом, что в государстве, где доминирующее положение заняла авраамическая религия, едва ли могли сохраниться человеческие жертвоприношения. Конечно, вполне возможно, что сакральная расправа над хаканом первоначально посвящалась богам, но ко вре-

[1] Сага о людях из Лососьей долины. С. 313.

[2] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 33–34.

[3] Ал-Масуди о народах Кавказа и Поволжья. С. 474.

[4] *Петрухин В. Я.* Хазарский каганат... С. 306; *Он же.* Мог ли хазарский каган быть иудеем? //Научные труды по иудаике. Т. 2. Вып. 35. С. 68–69.

[5] Сакральный правитель, от которого зависит удача государства.

[6] *Ал-Масуди* о народах Кавказа и Поволжья. С. 474.

[7] Об «охоте на ведьм» см. ниже: Ч. 2, гл. 2, § 6 наст. изд.

мени ал-Масуди это уже явно не было ни жертвоприношением, ни его пережитком.

Правитель, надо отметить, и после смерти мог сохранять свои магические функции. В «Сказании о Юсуфе» пророка, который, согласно этой повести, становится царем Египта, вначале хоронят в созданной праведником стране, состоящей из принявших ислам египтян. И в этой стране устанавливается изобилие, а в Египте начинается голод. Тогда язычники добиваются перезахоронения пророка, что вызывает голод уже среди верных Аллаху (что особенно интересно: получается, тело Юсуфа само по себе несет частицу удачи). В итоге, язычники и мусульмане нашли компромиссное решение: Юсуфа хоронят под водой, что распространяет изобилие повсюду[1]

Подобное отношение к телу правителя универсально в средневековой культуре. Спор между знатью, например, вызвало захоронение конунга Хальвдана, при котором были самые изобильные годы. Люди полагали, что мертвое тело удачливого правителя будет способствовать урожаям. В итоге, сошлись на том, что тело разделили на четыре части и похоронили в разных местах[2]. Другой пример: для излечения от болезней киевляне забирали кровь Игоря Олеговича после его убийства в ходе мятежа 1147 г.[3]

Правитель, как и колдун, может приносить после смерти, согласно верованиям, не только пользу, но и вред. Саксон Грамматик описывает следующий случай. Когда Один, оскорбленный предательством своей жены, покидает страну, власть захватывает могущественный маг, обладавший разрушительной силой. Колдун объявил себя Одином, однако его харизма не была сопоставима с харизмой одноглазого бога. И когда, после смерти супруги, Один вернулся на родину, самозванец бежал в Фэонию[4], где его убили местные жители. Однако после смерти колдун наводил «мор» (эпидемии) на население, так что, казалось, он мстит за свою смерть. Из-за этого его выкопали из могилы, отрубили голову и пронзили грудь колом[5]

---

[1] *Кул Гали.* Кысса-и Йусуф. Сказание о Йусуфе... С. 420–421.

[2] Круг земной. С. 42.

[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 353.

[4] «Pheoniam». Финляндия или остров Фюн (см.: *Досаев А. С.* Комментарии к книгам I–X//*Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 451).

[5] DHSG. P. 32; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 47.

Люди, обладавшие в традиционных воззрениях сверхъестественными способностями, могли сохранять свою силу и после смерти. Вероятно, по этой причине колдунов и правителей убивали особым способом. Хоронили их тоже иногда по-особенному, и «неправильное» захоронение могло стать, как верили, причиной засухи или морозов[1]

В авраамических религиях на природные явления были способны влиять праведники, святые, правители. В Киево-Печерском патерике сообщается, как при Божьей помощи повелевают стихиями Никита Затворник и Кукуш[2]. В «Сказании о Юсуфе», после того как братья продают праведника работорговцам, пророк отошел от каравана, чтобы навестить могилу матери. Охранники подумали, что он сбежал, и найденного раба бьют и волочат по земле. Юсуф обращается с молитвами к Аллаху, вызывая страшную бурю с дождем, снегом и градом. Град был настолько крупных размеров, что калечил людей. Купцы испугались и раскаялись. Они нашли человека, который бил пророка, и велели ему просить прощения[3]. По новым молитвам Юсуфа ненастье прекратилось[4].

Способность влиять на явления природы после смерти в авраамических религиях переносится на святых. Освящение воды на мощах святых однажды производилось в Смоленске во время бездождья[5]. На простых покойников, или умерших колдунов, способность влиять на природные явления в авраамизме не распространялась. В Западной Европе, правда, некоторые книжники верили в могущество покойников (например, как сообщает епископ Мерзебургский Титмар, мертвецы однажды ночью сожгли священника[6]). Однако на материалах Восточной Европы подобных суеверий в среде интеллектуальной элиты, и особенно духовенства, обнаружить не удалось.

[1] См. об этом ниже: Ч. 3, гл. 3, § 3 наст. изд.

[2] КПП. С. 27, 37–38.

[3] Раскаяние — важный архаичный способ преодоления несчастий, характерный не только для авраамических религий (*Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 539).

[4] *Кул Гали.* Кысса-и Йусуф. Сказание о Йусуфе... С. 328–329.

[5] См. об этом ниже: Ч. 3, гл. 3, § 3 наст. изд.

[6] *Титмар Мерзебургский.* Хроника... С. 10.

§ 4. Метеорологическая магия финно-угров глазами их соседей

Некоторые природные явления актуализировали необходимость обращения к иноэтничной магии. Как отмечает О. В. Белова, в зоне этнокультурных контактов «обмен магическими "рецептами", текстами заговоров, амулетами становится делом обычным и взаимовыгодным»[1]. Представление о том, что чужое колдовство более могущественно, — традиционно для народной культуры. В то же время, иногда определенный этнос приобретал особую славу искусных чародеев. Так, в историографию прочно вошло убеждение, что финно-угры, согласно представлениям славян и германцев, были особенно искусны в колдовстве[2]. Именно у финно-угорских народов, по мнению некоторых исследователей, учились магии северные германцы[3] и восточные славяне[4]. В скандинавских и древнерусских источниках обнаруживают описание шаманистских практик[5]. В то же время, не все исследователи относили эти практики к финно-угорскому влиянию.

Больше всего сообщений о финно-угорской магии встречается в скандинавских сагах. Как и местные колдуны, колдуны финские связывались в представлении норманнов со стихией дождя и сопутствующих ему явлений. «Круг земной» описывает интересный случай.

---

[1] *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 240.

[2] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 277; *Долгов В. В.* Быт и нравы... С. 305–306; *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 2–3. М., 1991. С. 59; *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (Окончание) // Средние века. 2007. Вып. 68(4). С. 24.

[3] *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (Окончание). С. 24; *Стрингольм А. М.* Походы викингов / Пер. с нем. А. Шемякина. Прил., прим. К. Фриша. Предисл., комм. А. Хлевова. М., 2002. С. 251.

[4] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 277.

[5] *Кутарев О. В.* Психотехники в старом язычестве Северной Европы // Психотехники и измененные состояния сознания. Сб. материалов Второй междунар. науч. конф. (12–14 декабря 2013 г., Санкт-Петербург) / Отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2015. С. 284–290; *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М., 2005. С. 43–35; *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (Окончание). С. 26; *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с франц. А. А. Васильевой, Н. Л. Сухачева. Отв. ред. Е. С. Новик. Вступ. ст. и комм. Н. Л. Сухачева. М., 2015. С. 306–311.

После похода в Биармию сын Хальвдана Эрик прибывает в Финнмёрк, и там его люди находят в «хижине женщину, настолько красивую, что они такой никогда не видели»[1] Ее звали Гуннхильд, родом она была из северной Норвегии, а в земле саамов девушка обучалась колдовству «у двух финнов, которые здесь в лесу самые мудрые»[2]. Красоту норвежки приметили не только скандинавы, но и жившие с ней кудесники, каждый из которых хотел взять ее в жены, но оба ревновали женщину друг к другу, из-за чего плохо спали. Чтобы избавиться от своих поклонников, Гуннхильд прячет викингов в доме и заметает их следы. Вернувшихся с охоты финнов[3] ученица усыпляет, надевает каждому мешок на голову, а норманны убивают обезоруженных кудесников. Норвежцы выносят трупы на улицу, но вернуться к кораблю им не дает сильный гром, который шумел всю ночь, и лишь утром викинги добираются до судна[4].

Когда Олав Святой выступает в поход на финнов, они покидают дома и прячутся в лесах. Однако в лесу финны нападают на скандинавов. Норвежцы с большими потерями пробиваются к кораблям, но финны при помощи колдовства вызывают ночью морской шторм. Норманны были вынуждены плыть против ветра[5] Другой пример: при противостоянии с Хаддингом биармы[6] насылают тучи, а старик (в об-

[1] Круг земной. С. 59.

[2] Там же.

[3] *Финнами* в рассматриваемый период северные германцы называли саамов. Слава о саамах как искусных колдунах выходила далеко за пределы Скандинавии (*Черняков З. Е.* Очерки этнографии саамов. Рованиеми, 1998. С. 63).

[4] Круг земной. С. 60.

[5] Там же. С. 170.

[6] Историки относят биармов к финно-угорскому племени уже давно (*Загребин А. Е.* К проблеме идентификации чуди заволочской: историографический аспект // Русский север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегион. конф. VII Междунар. школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005 г. / Отв. ред. В. М. Гацак, Т. Г. Владыкина. Ижевск, 2006. С. 83–84). Из всех попыток отнести биармов к какой-либо языковой группе, финно-угорская интерпретация оказывается наиболее адекватной. К тому же о языковом родстве биармов и финно-угров свидетельствует «Географическое описание народов севера» короля Альфреда (*Стрингольм А. М.* Походы викингов. С. 247; Орозий короля Альфреда... С. 24) и другие письменные источники (см.: *Напольских В. В.* Введение в историческую уралистику. Ижевск, 1997. С. 15). Тем не менее,

разе которого на битве присутствовал сам Один[1]), находящийся в войске датчан, разгоняет их при помощи облака и унимает начавшийся было дождь[2]. Схожий случай произошел с Рагнаром. Когда биармы узнали, что датский конунг приплыл, чтобы покорить их, они вызвали тучи и шторм, которые помешали высадке датчан и усугубили проблему нехватки у них продовольствия. Потом буря стихла, но завоевателей стал палить жестокий зной и косить эпидемия. Колдовство заставило Рагнара временно отступить[3]. Жрица биармов во время сражения со Стурлаугом напускает непроглядную тьму. При падении жрицы земля «раскачивается, как море в бурю»[4].

В представлении северных германцев, финно-угорские колдуны схожи с норманнскими не только прочной связью с явлениями атмосферы, но и способами их нейтрализации. Особая опасность, по мнению норманнов, исходила от глаз колдуна (или нечистой силы). Именно после того как Греттир посмотрел в глаза призраку, жизнь героя превращается в одинокую, ожесточенную борьбу за существование[5]. Интересным образом был пойман маг Стиганди. Олав подкупил служанку, которая усыпила колдуна, а затем чародею набросили мешок на голову[6] Параллель с тем, как расправляется Гуннхильд со своими учителями-финнами, напрашивается сама собой. Что было бы, если бы неблагодарная ученица не предприняла мер предосторожности, звучит из ее же уст: «А рассердятся они, то земля вертится под их взглядом, и по-

---

описание Биармии полно фантастических подробностей, что наводит на мысль, что речь может идти если не о мифическом народе, то об этносе, которому скандинавы приписывали многие иррациональные черты. Поэтому, приводя пример отражения магии биармов в северо-германской мифологии, следует иметь в виду, что в представлении норманнов биармы могли не отожествляться с финно-уграми. В то же время, между финской и биармской магией много общего (если, конечно, исключить фантастические сюжеты о биармских жрицах-великаншах и т. п.). Как и финская магия, магия биармов воспринималась скандинавами как чужая магия народов Крайнего Севера.

[1] *Досаев А. С.* Комментарии к книгам I–X//*Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 452–453.

[2] DHSG. P. 39; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 53.

[3] DHSG. P. 373–374; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 330–331.

[4] Сага о Стурлаугe Трудолюбивом Ингольвссоне. С. 196–197.

[5] Сага о Греттире. С. 652.

[6] Сага о людях из Лососьей долины. С. 305

падается им на глаза что-либо живое, то сразу же падает замертво»[1] В особую магическую силу взгляда иноземца верили многие народы. Например, еще в начале XX в. удмурты опасались «сглаза» от финского этнографа У. Хольмберга[2].

В определенной корректировке нуждается точка зрения А. А. Сванидзе, согласно которой северные германцы считали финнов и биармов «кудесниками и колдунами поголовно... Искусные в этих делах, они, будто бы, умели сделать так, что отрубленная культя срасталась; человека могли превратить в моржа, который начинал давить людей, а другого — в дракона»[3]. Источники, на которые ссылается исследовательница, свидетельствуют лишь о наличии могущественных магов в финно-угорской среде. В некоторых произведениях финны и биармы, оказавшись в затруднительном положении, не только не используют магию, но и сами могут стать ее жертвой[4].

В отдельных случаях магия северных германцев либо харизма правителя оказываются сильнее финского колдовства. Во время описанного выше противостояния с Олавом Святым финны вызывают бурю на море. Но, благодаря удаче вождя, норвежцам удается плыть против ветра[5]. В противостоянии Олава Святого с могущественным магом бондом Раудом Могучим простой удачи конунга уже оказалось недостаточно. Сильная буря не дает правителю причалить к фьорду Сальфти, и только при помощи епископа и особых церковных ритуалов христианам удается высадиться на сушу[6]. Однако бой Олава и Рауда, которого поддерживали преданные старой вере скандинавы и финны, с активным применением сверхъестественных сил с той и другой стороны, вероятно, олицетворял борьбу христианства и язычества в Норвегии в целом. Встречаются известия, когда харизматичный герой при помощи боевого оружия мог противостоять магии биармов[7]

[1] Круг земной. С. 60.

[2] *Загребин А. Е.* Уно Хольмберг (Харва) — исследователь традиционной религии удмуртов // История Удмуртии в школе (материалы науч.-практ. конф. по проблемам преподавания истории Удмуртии). Ижевск, 1994. С. 34.

[3] *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (Окончание). С. 24.

[4] Сага о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвссоне. С. 156–157; Сага о Хальвдане Эйстейнссоне. С. 80–81.

[5] Круг земной. С. 170.

[6] Там же. С. 146.

[7] Сага о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвссоне. С. 196–197.

В то же время, финские (саамские) колдуны, судя по всему, действительно считались у норманнов наиболее искусными и творившими невероятные вещи. Когда Олав Святой вынуждал Эйвинда принять крещение, тот отказался даже после страшных пыток, потому что он был «дух, оживший в человеческом теле, благодаря колдовству финнов»[1]. Когда у конунга Хальвдана Черного во время пира, посвященного йолю[2], со столов исчезла пища, — в этом обвинили финского чародея[3]. Мага схватили, и он стал призывать на помощь сына конунга — Харальда. Харальд, в конечном счете, помог финну бежать. Однажды колдун сказал наследнику: «Твой отец в большой обиде на то, что я прошлой зимой взял у него немного еды. Но я возмещу тебе это радостным известием. Твой отец теперь умер, и ты должен отправиться домой»[4]. Хальвдан погиб при весьма интересных обстоятельствах. После очередного празднования йоля конунг ехал через озеро. Но солнце подтопило лед, и Хальвдан Черный утонул[5] Не было ли это, в представлении норманнов, местью финского мага?

Мифологический кузнец германцев Вёлунд, бывший «искуснейшим человеком среди всех людей», в «Старшей Эдде» назван сыном финского конунга[6]. Нидуд, владыка ньяров, схватил героя во время сна, обвинил в воровстве, подрезал ему сухожилия под коленями и заточил на острове. Однако Вёлунд бежал из плена, взлетев, подобно птице[7], что дает все основания предполагать у него наличие колдовских способностей[8]. Е. М. Мелетинский полагал, что Вёлунд в Эдде был «превращен

---

[1] Родители Эйвинда были бесплодны и зачали его под действием чар (Круг земной. С. 145). Интересно, что в представлении древнерусского книжника рождение «от волхвования» вовсе не препятствовало благочестивой христианской жизни (*Творогов О. В.* Всеслав Брячиславич//Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1.СПб., 1995. С. 259). Согласно народным славянским поверьям, при бесплодии действительно следует обращаться к иноверцу (*Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы... С. 247).

[2] Зимний языческий праздник у германских народов. Впоследствии иногда отождествлялся с христианским Рождеством.

[3] Круг земной. С. 41.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 42.

[6] Старшая Эдда. С. 242–243.

[7] Там же. С. 246.

[8] *Мелетинский Е. М.* Вёлунд//МНМ. Т. 1. А–К. М., 2000. С. 229; *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (часть 1-я). С. 26.

в сына финского конунга» благодаря особой «славе финских колдунов-шаманов»[1].

В данном контексте интересно обратиться к мотиву оборотничества колдунов в скандинавских сагах. А. А. Сванидзе сопоставляет веру в способность колдуна превращаться в животное с ряженьем во время шаманских обрядов[2]. Как она отмечает, «смастерив себе крылья, мог превращаться в птицу» и Вёлунд[3]. Подобная связь с шаманизмом интересна также и потому, что перевоплощения мага в животное часто упоминаются в связи с действием финской и биармской магии[4], т. е. магии, связанной с шаманистскими практиками непосредственно.

Если говорить о различиях в представлении скандинавов о своих собственных и финно-угорских магах, то следует сказать, что в норманнской магии более четко проявляется ее религиозная составляющая. В источниках нет сообщений об обращении к богам и духам со стороны финно-угров во время колдовства, но такое поведение известно северным германцам. Подобные различия, вероятно, обусловлены тем, что собственная религиозная картина мира норманнам была более знакома, чем финно-угорская. Однако если конструкт обучения скандинавов магии у финно-угров мог в какой-то мере отражать действительность германо-финских взаимоотношений, то возможно и другое объяснение.

Как показал еще М. Элиаде, в скандинавском язычестве явно прослеживаются черты шаманизма[5], но вопрос о том, знакомы ли были в прошлом подобные практики индоевропейцам, остается открытым. Шаманизм часто представляют универсальной ранней формой религии. При этом к шаманизму зачастую сводят любые техники экстаза. Сам М. Элиаде говорил о шаманизме у индоевропейцев весьма неопределенно. С одной стороны, он обнаружил черты шаманизма в техниках экстаза некоторых индоевропейских народов. С другой, по мнению М. Элиаде, шаманизм не был «доминантой магико-религиозной жизни

[1] *Мелетинский Е. М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968. С. 278.

[2] *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (Окончание). С. 26.

[3] Там же. С. 26.

[4] Сага о Хальвдане Эйстейнссоне. С. 80–81; Сага о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвссоне. С. 140–141, 196–197

[5] *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. С. 306–311.

индоевропейцев»[1] Изживание шаманистских традиций М. Элиаде относит к праиндоевропейскому времени и объясняет трехчастностью (по схеме Ж. Дюмезиля) индоевропейских богов и влиянием восточных и средиземноморских цивилизаций[2].

В настоящий момент исследователи часто называют центральные фигуры индоевропейских практик экстаза «шаманами» или «шаманками», особо не осмысливая проблему индоевропейского шаманизма[3]. О шаманском характере древнерусского язычества писал Ю. М. Лотман, подразумевая под шаманизмом любую магию (т. е. «договорные» отношения с богами)[4]. Оспорить положение М. Элиаде попытался О. В. Кутарев[5]. По его мнению, шаманизм был главной религией праиндоевропейцев, а его черты сберегли народы, сохранившие индоевропейскую архаику, — скандинавы, славяне, кельты. Но, в отличие от М. Элиаде, О. В. Кутарев не дает ясных комментариев к тому, как он отличает простое сходство с шаманскими практиками от системы шаманизма. В то же время, М. Элиаде писал, что черты шаманизма можно обнаружить даже в исламе[6]. М. Элиаде исследовал центральный для шаманизма сюжет: путешествие шамана между мирами, которое, к тому же, должно быть насыщено шаманской атрибутикой. О. В. Кутарев ищет любые совпадения скандинавских мифологических сюжетов, связанных с психологическими практиками экстаза, с аналогичными сюжетами в фольклоре славян и кельтов. Он, правда, верно отметил, что объяснение отсутствия шаманизма как системы у индоевропейцев М. Элиаде неудовлетворительно[7] Однако такой аргумент имел бы смысл, если бы нам доподлинно было известно, что шаманизм является универсальной ранней религией, или, по крайней мере, он достоверно существовал у предков праиндоевропейцев.

---

[1] Там же. С. 305.

[2] Там же. С. 305–306.

[3] *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 2012. С. 21; *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 382–383.

[4] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров... С. 357–360.

[5] *Кутарев О. В.* Психотехники в старом язычестве Северной Европы. С. 282–295.

[6] *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. С. 305.

[7] *Кутарев О. В.* Психотехники в старом язычестве Северной Европы. С. 282–283.

В настоящий момент появляются критические работы, которые ставят под сомнение интерпретацию тех или иных индоевропейских культов как шаманистских[1]. Более того, исследователи, которые пишут о шаманизме у индоевропейцев, не обращают внимания на то, описывают средневековые источники собственно индоевропейские практики или нет. В этом плане интересно, что некоторые шаманистские элементы, о которых писали М. Элиаде и О. В. Кутарев, скандинавы приписывают финно-угорской магии или упоминают в связи с ее воздействием[2]. Давно назван шаманским скандинавский мотив превращения колдуна в моржа[3]. Однако этот мотив, во-первых, иногда связывается с действием финно-угорской магии; во-вторых, находит некоторые параллели в финно-угорском фольклоре. В «Саге о Хальвдане Эйстейнссоне» «Фид, конунг финнов», превращается в моржа и давит людей. Чародея убивает собака, которая забегает ему в рот и откусывает внутренности[4]. В финно-угорских сказках довольно часто нечистую силу убивает именно собака или иное животное[5]. Так, убивают вредоносных существ собаки и другие животные в карело-финских заговорах от болезней[6]. Западные финно-угры призывали на борьбу с болезнями собак и стрелков-охотников[7]. В одной из марийских сказок собака пугает черта, обещая войти ему в рот и выйти через желудок[8] (ср. с «Сагой о Хальвдане Эйстейнссоне»). Конечно, это не полное совпадение с сюжетом саги. Однако черты шаманизма в скандинавской мифологии находят беспрецедентное для других индоевропейцев воплощение.

Фактически шаманом являлся сам Один. Интересно наблюдение Е. М. Мелетинского, который отмечает, что «шаманистский аспект Одина сильно разрастается на севере»[9]. Исследователь объясняет этот

[1] *Кузнецова А. С.* Шаманизм и орфическая традиция//Гуманитарные науки в Сибири. 2007. № 1. С. 49–53.

[2] Сага о Хальвдане Эйстейнссоне. С. 81; Сага о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвссоне. С. 140–141.

[3] *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. С. 307

[4] Сага о Хальвдане Эйстейнссоне. С. 81.

[5] Сказки луговых мари... С. 127; Вепсские народные сказки... С. 96; Удмуртские народные сказки. Ижевск, 1976. С. 204.

[6] Карело-финский народный эпос. Кн. 2. С. 225–226.

[7] Там же. С. 226. См. также ниже: Ч. 3, гл. 4, § 1 наст. изд.

[8] Сказки луговых мари... С. 232

[9] *Мелетинский Е. М.* Один//МНМ. Т. 2. С. 242.

факт «влиянием финно-саамского этнокультурного окружения». Мотив обучения магии одним народом (или племенем) другого нашел отражение и в скандинавских сказаниях о богах. В «Саге об Ингилингах» Фрея, представительница ванов, обучает колдовству асов[1]. Ваны, конечно, не были финно-угорскими богами. Исследователи даже полагают, что в прошлом ваны занимали «главное место в скандинавском пантеоне»[2]. Неудивительно и соотнесение магии с богами плодородия. Однако мотив передачи магии от одного типа богов другим мог быть отражением особенностей взаимодействия норманнов и финно-угров. Это, в свою очередь, вовсе не опровергает возможность существования в прошлом у северных германцев собственно индоевропейской магии и даже техник экстаза. Они могли сохраняться и в более поздний период, обогащаясь за счет приемов финно-угорской магии. Как бы то ни было, даже если сюжет о передаче магических способностей от ванов к асам не связан с финно-уграми, сам по себе подобный конструкт, как кажется, должен был благоприятно расположить скандинавскую культуру к обогащению за счет «чужих» колдовских практик.

Конечно, нельзя с полной уверенностью утверждать, будто бы индоевропейцам никогда не был свойственен шаманизм. Интересное сообщение об отношении скифов к технике экстаза содержит «История» Геродота. Когда царь скифов Скил решил поучаствовать в вакханалиях, бог (вероятно, громовержец) сжег молнией его дворец. Это, правда, не убавило решимости вождя. Далее Геродот сообщает: «по их (скифов. — *Д. П.*) словам, не может существовать божество, которое делает людей безумными». Когда один грек насмешливо сообщил скифам, что их царь «не только совершает таинства Вакха, но и безумствует, как одержимый божеством», и показал обезумевшего вождя, это послужило причиной восстания[3]. Интересно также существовавшее у норманнов противопоставление рациональной магии рун и заклинаний колдовству, связанному с техниками введения в транс (сейду)[4]. Общеизвестно, что последнее у германцев считалось делом, недостойным мужчины. Если учесть, что брачные связи между норманнами и финно-уграми не были

[1] Круг земной. С. 12.

[2] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Т. 1. С. 173.

[3] *Геродот.* История. С. 207

[4] *Мелетинский Е. М.* Один. С. 242; *Сафрон Е. А.* Традиционные исландские сказки о колдунах: опыт прочтения // Вестн. Северного (Арктического) федерального ун-та. Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 3. С. 90–91.

редкостью, вполне возможно, что приверженность шаманской культуре была передана северным германцам по женской линии (подобно тому как Фрея обучила магии асов). В контексте всего изложенного, идея о финских магах-учителях выглядит не столь уж абсурдной. В свою очередь, распознавание деталей чужих магических представлений свидетельствует о глубоком взаимопроникновении культур.

Взаимодействие на уровне магических приемов при этом вовсе не означало взаимодействия других аспектов сакральной жизни. Северных германцев, в первую очередь, интересовала практическая сторона финской магии, а не ее религиозная интерпретация. Поэтому финская магия могущественна, но во многом напоминает ремесло. Ее носители такие же виртуозные умельцы в своем деле, как и мифический кузнец Вёлунд, но их мастерству можно научиться.

Таким образом, в представлении норманнов, финские чародеи принципиально не отличались от магов северогерманских в плане природы их колдовства. Как и маги-норманны, финно-угорские колдуны были связаны с атмосферными явлениями и использовали их в боевой магии. Финские колдуны, однако, считались более искусными. Причем это искусство часто проявлялось не столько в ведовской харизме, сколько в мастерстве. Кроме того, не всегда финский маг оказывался на высоте. Исход противостояния финской и скандинавской магий, либо магии и харизмы, во многом зависел от удачи личностей, участвовавших в конфликте.

Если в скандинавской традиции, несмотря на то, что переписчиками саг часто являлись монахи, все-таки сохранилась простонародная трактовка финно-угорской магии, то о других источниках Средневековья этого, к сожалению, сказать нельзя. В древнерусских летописях, например, отражен чисто христианский взгляд на магию, и потому ни обрядовая, ни этническая стороны магического воздействия на природу в них явно не выражены.

Очевидно, что книжник не отделяет финно-угорской магии от славянской, считая ее также плодом «научения диавольского». В скандинавской литературе, если маг оказывается финном, на этом акцентируется особое внимание читателя, но в древнерусской книжной традиции этого нет. Есть, правда, один случай, когда летопись сообщает о хождении новгородца «в чудь» за гаданием. И описание этого случая полно немаловажных подробностей.

Итак, новгородец пришел к шаману. Колдун, как и было в его обычае, стал совершать обряды, необходимые для того, чтобы призвать в дом

«бесов». Однако во время обряда волхв впал в оцепенение. Придя в себя, кудесник сказал новгородцу, что ему помешала наладить связь с духами какая-то вещь, которая есть на новгородце. Новгородец понял, о чем идет речь, снял с себя нательный крест и оставил его за пределами дома. После этого «сеанс» удался, бесы стали трясти (или «кидать»[1]) волхва и ответили на поставленные новгородцем вопросы[2]. Но на этом любопытство новгородца не иссякло..Он спросил у чудина, почему его боги боятся креста. Тот ответил, что это знак небесного бога, перед которым чудские духи испытывают страх. Тогда новгородец попросил колдуна поподробнее рассказать о своих богах. Оказалось, чудь поклоняется черным, крылатым и хвостатым духам, живущим в бездне. Они восходят на небо, чтобы послушать богов новгородца, т. е. ангелов. Когда новгородец умрет, его душа отправится на небо, к своим богам, а душа чуди — под землю, к своим[3].

В. О. Ключевский интерпретировал рассказ волхва в этническом ключе. По его мнению, деление богов на «верхних» и «нижних» — результат активных контактов славян с финно-угорским населением и своеобразного финско-славянско-христианского религиозного компромисса. «Боги обоих племен поделились между собой полюбовно: финские боги сели пониже, в бездне, русские повыше, на небе, и так поделившись, они долго жили дружно между собой, не мешая одни другим, даже умея ценить друг друга»[4]. После принятия христианства, по мысли В. О. Ключевского, финские боги, в представлении славян, заняли положение бесов, а славянские — ангелов. Так исследователь

[1] В летописи написано «бѣси же метавше имь повѣдаша», т. е. буквально — «кидая им, поведали». Можно по-разному переводить этот отрывок. По В. Я. Петрухину, шаман «метался» (*Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 44). Д. С. Лихачев перевел эпизод более точно: «Бесы же, тряся его, поведали то, ради чего пришел новгородец» (Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 г. / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Подг. текста, пер., ст., комм. Д. С. Лихачева. СПб., 1996. С. 215). Однако новгородец мог видеть не только результат пребывания шамана в трансе. Возможно, волхв заставил наблюдателя видеть галлюцинации, в которых кудесник мог хаотично передвигаться или летать.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 179.

[3] Там же. Стб. 179–180.

[4] *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Ч. 1 //*Он же.* Сочинения. В 8 т. Т. 1. М., 1956. С. 302.

объясняет то, что летописец не делает различий между финской и славянской магией. По мнению Ключевского, включенные в «русско-христианский культ» финские боги «обрусели, потеряли в глазах Руси свой иноплеменный финский характер»[1].

Такие выводы в настоящий момент кажутся наивными. Вряд ли столь карикатурное изображение чудских богов на деле исходило из уст шамана. Славянские боги в Древней Руси, как и в других средневековых христианских государствах, сопоставлялись в книжной традиции с бесами[2] или правителями[3], но никак не с ангелами. Простое же население могло сопоставлять своих бывших богов и с ангелами, и с бесами. Описанный В. О. Ключевским этнодуализм не находит подтверждения ни в письменных источниках, ни в фольклоре славянских и финно-угорских народов.

Из текста летописи предельно ясно, что «небесный бог» — это Иисус Христос (Его знак — крест), а «боги» христианина-новгородца — ангелы, по невежеству язычника принятые за небесных богов. Летописец выставляет бесами тех богов, которым служат волхвы. Соглашаясь с выводом кудесника о том, что чудь (а точнее, все язычники) отправляется к своим богам в бездну, а новгородцы — к своим на небо, книжник пишет, что так оно и есть: грешники попадают в ад, а праведники пребывают в раю с ангелами[4]. Далее идет рассуждение о том, что бесы, являясь во сне или в наваждении «неверным», учат их волхвовать[5]. Потом приводятся примеры активности волхвов, почерпнутые из византийских сочинений. В целом же, рассказ о походе новгородца в чудь следует за рассуждением о немощности и бессилии бесов, творящих зло по попущению Божьему, но сами ничего не ведающие[6].

В. В. Мильков и С. В. Милькова обнаружили, что рассказ чудского волхва о небесных и подземных богах имеет параллели с поздним апокрифом «О Соломоне и Китоврасе»[7]. По их мнению, оба произведения

[1] *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Ч. 1 //*Он же.* Сочинения. В 8 т Т. 1 С. 304.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 116–118; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 90.

[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 278–279.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 179–180.

[5] Там же. Стб. 180.

[6] Там же. Стб. 178–179.

[7] *Мильков В. В., Милькова С. В.* Споры XI в. о «высших силах» и «потаенные» книги //*Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. С. 88.

восходят к общему источнику. А «для развенчания веры в волхвов-предсказателей» летописец использует иудейскую легенду об Ашмодее-Китоврасе[1]. Несмотря на явное влияние христианской религии на передачу диалога волхва, в его основе мог лежать реальный рассказ, вышедший из двоеверной среды. Еще Е. В. Аничков заметил, что оцепенение волхва напоминает подобное же состояние шаманов после пляски[2], а В. Я. Петрухин нашел более близкие к тексту летописного сообщения параллели. Французский путешественник XVII в. Реньяр описал камлание саамского шамана, который, как и летописный волхв, упал и оцепенел. Шаман пробыл в трансе четверть часа, после чего признался, что ему не удалось подчинить духа, так как «иноземец — больший чародей, чем шаман...»[3]. По мнению В. Я. Петрухина, летопись содержит «древнейшее описание камлания»[4]. В отличие от В. О. Ключевского, он полагает, что в качестве бесов книжник выставлял не финских богов, а злых подземных духов, подчинить себе которых и пробовал шаман[5]

Связь обрядов чудского волхва с шаманскими практиками действительно очевидна. О. В. Кутарев даже использовал данный сюжет, чтобы поставить под сомнение популярный тезис, согласно которому индоевропейцам чужд шаманизм[6]. Однако исследователь крайне невнимательно обошелся с источником, ведь волхв из чудской земли едва ли мог быть индоевропейцем[7]. Детальное, беспрецедентное по подробностям описание магических действий, которое сохранилось в народной среде и попало в летопись, напротив, свидетельствует, что действия шамана были необычны для магического сознания древнерусского населения.

Тем не менее, чудская магия и магия славянская, в представлении русов, все же подчинялись общим принципам. Как отмечает В. Я. Петрухин, новгородец снимает «крест — так обычно поступали при гада-

[1] Там же. С. 89.

[2] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 271.

[3] *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 43–44.

[4] Там же. С. 43.

[5] Там же. С. 44–45.

[6] *Кутарев О. В.* Психотехники в старом язычестве Северной Европы. С. 288.

[7] Надо сказать, что схожую ошибку до О. В. Кутарева совершали Е. В. Аничков и С. А. Токарев (*Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 270–271; *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов... С. 21).

ниях русские люди»[1]. На базе летописного сообщения можно также сказать, что простое славянское население Древней Руси, подобно скандинавам, не прочь было прибегать к финской магии. Новгородца, правда, заинтересовала не только внешняя сторона чужого колдовства, но и его религиозные основы. Мы, однако, не имеем возможности утверждать, была ли в действительности теологическая беседа между славянином и шаманом, или же, скорее всего, это плод творчества книжника. Во всяком случае, вполне очевидно, что содержанию данной беседы едва ли стоит доверять.

Письменные источники не позволяют говорить о конкретном положении финской магии в сакральной картине мира простого славянского населения эпохи Средневековья. Однако многочисленные этнокультурные параллели, а также поздние фольклорные сообщения свидетельствуют, что к чудской магии действительно могли прибегать как к более эффективной[2]. Интересно, что термин «чудь» со временем превратится из этнонима в обозначение мифического народа древности, предания о котором встречались у русских, живших на территории столкновения с исторической чудью, как и некоторых финно-угорских народов[3]. Исследователи полагают, что этноним вначале эволюционировал в обозначение всех финно-угров языческой веры, а затем стал наименованием мифологических персонажей, наделенных магическими свойствами[4].

Подобно исторической чуди, чудь мифологическая обладает пророческой силой[5]. В представлениях коми-зырян четко прослеживается мотив влияния чуди на природные явления: к ней обращаются при болезнях, гибели скота, неурожаях[6]. И в среде русских, и в среде финно-угров были распространены мифы о заколдованных чудских кла-

[1] *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 44.

[2] Древнерусские представления о магии «чужого» см. также: *Долгов В. В.* Быт и нравы... С. 305–306.

[3] *Лащук Л. П.* Чудь историческая и чудь легендарная // ВИ. 1969. № 10. С. 208, 214, 216; *Загребин А. Е.* К проблеме идентификации чуди заволочской... С. 81; *Березович Е. Л.* Чудь // Сл. Др. Т. 5. С. 560–562.

[4] *Лимеров П. Ф.* Образ чуди в коми фольклоре // Известия УрГУ Сер. 2. Гуманитарные науки. 2009. № 1/2 (63). С. 84.

[5] *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль (проблемы семантики). М., 1975. С. 93.

[6] Там же. С. 104.

дах[1]. Эти рассказы находят определенное отражение даже в «Житии Стефана Пермского», в котором утверждается, что золото языческих капищ заколдовано[2]. Любой мифологический народ в фольклорных представлениях должен обладать сверхъестественными способностями. К тому же в среде пермского населения представления о чуди смешиваются с представлениями о собственных языческих предках[3] Для русских финно-угорское колдовство являлось особо опасным, так как было изначально чужим, но для христианизированных пермяков оно становится чужим в силу смены религии. Чудской цикл легенд свидетельствует лишь о действии общих законов восприятия иноверцев. В среде западнорусского и западнофинского населения функции мифологической *чуди* выполняли *паны* и *литва*[4].

К представлениям о влиянии финно-угорской магии на природу можно отнести и верование древних булгар, согласно которому живущие на севере народы Вису[5] и Йура[6], если прибудут в Булгар летом, могут принести с собой холод, от которого погибнут посевы[7] Об этом сообщает арабский путешественник ал-Гарнати. Булгары были на-

[1] *Березович Е. Л.* Чудь. С. 562; *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль... С. 99–103.

[2] См.: *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль... С. 103.

[3] Там же. С. 95.

[4] Устная поэзия тунгудских карел. С. 244–245; *Березович Е. Л.* Чудь. С. 560.

[5] Иногда вису соотносят с предками современных вепсов (древнерусская весь) (*Ковалевский А. П.* Чуваши и булгары... С. 16). Согласно другой точке зрения, это пермское население, оставившее после себя памятники поломской и чепецкой археологических культур (*Напольских В.* Булгарская эпоха в истории финно-угорских народов Поволжья и Предуралья//История татар. Т. 2. С. 100, 102, 106; *Он же.* Введение в историческую уралистику. С. 20).

[6] Возможно, то же, что летописная Югра (*Напольских В.* Булгарская эпоха в истории финно-угорских народов Поволжья и Предуралья. С. 103). Некоторые исследователи сопоставляли этноним *йура* с обскими уграми (см.: *Он же.* Очерки по этнической истории. Казань, 2015. С. 217; *Чураков В. С.* Возвращаясь к известиям Абу Хамида Ал-Гарнати о народах Севера//Проблемы экономической и социально-политической истории Удмуртии: Сб. статей/Отв. ред. Н. А. Родионов. Ижевск, 2001. С. 6). По мнению В. В. Напольских, «Югра X–XV вв. представляла собой народ неустановленной этноязыковой принадлежности, не относящийся ни к собственно обским уграм, ни к пермянам, ни собственно ненцам» (*Напольских В. В.* Очерки по этнической истории. С. 230).

[7] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 34.

столько преданы этому суеверию, что не пускали эти соседние народы в свою страну летом[1] Представление о том, что этносы, живущие в холодном климате, могут и сами вызывать сильный холод, были распространены и на крайнем западе Северной Европы. Согласно «Орозию короля Альфреда», среди эстов (в данном случае, балтов) есть племя, которое способно замораживать покойника и превращать летом в лед воду и пиво[2]. Интересно, что о схожей способности некоторых людей сохранили сведения финно-угорские сказки. В мордовской сказке «Царевич-Богатырь» Мерзляк входит в жарко натопленную баню и остужает ее[3]. В России до сих пор сохранилось понятие «привезти с собой плохую (или хорошую) погоду». Говорят это, конечно, скорее в шутку, тем не менее, данный пример демонстрирует, насколько устойчива сама подобная логика; даже лишившись сакрального ореола, она спокойно живет и в среде цивилизации модерна.

Мы рассмотрели очевидные свидетельства письменных источников о вере народов Восточной Европы в способность финно-угров и финно-угорских колдунов влиять на явления природы. В то же время, в отечественной науке есть тенденция считать «чудскими» колдунами участников восстаний, зафиксированных в летописи под 1024 и 1071 гг (летописная датировка событий весьма спорна). Причиной обоих восстаний послужил голод, с которым пытались справиться как неформальные сакральные лидеры, так и официальная власть. Но если последние пытались успокоить народ подвозом хлеба с Волжской Булгарии и карательными акциями, то волхвы прибегли к кровавым ритуалам, имеющим определенное отношение к метеорологической магии.

§ 5. Восстания волхвов на Руси XI в. и метеорологическая магия: традиционные культы и их этническая интерпретация

В 1024 г. в Суздале во время голода кудесники избивают «старую чадь», утверждая, что те держат «гобино» (т. е. препятствуют урожаю)[4] Под 1071 г. отмечается активность, тоже во время неурожая, волхвов

[1] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 34.
[2] Орозий короля Альфреда... С. 27
[3] Мордовские народные сказки. С. 232.
[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147–148; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 135.

в Ростовской земле. На этот раз в поразивших общество несчастьях чародеи обвиняли «лучших жен», которые якобы «держали обилье». Волхвы, согласно летописцу, прорезали «в мечтѣ» у женщин за плечом и вынимали оттуда «жито», либо рыбу, доказывая таким образом их вину. Расправы прекратил Ян Вышатич, пришедший в эти места за данью. Он велел схватить волхвов и начал их допрашивать. Во время допроса волхвы излагают миф о совместном сотворении человека Богом и дьяволом и признаются, что поклоняются антихристу, сидящему «в безднѣ». На угрозы Яна они заявляют, что тот не сможет причинить им вреда, ибо так говорят им их боги, и требуют княжеского суда. Ян Вышатич велит выдернуть волхвам бороды, а затем переправляет их через реку, вложив в уста «рубль». Под пытками волхвы признаются в своем бессилии перед тысяцким (об этом, согласно тексту, также рассказали их боги), и он отдает мятежников «повозчикам» — родственникам убитых женщин. Те совершают кровную месть и вешают трупы на дубе. Мертвых волхвов уносит медведь[1]

Далее под этим же 1071 г. следует рассказ о хождении новгородца «в Чюдь» за гаданием[2], о котором у нас шла речь выше[3]. После описания этого случая летопись сообщает, что некогда волхв явился в Новгороде. Он обещал перейти Волхов и хулил христианство. Горожане встали на сторону кудесника и уже намеревались убить епископа. Священника поддержали только князь Глеб и его дружина. Спас ситуацию князь. Он подошел к чародею и спросил, знает ли тот, что произойдет сегодня? Волхв ответил: «Чюдеса велика створю». После этого Глеб рассек смутьяна топором, и народ, убедившись в несостоятельности волхва, разошелся по домам[4].

Все описанные брожения происходили в северной части Руси, зоне активных этнокультурных контактов славян и финно-угров. Точка зрения, согласно которой волхвы, руководившие волнениями в Северной Руси, были финно-уграми, прочно вошла в историографию еще в XIX в. Для Н. М. Карамзина, вероятно, эта идея была сама собой разумеющейся[5]. С. М. Соловьев обратил внимание, что активное сопро-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 177–178; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 167; ПСРЛ. Т. 3. С. 194.
[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 179–180; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 168–169; ПСРЛ. Т. 3. С. 195.
[3] См. об этом выше: Ч. 2, гл. 2, § 4 наст. изд.
[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 180–181; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 170–171; ПСРЛ. Т. 3. С. 196.
[5] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 2–3. С. 59.

тивление христианизации язычество оказывало только на Севере, который, по его мнению, был финно-угорским[1] В этих восстаниях исследователь усматривал борьбу христианства и финского язычества[2]. Схожим образом (хотя и более осторожно) интерпретировал этническую основу брожения волхвов Д. И. Иловайский[3].

Существенное влияние на дальнейшее развитие науки оказал П. И. Мельников. Он сопоставил описанный летописью под 1071 г. обряд вынимания из-за плеч женщин «жита» с мордовским обычаем сбора средств для жертвоприношения: у женщин за спиной висел мешок, а сборщики покалывают их ножом в плечи и срезают его[4]. Но обрядом, связанным с прорезанием, сходство фольклорного и летописного сообщений, по мнению исследователя, не ограничивалось. У мордвы два волхва собирают жертвы у женщин, и в летописи орудуют два волхва. 10 мужчин помогают мордовским жрецам, и 10 мужчин-сторонников волхвов подходят к Яну Вышатичу с предостережениями[5]. Кроме того, П. И. Мельников обратил внимание на схожесть рассказа о сотворении человека дьяволом в ПВЛ и мордовской легендой о творении человека шайтаном[6] Из этого он заключил, что волхвы, пришедшие из Ярославля в Ростовскую землю, были из полуобрусевшей мери или веси, родственной мордве[7]. Выводы П. И. Мельникова приняты многими исследователями, а описанный им мордовский обряд до сих пор оказывает существенное влияние на интерпретацию летописного сообщения.

В. О. Ключевский, подобно П. И. Мельникову, считал, что миф о сотворении человека дьяволом — финно-угорского происхождения[8] Выводы П. И. Мельникова поддержал и Д. А. Корсаков[9]

---

[1] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен //*Он же.* Сочинения. В 18 кн. Кн. 2. М., 1988. С. 49, 51.

[2] Там же. С. 52.

[3] *Иловайский Д. И.* История России. Ч. 1. Киевский период. М., 1876. С. 192.

[4] *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* Очерки мордвы. Саранск, 1981. С. 67

[5] Там же. С. 71

[6] Там же. С. 70–71.

[7] Там же. С. 70.

[8] *Ключевский В. О.* Сочинения. Т. 1. С. 302.

[9] *Корсаков Д.* Меря и Ростовское княжество: очерки из истории Ростово-Суздальской земли. Казань, 1872. С. 88.

Не убедила аргументация П. И. Мельникова известного фольклориста А. Н. Афанасьева. По его мнению, описанный П. И. Мельниковым обряд не имеет ничего общего с сообщением из летописи. В первом случае собирали материал для жертвоприношений, второй являлся проявлением «охоты на ведьм»[1] Сообщение, что женщины держат у себя «жито», А. Н. Афанасьев связывал с верой славян в то, что ведьмы могут притягивать к себе богатство[2].

Другой представитель «мифологической школы», А. А. Потебня, также считал события 1071 г. древним проявлением «охоты на ведьм». Обычай доставать «жито» из спины жертв он объяснял славянскими народными поверьями, согласно которым у ведьм спина изогнута корытом. В этом-то корыте, согласно представлению волхвов, женщины и прятали «обилье»[3].

Важное значение для изучения поставленной проблемы имеют труды А. Н. Веселовского, который обратил внимание на то, что дуалистические мифы о сотворении человека Богом и дьяволом у славян и финно-угров носят черты влияния богомильской ереси и апокрифической христианской литературы[4]. Данный миф, по мысли исследователя, испытал влияние богомилов, но зародился у коренных народов Поволжья, Урала и Сибири. Возникнув в неславянской среде, он потом проник на Балканы, а далее через раскольников вернулся на родину, получив уже богомильское оформление[5]

Выводы А. Н. Веселовского и П. И. Мельникова поддержали Е. В. Аничков и Н. М. Гальковский[6]. Проанализировав поведение волхвов в русских летописях, Е. В. Аничков пришел к выводу, что волхвование — явление, схожее с шаманизмом. Волхвы, как и шаманы, лечат, пророчествуют, руководят обществом во время бедствий, обладая, в представлениях людей, тайными знаниями. Волхвы твердо верят в свои силы и неистребимость. Как шаманы ссылаются на духов, так и волхвы говорят

---

[1] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 251.

[2] Там же. С. 250.

[3] *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Ч. 3. С. 293.

[4] *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха XI–XVII вв. Вып. 5. СПб., 1889. С. 4.

[5] Там же. С. 32.

[6] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 270–278; *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. С. 134–141.

от имени своих богов. Подобно шаманам, волхвы будто бы впадают в оцепенение[1]. По мнению Е. В. Аничкова, волхвование, как явление, развивалось под финно-угорским влиянием[2]. Используя методологию А. Н. Веселовского, выработанную на фольклорном материале, исследователь пришел в итоге к противоречивым выводам. С одной стороны, волхвы-шаманы были у славян издревле, с другой — финские волхвы были лучше организованы и на определенном историческом промежутке стали учителями волхвов славянских[3]. Поэтому население и стало представлять волхвов преимущественно финнами.

Проблема этнического происхождения волхвов, таким образом, была поднята еще в дореволюционной историографии, однако для ее решения тогда не было необходимых условий: еще не существовало ни необходимой методологической базы, ни обширных знаний по этнографии для решения таких сложных исследовательских задач. Но, несмотря на это, некоторым исследователям удалось высказать идеи, которые получили плодотворное развитие в советской и современной историографии.

В советской науке проблеме этничности волхвов и творимых ими обрядов повезло больше, чем многим другим аспектам духовной жизни. Связано это с тем, что в волхвовских движениях историки-марксисты видели отражение масштабных классовых войн. Классовый характер восстания, казалось, подтверждало указание летописца на то, что волхвы, возбуждавшие в 1071 г. народ, были смердами князя Святослава. Принадлежность к смердам при этом искусственно распространялась на всех участников языческих восстаний.

Явный языческий колорит восстаний не противоречил классовой трактовке. Напротив, язычество представлялось идеологией угнетенных масс, которые во главе с волхвами сопротивлялись феодализму, идеологически представленному христианством. Считалось, что волхвы имели реакционные взгляды, но само их выступление было про-

[1] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 270–271. Все перечисленные Е. В. Аничковым признаки шамана являются, скорее всего, характеристиками любого человека, обладающего в традиционных культах сверхъестественными способностями. Исключением является сообщение о том, как волхв впал в оцепенение. Однако в данном случае летопись явно указывает на чудского волхва, к которому пришел новгородец. Естественно, этот волхв был шаманом.

[2] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 276.

[3] Там же. С. 277.

грессивным, так как являлось проявлением классовой борьбы. Как и все восстания древности, брожения волхвов в советскую эпоху были досконально изучены, а также не обойдены вниманием проблемы религиозных взглядов волхвов и их этнической принадлежности.

Большинство советских исследователей в своих интерпретациях движения 1071 г. следовали за П. И. Мельниковым. Финно-угорские корни, например, обнаруживали в восстании Ю. В. Готье и Я. Н. Щапов[1]. В то же время, ряд исследователей попытался подвергнуть критике финно-угорскую интерпретацию. По мнению Н. Н. Воронина, только одного волхва, упоминаемого в летописи (к которому ходил новгородец «в чудь»), можно считать финно-угром. В остальных случаях «речь идет, несомненно, о славяно-русском населении»[2] Такой вывод делался на том основании, что представители власти не удивляются поведению волхвов и разговаривают с ними на одном языке[3] По мнению Н. Н. Воронина, если бы действия происходили в неславянской этнической среде, то летописец непременно упомянул бы об этом, чтобы переложить ответственность за «языческую скверну» на иноплеменников[4].

Такая аргументация не выдерживает критики, так как в задачи летописца не входило «оправдание» славянского населения. Напротив, разрушительные природные катаклизмы и нашествия иноплеменников, поразившие тогда Русь, книжник изображает как кару за различные грехи, среди которых не последнее место занимают вероотступничество и двоеверие[5]. Не является аргументом и владение языками. Так, князь Всеволод Ярославич знал 5 языков[6], а Ростовский епископ Леонтий владел языком мери[7]. В одной из берестяных грамот XIV в. обнаруже-

[1] *Готье Ю. В.* Железный век в Восточной Европе. М., 1930. С. 151–154; *Щапов Я. Н.* Характер крестьянских движений на Руси XI в. //Исследования по истории и историографии феодализма. Сб. ст. к 100-летию со дня рождения акад. Б. Д. Грекова/Отв. ред. В. Т. Пашуто. М., 1982. С. 144.

[2] *Воронин Н. Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. //Материалы и исследования по археологии СССР. Вып. 6. Этногенез восточных славян. Т. 1/Под ред. М. И. Артамонова. М.; Л., 1941. С. 178.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 170; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 159; ПСРЛ Т. 3. С. 188.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246.

[7] Сказание о Леонтии Ростовском. С. 125.

ны переводы слов с древнерусского на прибалтийско-финский[1], что также свидетельствует в пользу востребованности вербальных контактов между славянами и финно-уграми в Средние века.

Несмотря на свою личную позицию по поводу этничности участников движений волхвов, Н. Н. Воронин высказал суждения, которые впоследствии были использованы сторонниками финно-угорской интерпретации. Исследователь впервые заметил, что «повозчики», которым Ян отдал волхвов на расправу, повесили чародеев на дерево уже после того, как кудесники были убиты. А значит, это была не казнь через повешенье (как ее интерпретировали дореволюционные ученые), а своеобразное захоронение[2]. Для примера исследователь приводил обычай сибирских народов хоронить на деревьях шаманов, а также временные захоронения на деревьях, сохранившиеся все у той же мордвы[3]. Сам Н. Н. Воронин объяснял особенности захоронения тем, что волхвы в народных представлениях были «заложными покойниками», и их похороны могли вызвать продолжение природных катаклизмов[4] Кроме того, повешенье волхвов могло восходить к обычаю кровной мести, когда труп врага (или его часть) выставляется напоказ в знак ее свершения и примирения[5]

В. В. Мавродин считал, что население территории, охваченной восстанием 1071 г., было смешанным — славяно-финским. По мнению исследователя, все описанные в летописи обычаи могли существовать у славян только в виде пережитка[6].

Линию критики финно-угорского направления продолжал М. Н. Тихомиров. По его мнению, о славянстве участников восстания 1024 г свидетельствует тот факт, что летопись ничего не говорит об этничности волхвов[7]. В отношении к восстанию 1071 г. исследователь не

---

[1] *Хелимский Е. А.* О прибалтийско-финском языковом материале в новгородских берестяных грамотах//*Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). Комментарий и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951–1983 гг.). Т. 8. М., 1986. С. 254.

[2] *Воронин Н. Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. С. 151.

[3] Там же. С. 158.

[4] Там же. С. 159.

[5] Там же.

[6] *Мавродин В. В.* Очерки по истории феодальной Руси. Л., 1949. С. 155–156.

[7] *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. М., 1955. С. 73.

подвергал сомнению обряд, описанный П. И. Мельниковым, но отмечал, что подобные обычаи могли быть характерны не только для мордвы, но и для славян[1] То, что Ян объяснялся с восставшими без переводчиков, по мысли ученого, свидетельствует о славянской этнической среде, в которой происходили события[2], а миф о сотворении человека вообще содержит в себе типичное для всех народов противопоставление добра и зла. Заслуга М. Н. Тихомирова состоит в том, что он увидел существование в летописи сопоставления древнерусских волхвов с волхвами из Библии[3], но жесткий классовый подход не позволил ему развить эту идею.

Особое развитие проблема этничности волхвов получила в 1970–1980-е гг. В этот период в советской исторической науке идет активный пересмотр старых парадигм и отмечается рост интереса к духовной культуре в целом. Показательна в этом плане работа П. Н. Третьякова, который критиковал предшественников за игнорирование этнической специфики народных восстаний. Исследователь считал, что все участники восстания 1071 г. и «лучшие жены» были из финно-угров или смешанного русско-финского населения[4], в своих построениях опираясь на П. И. Мельникова и Д. А. Корсакова.

Если большинство советских исследователей видело в «старой чади» социальную группу, то Н. Н. Велецкая (в духе дореволюционной историографии) — возрастную категорию. По ее мнению, в суздальском восстании 1024 г. проявился древний славянский обычай отправлять стариков на тот свет, не дожидаясь их естественной смерти[5]. И то, что данный обряд совершался уже не регулярно, а только во время голода, свидетельствует о деградации обычая[6]. Сообщение 1071 г. Н. Н. Велецкая трактовала как отражение обряда уже в состоянии пережитка, ког-

---

[1] Там же. С. 121.

[2] Там же. С. 123; *Он же.* Древняя Русь. М., 1975. С. 126.

[3] *Он же.* Крестьянские и городские восстания в Руси XI–XIII вв. С. 115.

[4] *Третьяков П. Н.* У истоков древнерусской народности. С. 120, 141.

[5] Подобный обычай находит отражение не только в славянском фольклоре (см., напр.: The Sàga of King Gautrek. P. 1–34). Однако у исследователей есть справедливые сомнения в том, существовал ли обычай умерщвления стариков в древности, или это просто распространенный фольклорный сюжет.

[6] *Велецкая Н. Н.* О роли фольклора в изучении славянских древностей // Средневековая Русь / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1976. С. 21; *Она же.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 2003. С. 74.

да ритуал был перенесен исключительно на женскую среду[1]. Даже если будет доказано предположение ряда исследователей, что волхвы — лидеры восстания 1071 г. — являлись финно-уграми, это, по мнению Н. Н. Велецкой, не повлияет на ее систему доказательств, так как обряд проводился в славянской среде и находился на стадии вырождения[2] Еще более деградировавший вариант обычая она видела в церковном запрете избивать «старую чадь», процитированном Е. В. Аничковым[3]

Работы Н. Н. Велецкой существенно повлияли на дальнейшее развитие отечественной историографии. В то же время, в системе представленных ею доказательств немало слабых мест. Во-первых, сам обычай убивать стариков реконструируется ею на основе фольклора и туманных, не всегда понятных средневековых письменных известий (преимущественно в отношении к балтийским славянам). Во всех этих источниках, по мнению самой исследовательницы, обряд нашел отражение в выродившемся виде. Он имел социальное значение только в праславянскую или самую раннюю, дописьменную эпоху[4]. Но это значит, что первоначальный облик и пути перерождения обрядности реконструируются только гипотетически. Во-вторых, Н. Н. Велецкая подгоняет под обряд весьма спорные строки из летописи. Например, указание на убийство стариков она увидела в летописном сообщении, согласно которому древляне «убиваху друг друга»[5]. Натяжкой следует считать и отнесение сакральных расправ 1071 г. к переродившейся форме обряда убийства стариков. Как справедливо отмечали И. Я. Фроянов и Ю. В. Кривошеев, в летописи ничего не говорится об убийстве исключительно старых женщин. Среди жертв восстания названы дочери, сестры, жены и матери «повозчиков»[6].

Оригинальную концепцию предложил А. Л. Никитин, исходивший из гипотезы существования кельтского массива на территории север-

[1] *Велецкая Н. Н.* Языческая символика... С. 77

[2] Там же. С. 75.

[3] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 80.

[4] *Велецкая Н. Н.* О роли фольклора... С. 20.

[5] *Она же.* Языческая символика... С. 69.

[6] *Кривошеев Ю. В.* Языческая обрядность и социальная борьба в Верхнем Поволжье в 1071 г. // Историческая этнография / Отв. ред. Р. Ф. Итс. Л., 1985. С. 125; *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995. С. 148–149.

ной Руси и Прибалтики[1]. По его мнению, жрецы в летописи носят то же название, «под которым известны именно кельты: "волхвы" "волохи"»[2]. Кроме того, в описании расправы над женщинами, по словам исследователя, летопись «использует терминологию кельтских жрецов» — «гобино»[3] Кельтский обычай увидел А. Л. Никитин и в повешенье волхвов на дубе — священном дереве кельтов[4].

Представленные доводы весьма спорны. Сомнительна связь этнонима «волохи» как с кельтами, так и с волхвами-жрецами[5] Термин «гобино» мог проникнуть в славянский язык из глубокой древности. Дуб является священным деревом не только для кельтов, но и для славян; как дерево, связанное с похоронами, он известен у финно-угров[6]. Наконец, предпринятые А. Л. Никитиным попытки локализовать Биармию (которую он считает кельтской территорией) в Прибалтике серьезно противоречат географическим познаниям скандинавов[7]

И. Я. Фроянов отказывался рассматривать движения волхвов как антифеодальные восстания. В самих расправах он видел языческий обычай убийства лидеров общины, обладавших магическими функциями[8] События 1071 г., по мысли исследователя, происходили в смешанной славяно-финской среде[9]. Смешанный характер имело и сообще-

---

[1] *Никитин А. Л.* Биармия и Древняя Русь//ВИ. 1976. № 7. С. 66.

[2] Там же. С. 68.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 69.

[5] Этимологию см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. М., 1986. С. 346.

[6] *Карпов А. В.* Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь в Древней Руси в IX–XI вв. СПб., 2008. С. 114.

[7] Скандинавы считали, что Биармия, Гренландия и Америка находились на одном континенте (Описание земли I. С. 79). Отважные мореплаватели бывали в Средиземном море и не могли всерьез считать, что Прибалтика соединена с Гренландией сушей. Зато подобные представления не противоречили уровню развития знаний о территориях крайнего Севера, в том числе далеком (и гораздо менее знакомом, чем Прибалтика) побережье Белого моря.

[8] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 316; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 179; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 205–206.

[9] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 318; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 171; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 207.

ние о расправе над женщинами. По мнению И. Я. Фроянова, летописец искусственно соединил два разных обряда — финно-угорский обычай, схожий с тем, что описал П. И. Мельников, и ритуальное убийство женщин-ведьм[1] Дальнейшее развитие идеи Фроянова получили в трудах Ю. В. Кривошеева[2]. Кроме того, и сам И. Я. Фроянов продолжил заниматься проблемой движений волхвов в постсоветский период[3]

В современной историографии происходит процесс пересмотра устоявшихся исторических мифологем, поднимается проблема методов сопоставления разноплановых источников — письменных, археологических, этнографических. Исследователи все больше обращаются к проблеме достоверности используемых ими источников. Труд П. И. Мельникова, активно критикуемый рядом специалистов по мордовскому этносу, долгое время воспринимался историками некритично, причем не только сторонниками финно-угорского направления, но и его противниками. В современной науке выводы П. И. Мельникова теряют былую популярность. Даже сторонники финно-угорского направления пытаются предложить альтернативные варианты трактовки обычая вынимать «жито» за спиной у женщин[4]. В науку проникает постмодернистская этика, исследователи избегают категоричных выводов (которые были характерны для их предшественников). Приходит понимание того, что в области этнического мировоззрения эпохи Средневековья нельзя ничего сказать наверняка, и задача состоит лишь в том, чтобы предложить наиболее вероятную реконструкцию прошлого.

В подобном духе написана работа А. В. Ратобыльской. Анализируя сообщение 1071 г., она обратила внимание на характер пыток, которым Ян подверг волхвов. Выдергивание бороды, по ее мнению, может быть объяснено представлением финно-угров о том, что душа человека находится в его волосах[5]. По мнению А. В. Ратобыльской, при переправе волхвов через реку Ян вложил им в уста не кляп, как переводят слово

[1] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 318–319; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 173; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 208.

[2] *Кривошеев Ю. В.* Языческая обрядность и социальная борьба в Верхнем Поволжье в 1071 г. С. 124–131.

[3] *Фроянов И. Я.* Древняя Русь... С. 113–172.

[4] *Карпов А. В.* Язычество, христианство, двоеверие... С. 119–120.

[5] *Ратобыльская А. В.* Летописный рассказ о «движении волхвов» и религиозные представления финно-угров // Славяноведение. 1996. № 5. С. 56–57.

«рубль» многие исследователи, а кусочек металла, чему она находит шаманские параллели[1] Исследовав историографию вопроса и приведя свои аргументы, автор заключает: «...финно-угорские аналогии... оказываются наиболее адекватными»[2].

По мнению В. Я. Петрухина, идея о языческом и иноплеменном характере движений противоречит современным данным археологии, которые, с одной стороны, подтверждают активную колонизацию русскими региона, с другой — свидетельствуют о широком распространении христианства в Ростове и Суздале[3]. В. Я. Петрухин отмечает, что слово «волхв» могло обозначать не обязательно языческого жреца, но и просто мага. Волхвов приравнивали к еретикам[4]. По мнению исследователя, летопись не выдвигает против волхвов обвинений, свойственных для обвинения язычников[5]. В поведении летописных волхвов В. Я. Петрухин обнаруживает черты, характерные для еретических движений. Так, миф о сотворении человека имеет богомильские корни. Волхв, появившийся в Киеве, предрекает конец света, в чем исследователь увидел явное проявление милленаризма. Новгородский волхв, обещавший перейти реку, фактически хотел повторить деяние Христа[6] Неповиновение светским и духовным властям — характерная черта средневековых ересей[7]

Как и всякое народное движение, движение волхвов, по мнению В. Я. Петрухина, должно было включать в себя магические приемы и представления разноэтничного (в том числе и финно-угорского) происхождения[8], однако реально языческой культуры в зоне колонизации не существовало[9] Тем не менее, расправа над волхвами, считал исследователь, носила скорее языческий характер. Вырывание бороды у лидеров восстания, по мнению В. Я. Петрухина, является традиционным приемом бесчестья, а присутствие в казни волхвов самого ми-

---

[1] Там же. С. 57–58.

[2] Там же. С. 62.

[3] *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь / Сост. В. Я. Петрухин. М., 2000. С. 316.

[4] Там же. С. 317

[5] Там же. С. 316–317.

[6] Там же. С. 317

[7] Там же.

[8] Там же. С. 319–320.

[9] Там же. С. 318–319.

фологизированного дерева и животного в Восточной Европе дает широкий простор для интерпретаций[1] (Интересно, что в вышедшем несколько позднее научно-популярном труде по мифологии финно-угров В. Я. Петрухин в интерпретации движений волхвов во многом следует за А. В. Ратобыльской и П. И. Мельниковым[2].)

Если В. Я. Петрухин в движении волхвов видел очередное свидетельство слабости славянского язычества, то Л. Р. Прозоров в своей аспирантской юности, напротив, считал брожения на Северо-Востоке свидетельством мощи «веры предков». В тезисах, посвященных данной проблеме, будущий идеолог неоязычества недоумевал, почему большинство исследователей представляет волхвов «какими-то финно-уграми»[3] Он сопоставлял летописный эпизод о расправе над женщинами 1071 г. со славянской сказкой, в которой разорившийся поп и старичок ходят по царствам, в каждом из которых исцеляют больных царевен, рассекая и варя их в котле. Однажды поп решает провести ритуал без старика, у него ничего не получается и его пытаются повесить... Но попа выручает старик[4]. Подражая П. И. Мельникову, исследователь обратил внимание на количество исполнителей обряда (два волхва), однако, как справедливо отметил М. А. Несин, на этом сходства с летописным сообщением заканчиваются[5]. Л. Р. Прозоров сходств видит гораздо больше, но все эти «сходства» слишком искусственно подогнаны друг под друга.

Среди сторонников славянской интерпретации Л. Р. Прозоров указывал писателя М. Р. Серякова, известного своими «альтернативно-историческими» теориями. При этом ничего не было сказано о Н. Н. Воронине, М. Н. Тихомирове, Н. Н. Велецкой. А. Н. Афанасьев упоминался, но его точка зрения осталась нераскрытой. При этом анализ труда наводит на мысль, что данное умолчание не случайно. Л. Р. Прозоров специально не упоминал ничего о сакральных убийствах в среде средневековых сла-

[1] *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия. С. 320.

[2] *Он же.* Мифы финно-угров. С. 43–52.

[3] *Прозоров Л. Р.* Мятежи волхвов в верхнем Поволжье XI в.: индоевропейские параллели // Исторические истоки, опыт взаимодействия и толерантности народов Приуралья / Глав. ред. Р. Д. Голдина. Ижевск, 2002. С. 399.

[4] Там же. С. 400.

[5] *Несин М. А.* Языческие выступления в Северо-Восточной Руси // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2014. № 2–1. С. 99.

вян, пытаясь выставить волхвов борцами с христианством, но не исполнителями кровавых обрядов[1].

В другой работе Л. Р. Прозоров пытался отстоять в целом интересную идею, согласно которой доверять сообщениям летописца о мировоззрении волхвов не стоит, однако бóльшая часть его работы посвящена не анализу древнерусского источника, а рассуждениям о недостоверности речей в древних текстах вообще[2]. Автор высказал предположение, согласно которому богомильский миф был приписан к высказываниям волхвов уже в монастыре, но не развил эту мысль[3].

А. В. Карпов в интерпретации суздальских событий следовал за Н. Н. Велецкой, усматривая в избиении «старой чади» убийство людей, «съедающих» своей долгой жизнью век членов коллектива[4]. Таким образом, среду, в которой происходило восстание, исследователь считал славянской. Восстание 1071 г., по его мысли, напротив, охватило финно-угорские погосты. Продолжая линию сравнения волхвов с шаманами, исследователь справедливо отмечал, что изымание «жита» из-за спины женщин в летописи выглядит как наваждение. А. В. Карпов сопоставил этот факт с практикой коллективного гипнотического внушения, распространенной у шаманов[5]. Он отметил, что именно у финно-угров дуб, на котором хоронят волхвов, связан с культом мертвых. Так, мордва делает гробы только из дуба[6].

Молодой историк М. А. Несин также обращался к проблеме этничности волхвов и их сторонников. Автор допускал возможность реальной передачи летописью речи волхвов, которые могли использовать христианские элементы специально, ради «иронии»[7]. По его мнению, «действиям волхвов в настоящий момент не найти никаких достоверных аналогов ни в восточно-славянских, ни в финских обычаях»[8].

Таким образом, как мы видим, в отечественной историографии преобладает финно-угорское направление в исследовании движений волх-

---

[1] *Прозоров Л. Р.* Мятежи волхвов в верхнем Поволжье... С. 401.

[2] *Он же.* Диалоги с волхвами в «Повести временных лет»: к вопросу достоверности // Вестн. Удм. ун-та. 2003. История. С. 109–110.

[3] Там же. С. 110.

[4] *Карпов А. В.* Язычество, христианство, двоеверие... С. 95–96.

[5] Там же. С. 119–120.

[6] Там же. С. 114.

[7] *Несин М. А.* Языческие выступления... С. 99.

[8] Там же. С. 100.

вов с явной тенденцией сужения круга событий, которым приписываются финно-угорские этнические корни. Если в дореволюционной историографии эти движения представлялись как борьба финского язычества с христианством, то теперь даже интерпретация происходивших брожений как религиозных войн явно устаревает. Не может иметь успеха попытка представить волхвование как явление, свойственное исключительно одному этносу, — будь то финно-угры, славяне или кельты. Как справедливо отмечает А. В. Карпов, функции волхвов сводятся к магическим приемам, демонстрации чудес, предсказанию будущего, но при этом они не возглавляют общественных молений[1]. В древнерусской литературе термин «волхв» прилагается как к древнерусским магам, так и магам-иностранцам, включая персонажей византийских хроник и Библии (вплоть до зороастрийских жрецов, прибывших поклониться Иисусу). Термин «волхвование» обозначает колдовство, волшебство, гадание[2].

Если волхвование — явление интернациональное, то и этническая интерпретация движений волхвов должна опираться на анализ мелких деталей, запечатленных летописью, но большинство сообщений не богаты такими деталями. Явные финно-угорские элементы несут в себе магические действия чудского волхва, к которому ходил гадать новгородец. Однако в том, что чудской волхв был финно-угром, нет ничего странного; удивительно то, как летопись сохранила столь подробное описание шаманского обряда. Вероятно, источником данного описания стал миф из народной двоеверной среды, которая не стремилась интерпретировать обрядовые действия соседних народов с христианских позиций, в отличие от летописца, приписывавшего волхву признание в немощности собственных богов.

Еще большей редакции подверглось сообщение о восстании в Ростовской земле. Как для Яна Вышатича (который, как справедливо отмечали исследователи, мог быть первоисточником информации), так и для средневекового хрониста язычники-колдуны являлись слугами антихриста и потому обладали всеми чертами библейских лжехристов и лжепророков. Они обязательно должны пророчествовать, творить чудеса, подражать Христу и святым, совращая неокрепшие христиан-

[1] *Карпов А. В.* Язычество, христианство, двоеверие... С. 118.

[2] СлРЯ XI–XVII вв. / Гл. ред. С. Г. Бархударов. Вып. 3 (Володѣнье — вящьшина). М., 1976. С. 13.

ские души. Более того, Ян Вышатич, подвергший волхвов наказанию в обход княжеского суда, по обычаю кровной мести, сам был заинтересован в изложении материала соответствующим образом. Мало было обвинить волхвов в колдовстве, не считавшемся серьезным преступлением, — надо было придать движению черты ереси (преступления более тяжкого), раскрыть мировоззрение волхвов. Здесь на помощь могла прийти апокрифическая литература и обычаи разных народов, которые были известны автору сообщения. Вместо Яна подобные стилистические правки могли внести и сами книжники.

Но, может быть, в подробном сообщении о восстании 1071 г. летопись сохранила какие-либо явно этнические характеристики? Интерпретация мифа о сотворении человека, рассказанного волхвами, как финно-угорского до сих пор опирается на несколько устаревшую работу А. Н. Веселовского. Но даже у него миф, получая богомильское оформление, распространяется от славян к финно-уграм[1]. А в летописи мы видим уже явно оформленное в богомильском (или, во всяком случае, в христианском) стиле повествование. Богомильские корни легенды подтверждают последние исследования[2].

Более специфичен рассказ о прорезании у «лучших жен» за плечом. Самое популярное его объяснение следует за П. И. Мельниковым. Однако даже если некритически отнестись к этнографическим данным исследователя, следует признать, что его интерпретация идет вразрез с данными летописи. Волхвы прорезали за плечом у женщин и доставали оттуда припасы не реально, а «в мечтѣ», обманывая этим население, вероятно, уже принявшее христианство. При этом тот же «фокус» они хотели показать Яну Вышатичу. Все это не вяжется с мордовским обрядом сбора средств для жертвоприношений, детали которого должны были быть хорошо известны в среде, в которой он проводился. Непонятно также, каким образом сакральная расправа могла выродиться в сбор снеди. Примеры вырождения человеческих жертвоприношений известны, но в таких случаях те действия, которые раньше проделывались над человеком, проделываются над другим объектом. Да и в летописи описан не обряд жертвоприношения, не акт, который должен умилостивить богов, а расправа над причиной неурожая —

[1] *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. С. 32.

[2] *Петрухин В. Я.* Древняя Русь... С. 317.

колдуньями. Несостоятелен и «числовой аргумент» П. И. Мельникова. В ПВЛ, например, к Яну подходят 3 человека, а не 10, как в более поздних летописях[1].

Поэтому использовать обычай, описанный П. И. Мельниковым, для интерпретации летописного текста можно только так, как делал это И. Я. Фроянов, полагавший, что летописец искусственно объединил два разных обряда[2]. Для средневекового книжника объединение традиций разноэтничного происхождения в одном антиязыческом трактате — прием вполне оправданный. Например, в «Слове об идолах» вообще непонятно, к какому народу и даже к какой религии относится разного рода «скверна». Ислам и язычество разных народов там предстают как единый комплекс верований[3].

Интерпретация А. В. Карповым обряда как психологического шаманского приема тоже сомнительна. Гипнотическое воздействие на массы оказывают не только шаманы, но и другие служители культа. Э. Йенш вообще видел в коллективных галлюцинациях причину возникновения мифологии[4]. Широко известно у разных народов мира употребление наркотических веществ, цель которого — приобщение к миру трансцендентного[5]. Помимо наркотиков, на службе у служителей культа иногда стояли гипноз и самогипноз[6]. Волхвы, вынимая «жито» и рыбу из-за спины женщин (интересно упоминание именно хлеба и рыбы, которыми накормил голодающих Христос), творили лжечудеса, доказывая вину несчастных[7] Насколько двоеверное население реально нуждалось в подобного рода чудесах, сказать сложно. Однако, как свидетельствуют этнографические аналогии, «охота на ведьм» во время голода разворачивалась и без гипнотического внушения.

Другие этнографические факты восстания 1071 г. тоже невероятно сложно интерпретировать в этническом ключе. Интересно проведен-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 176.

[2] *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 318–319.

[3] Слово о томъ, како погани сущее языци кланялися идоломъ. С. 384–386. См. об этом выше: Ч. 2, гл. 1, § 2 наст. изд.

[4] См.: *Выготский Л. С., Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения... С. 85–86.

[5] *Чумакова Т.* Наркотики и религия // Человек вчера и сегодня: междисциплинарные исследования / Отв. ред. М. С. Киселева. М., 2008. С. 80–89.

[6] Об особой роли оргий (мистерий) и наркотиков в обретении религиозной харизмы писал еще М. Вебер (*Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 80).

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175.

ное А. В. Ратобыльской сопоставление обрядов, исполненных Яном Вышатичем над волхвами в реке, с финно-угорскими представлениями о смерти. Однако совершало их не население края, а тысяцкий, что говорит о том, что если эти действия и имели финно-угорские корни, то смысл их был хорошо известен и славянскому населению.

Безусловно, универсальный характер имеет представление о сакральном значении бороды и волос на теле человека. Таким же общим для северных народов являлось почитание дуба и медведя (правда, дуб связан у финно-угров с культом смерти). Тем не менее, нет никаких оснований считать захоронение волхвов временным, в стиле финно-угорского захоронения шаманов[1]. О временном характере захоронения в летописи ничего не сказано. Кроме того, это могло быть и не захоронение вовсе, а элемент сакральной расправы.

Не более состоятельны славянские интерпретации событий 1071 г. Тот факт, что перед нами классическая «охота на ведьм», не указывает на славянство. Представление, что обида или зависть соседа может стать причиной несчастий, характерно для всех человеческих коллективов, за исключением разве совсем небольших групп, в которых внутренние конфликты слишком опасны[2]. Было известно это явление и в средневековой Венгрии[3]. Ничего же специфически славянского в расправах 1071 г. нет.

Таким образом, этнические интерпретации движений волхвов заходят в тупик. Сообщения из летописи мы вынуждены сопоставлять с более достоверными данными археологии и этнографии, но сами по себе ничего нового они нам сказать не могут. Зато у нас перед глазами явно сакральные расправы, в которых, с одной стороны, принимает участие простой народ, с другой — князья и администрация. Мы имеем уникальную возможность зафиксировать проявление «охоты на ведьм» в раннехристианской традиции. Для сравнения можно использовать свидетельства «охоты на ведьм» в языческих и исламских культурах Восточной Европы. Для этого необходим комплексный анализ арабских, западноевропейских и древнерусских источников. Подоб-

[1] Интересно сообщение ал-Гардизи о народе, живущем по соседству с киргизами: «Мертвых они уносят на горы и вешают на деревья, пока труп не разложится» (Ал-Гардизи о тюрках. С. 491).

[2] *Христофорова О. Б.* Молот ведьм // vokrugsveta.ru / vs / article / 415 /

[3] *Рассел Дж. Б.* Колдовство и ведьмы в Средние века / Пер. с англ. А. М. Татлыбаева. СПб., 2001. С. 263–264.

ный анализ позволит нам не только получить данные об общих чертах и различиях этого явления в разных регионах Восточной Европы, но и внести вклад в развитие теории «охоты на ведьм». Историки, изучая данный феномен, обращали внимание в основном на его зрелые формы, которые он принял в Западной Европе. Этнографы, напротив, отмечали лишь архаичные варианты обряда, сохранившиеся у диких племен и в традиционной культуре некоторых народов. Было бы полезно зафиксировать явление на стадии его начального знакомства с монотеистическими культами.

§ 6. Природные катаклизмы и «охота на ведьм»

При выражении «охота на ведьм» неизбежно возникает перед глазами картина массовых инквизиторских казней. Костер, обвиненные в ведовстве женщины и католический священник-обвинитель, — вот, собственно, стандартный набор стереотипных маркеров, который рисует наше сознание при этом сочетании слов. Массовые казни, унесшие жизни тысячи невинных людей, продолжались в странах западного мира с XV по XVIII вв. Это была одна из самых мрачных страниц истории Запада. Прошло Возрождение, наступала эпоха Просвещения, творил свои труды И. Кант, а суды все еще вели ведовские процессы.

С феноменом «охоты на ведьм» в узком значении этого термина ничто не сравнится. Он существовал на ограниченной территории и в ограниченный промежуток времени. Однако этнографам известна другая «охота на ведьм», мало в чем схожая с плодами христианской ревности. Малограмотные европейские крестьяне и аборигены других частей света были убеждены в том, что многие неудачи в их жизни совершаются не естественным путем, а по чьей-то злой воле. Тогда они хватали, по их мнению, виновного в преступлении и расправлялись с «причиной», как они думали, своих бед[1].

Терминологическая путаница, связанная с многозначностью понятия «охота на ведьм», усложняет изучение феномена. Некоторые исследователи рассматривают ведовские процессы как явления, свойственные исключительно католицизму и протестантизму. С этой точ-

[1] В наиболее широком значении «охота на ведьм» — это гонения, организованные обществом или социальными институтами против лиц, подозреваемых в занятии колдовством.

ки зрения, Восточной Европе данное поветрие было чуждо[1]. В то же время, сложно отрицать факты ведовских расправ со стороны средневековой русской государственности (особенно это касается позднего Московского государства). Как и факты народных ритуальных расправ, которые сохраняются в среде крестьянского населения некоторых народов России (например, русских, украинцев, остяков, чувашей и др.[2]) вплоть до рубежа XIX–XX вв.

Интересно, что традиция народных расправ над мнимыми ведьмами на закате Российской Империи была не призраком уходящего прошлого, но довольно распространенным обычаем. Л. С. Белогриц-Котляревский в конце XIX в. писал: «Случаи жестокой расправы с колдунами и ведьмами, заподозренными в причинении частных и общественных бед, расправы, иногда оканчивающиеся убийством, слишком известны по своей многократности из газет, чтобы об этом следовало много говорить»[3]. В то же самое время, А. А. Левенстим считал, что расправы над ведьмами являются самым вредным преступлением, совершаемым по суеверию, так как, в отличие от других подобных правонарушений, «вера в существование ведьм требовала и требует массу жертв»[4]. В России конца XIX в. колдовские процессы иногда рассматривали даже официальные волостные суды, и обвиненных в колдовстве могли выслать в Сибирь, высечь розгами, наложить штраф[5]. Какой же тогда характер должна была носить «охота на ведьм» в Восточной Европе в древности, за пять веков до возникновения рациональной,

[1] См.: *Христофорова О. Б.* Молот ведьм.

[2] *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888. С. 135; *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // ЖМЮ. 1897. № 1. Январь. С. 183–202; *Он же.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // Там же. № 2. Февраль. С. 107, 119–120; *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. СПб., 1899. С. 202–221; *Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш... С. 114; *Дубовиков А. М., Жемчуев И. Я.* Христианско-языческий дуализм в повседневной культуре дореволюционной чувашской деревни // Вестн. Челябинского гос. ун-та. 2010. № 31 (212). Философия. Социология. Культурология. Вып. 19. С. 99.

[3] *Белогриц-Котляревский Л. С.* Мифологическое значение некоторых преступлений, совершенных по суеверию // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. 1888. Т. 33. Июль. С. 106.

[4] *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // ЖМЮ. 1897. № 1. Январь. С. 175.

[5] Там же. С. 200–202.

ньютоновской картины мира? Как к ведьмам относилось общество, власть, духовенство?

До настоящего времени дошло относительно мало сообщений об «охотах на ведьм» в раннесредневековой Восточной Европе. Эти сообщения — всего лишь верхушка айсберга, в то время как наибольшая часть расправ над колдунами оказалась скрытой под толщей вод исторической тайны. Источники сообщают о гонениях на ведьм и чародеев в Северо-Западной и Северо-Восточной Руси, Прибалтике, на территориях между русскими землями и Волжской Булгарией. В самой Волжской Булгарии арабские путешественники фиксируют сакральные расправы, некоторые из которых могут быть интерпретированы как «охота на ведьм». Исследователи, как правило, обращались к отдельным фактам истории Восточной Европы, которые можно было бы рассматривать как «охоту на ведьм», и в этом плане историография явления достаточно обширна. Как мы уже могли убедиться[1], одно только изучение волхвовских брожений, описанных в русских летописях под 1024 и 1071 гг имеет свою внушительную историографическую традицию[2]. В то же время, на материале письменных памятников Восточной Европы исследователи относительно редко пытались понять сам феномен «охоты».

Сначала исследователи искусственно переносили на ведьм и колдунов функции поздних монотеистических служителей культа. Обычай убивать «собственное духовенство» при этом казался не свойственным первоначальному язычеству. В «охоте на ведьм» видели то или иное влияние христианской идеологии, но такой подход не мог объяснить многие этнографические факты и уже к середине XIX в. начал явно устаревать. На границе подобных изменений оказался известный отечественный фольклорист А. Н. Афанасьев.

Первоначально исследователь полагал, что отношение к колдунам и ведьмам в язычестве было сугубо положительным. В демонизации чародеев народной культурой было «виновато» христианство, в оппозицию к которому встали служители традиционных культов[3] На основе письменных источников, А. Н. Афанасьев относил начало этой

[1] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 5 наст. изд.

[2] См. также: *Халявин Н. В.* Явление волхва в Новгороде в 1071 г. в оценках отечественных историков // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. *Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω εν ειδει.* Альманах. Вып. 5. С. 351–366.

[3] *Афанасьев А. Н.* Ведуны и ведьмы. М., 1851. С. 78.

эволюции еще к XI в.[1] Позже его взгляды пережили серьезную трансформацию: «охоту на ведьм» А. Н. Афанасьев стал рассматривать как явление, свойственное народной культуре изначально. Исследователь сопоставлял веру в ведьм с реконструированными им представлениями об «облачных девах», которые отдают свои богатства только тогда, когда горят в молниях и купаются в потоках дождя. Эти мифические представления, связанные с поэтизацией стихии, со временем переносились на обычных женщин, которых стали топить и сжигать во время неурожаев и других бед[2]. Такая интерпретация, основанная на наивной методологии «мифологической школы», безусловно устарела.

Христианская церковь, по мысли исследователя, не сильно протестовала против языческих обычаев расправы над ведьмами. Исключением является деятельность Серапиона Владимирского, который, с одной стороны, жестко выступал против самосудных расправ[3], с другой — допускал существование колдунов и признавал необходимость борьбы с ними[4]. Помимо народных расправ, А. Н. Афанасьев подверг анализу деятельность христиан по искоренению открытых язычников. Противопоставляя гонения у славян аналогичным явлениям Запада, он отмечал, что у нас не было такого количества трактатов, посвященных этому вопросу[5], а над умами людей господствовали традиционные суеверия[6]

Е. В. Петухов возникновение «охоты на ведьм» считает следствием языческо-христианского синкретизма. Так, простой народ сохранял веру в колдовство, но лишился былого благоговения перед колдунами, так как решался на расправу над ними[7]. Анализируя личную позицию Серапиона, исследователь отмечает, что клирик допускал причинение вреда колдунами тем, кто в них верит, но отрицал возможность влияния вредоносной силы на массы, т. е. не признавал способность влиять бесовскими силами на урожай, теплую погоду, засуху и прочее, ограничивая действия чародеев личными кознями[8]. По мнению Е. В. Пе-

[1] Там же. С. 60.
[2] *Он же.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 253.
[3] Там же. С. 251.
[4] Там же. С. 293.
[5] Там же. С. 320.
[6] Там же. С. 322.
[7] *Петухов Е.* Серапион Владимирский... С. 64–65.
[8] Там же. С. 65–66.

тухова, Серапион принципиально протестовал против убийств волхвов; часть его поучения, в котором епископ допускает расправу над колдунами, однако только после основательного суда, «производит впечатление лишь теоретической оговорки»[1]

Анализируя сочинения западных священников, Е. В. Петухов отмечает, что до XIII в. они смотрят на колдовство как на пережиток язычества, иллюзию[2]. Тем не менее, с XIII в. ситуация меняется, и отрицание могущества колдовства объявляется ересью[3]. Как в раннее Средневековье были священники, верившие в особую силу дьявола, так и в позднее Средневековье были те, кто ее отрицал. Речь идет о том, какая «партия» была авторитетнее и влиятельнее. По мнению исследователя, в отличие от Древней Руси, на Западе инициатором расправ было духовенство[4]. Проводя параллели между «испытанием ведьм»[5] на Руси и в Европе, Е. В. Петухов отмечает, что методы были схожими[6]

Сравнивая поучения Серапиона с трактатами противников ведовских процессов на Западе, исследователь пишет, что в обоих случаях клерикалы были сторонниками наказания за колдовство, но оно, по их мнению, «должно быть основано на разумных и справедливых началах»[7] Духовенство пыталось защитить, в первую очередь, лиц, обвиненных в колдовстве несправедливо. Принципиальное отрицание чародейства, по мысли Е. В. Петухова, распространяется уже в Новое время, когда ряд священников объявляет колдунов просто психически нездоровыми людьми[8]. Он отмечает, что, как и на Западе, наказание за колдовство в России со временем становилось строже, и усиление гонений на ведьм было связано с распространением ересей и борьбой с ними[9].

Линию сопоставления западной «охоты на ведьм» с древнерусской практикой продолжил Я. А. Канторович. Главное отличие гонений на колдунов в России, по его мнению, содержалось в сфере идеологии и представлений о темных силах. Опираясь на исследования В. Б. Анто-

[1] *Петухов Е.* Серапион Владимирский... С. 66–68.
[2] Там же. С. 71.
[3] Там же. С. 72.
[4] Там же. С. 74.
[5] Своеобразная ордалия. Поиск ведьм по определенным признакам.
[6] *Петухов Е.* Серапион Владимирский.... С. 85.
[7] Там же. С. 132.
[8] Там же. С. 133.
[9] Там же. С. 145.

новича, Я. А. Канторович писал, что развитых понятий о демонах в России не сформировалось. Восточная церковь «не считала своей задачей борьбу с дьяволом»[1], а в народной культуре само воздействие на природу не воспринималось как грех[2]. Из-за этого борьба с чародеями в России не приобрела «жестокого, фанатического характера», и колдунов судили не столько за само колдовство, как за причинение с его помощью вреда[3]. Обращаясь к истории домонгольской Руси, исследователь отметил, что церковное законодательство этого периода (Устав Владимира, Правило митрополита Иоанна II, Устав белеческий) не предполагает смертной казни за чародейство[4]. Но, начиная с XVI в., отношение к колдунам и у Церкви, и у народа становится более строгим[5].

Противоречивые суждения об «охоте на ведьм» на Руси высказал в начале XX в. М. А. Орлов, согласно которому, будто бы даже в XVI в., «когда в Европе пылали костры... наши смирные пастыри заставляли только своих грешников (колдунов. — *Д. П.*) бить покаянные поклоны»[6]. С другой стороны, он отметил, что за деяния, переданные Уставом Владимира в юрисдикцию Церкви, такие как «ветовство (ведовство. — *Д. П.*), зелейничество, потворы, чародеяния, волхования», точно также, как и в Западной Европе, полагалась казнь через сожжение[7]. Надо сказать, что ранее схожим образом высказывался А. Н. Афанасьев[8]. Однако, если у Афанасьева наказание сожжением последовательно отделено от норм Устава, то при чтении Орлова у читателя может сложиться впечатление, что это сам Устав Владимира вводит такую жестокую норму.

В советский период тематика исследований была несколько расширена. Появились новые источники, в частности, в библиотеке Мадрида была обнаружена рукопись Абу Хамида ал-Гарнати «Ясное изложение некоторых чудес Магриба», ранее считавшаяся утерянной[9].

---

[1] *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. С. 162.

[2] Там же. С. 163.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 166.

[5] Там же.

[6] *Орлов М. А.* История сношений человека с дьяволом. М., 1992. С. 213.

[7] Там же. С. 215–216.

[8] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 300.

[9] *Большаков О. Г., Монгайт А. Л.* Предисловие // Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 6.

В 1953 г. она впервые была издана на испанском языке[1]. В 1959 г. выходит статья А. Л. Монгайта, в которой историк попытался обозначить важность этого источника для истории СССР. В данной работе была затронута и проблема «охоты на ведьм» в Восточной Европе. Исследователь обратил внимание на описанный арабским путешественником народ, живущий «вокруг» славян и уплачивающий дань волжским булгарам. Раз в 10 лет у них становится «много колдовства», и тогда они хватают всех старух, связывают их «и бросают в реку: ту старуху, которая тонет, оставляют и знают, что она не колдунья, а которая остается поверх воды — сжигают на огне»[2]. По мнению А. Л. Монгайта, описанный ал-Гарнати народ — это мордва[3]. В то же время, отмечает он, упоминаемый ал-Гарнати обряд уничтожения колдуний не имеет параллелей в мордовских обычаях. Зато подобное поведение известно славянам, и исследователь находит параллели в средневековой русской литературе. Как справедливо указывает А. Л. Монгайт, способы расправ, описанные ал-Гарнати, аналогичны сообщениям Серапиона, а Казвини сообщение ал-Гарнати относит уже прямо к славянам[4].

Тенденциозно-идеологический труд «репрессивным действиям православной церкви в России» посвятил Е. Ф. Грекулов. В рамках своей работы «Православная инквизиция в России» он затрагивает, в том числе, и проблему «охоты на ведьм». При этом Е. Ф. Грекулов всячески игнорирует народные корни таких расправ. Даже «испытание водой» в труде этого пропагандиста атеизма выступает как «хитроумная выдумка священнослужителей»[5]. Именно священники, по мнению Грекулова, поддерживали в массах суеверную антиколдовскую истерию, чтобы таким образом «держать народ в темноте и невежестве... отвлечь его от борьбы с эксплуатацией и феодальным гнетом»[6]. Даже Серапиона Владимирского, известного своими страстными проповедями, направленными против самосуда над колдунами, исследователь объявляет «горячим

[1] *Большаков О. Г., Монгайт А. Л.* Предисловие //Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 6.

[2] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 37.

[3] *Монгайт А. Л.* Абу Хамид Ал-Гарнати... С. 180; *Он же.* Исторический комментарий //Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 119.

[4] *Он же.* Абу Хамид Ал-Гарнати... С. 180; *Он же.* Исторический комментарий. С. 120.

[5] *Грекулов Е. Ф.* Православная инквизиция в России. М., 1964. С. 29.

[6] Там же. С. 38.

сторонником кровавых преследований колдунов и ведьм»[1]. Для обоснования этого странного положения Е. Ф. Грекулов цитирует вырванное из контекста предложение из поучения Серапиона. Более того, Грекулов прибегает и к откровенной фальсификации, представив адресатом проповеди не простой народ, чинящий насилие, а князя[2].

«Охота на ведьм» в Древней Руси интересует и современных исследователей. Радикально отличается от позиции Е. Ф. Грекулова взгляд на феномен В. В. Долгова. По его мнению, духовенство в Древней Руси было лишено веры в колдовство, но в то же время в своих проповедях клирики (включая Серапиона) делали оговорки о возможности при помощи бесов творить чудеса[3]. Такая двойственная, по мнению В. В. Долгова, позиция могла создавать у слушателей ощущение, что священники сами верят в магию, что мешало задачам нравоучений. Исследователь отделяет деятельность волхвов (которая могла приводить к бунтам и потому являться общественно-опасной) от домашнего колдовства. «Чародейство» первого типа жестоко подавлялось светскими властями, в то время как сама по себе мелко-бытовая магия воспринималась как несерьезное прегрешение[4]. Причину того, что именно светская власть, а не Церковь находилась «в авангарде борьбы» против колдунов, В. В. Долгов видит в особенностях сакрализации власти в Древней Руси[5]. Немаловажна обнаруженная исследователем параллель в механике ритуальных убийств, описанных Серапионом, с летописным сообщением о расправе волхвов над «лучшими женами» под 1071 г.[6] В. В. Долгов верно подметил, что и там, и там зачинщиками расправ выступают колдуны.

Помимо возрождения исследовательского интереса к феномену «охоты на ведьм», современная историография продолжает демонстрировать примеры использования этой щекотливой темы в целях идеологической борьбы. Худшие традиции Е. Ф. Грекулова развивает А. М. Смирнов. Так, А. М. Смирнов всецело обвиняет в развязывании «охоты на ведьм» православное духовенство. Сходства в традициях

[1] Там же. С. 29.

[2] Там же.

[3] *Долгов В. В.* Колдуны и ведьмы Древней Руси XII–XIII вв. // Вестн. Тюмен. гос. ун-та. 2007. № 1. С. 218; *Он же.* Быт и нравы... С. 418–419.

[4] *Он же.* Колдуны и ведьмы... С. 222; *Он же.* Быт и нравы... С. 425.

[5] *Он же.* Колдуны и ведьмы... С. 220.

[6] *Он же.* Колдуны и ведьмы... С. 220; *Он же.* Быт и нравы... С. 421–422.

выявления ведьм в России и на Западе он объясняет заимствованием данных обрядов из практики католического духовенства[1]. По сравнению с Е. Ф. Грекуловым, правда, в обличительном пафосе А. М. Смирнова появляется дополнительная нота — национализм. Он особо подчеркивает, что деятельность «православной инквизиции» была направлена против «славян» и их *традиционной* народной *культуры*[2]. Причины такого перехода на этничность (словно карательная машина средневековой русской государственности наказывала исключительно славян) в статье не раскрываются.

В труде присутствуют весьма спорные и не имеющие однозначной трактовки суждения, не подтверждаемые автором ни ссылками на источники и историографию, ни наглядными примерами. В целом, весь пафос А. М. Смирнова направлен на осуждение современной политики сращивания Церкви и государства, а также критику православия, «которое нетерпимо относилось к любому выражению индивидуальности»[3]. Тенденциозные взгляды Е. Ф. Грекулова и А. М. Смирнова воспроизводит недавно вышедшая статья О. С. Рожкова[4].

Надо признать, что в массовом сознании находят отклик некоторые идеи, сходные тем, которые присутствуют у Е. Ф. Грекулова и А. М. Смирнова. «Охота на ведьм» обычно представляется как акт агрессии христианской Церкви по отношению к традиционным ценностям и языческим верованиям. Интересно, что антиколдовская истерия почему-то связывается в основном с Католической церковью, тогда как и протестанты с не меньшей (если не с большей) активностью участвовали в подобных процессах[5]. Такое отношение к феномену отчасти формирует научно-популярная литература. Так, в National Geographic вышла статья Б. Земцова, содержащая спорные выводы. С одной стороны, автор признает, что «православная инквизиция» была менее жестока по сравнению с католической (о протестантской почему-то опять нет ни слова). С другой, он приписывает древнерусскому праву нормы,

[1] *Смирнов А. М.* Инквизиция (самосуд) русской православной церкви // Журнал о праве. 2014. Т. 2. № 4. С. 27.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 28.

[4] *Рожков О. С.* Инквизиция в истории российского государства // human.snauka.ru/2016/08/16073.

[5] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. М.; СПб., 1999. С. 515.

более жестокие даже по сравнению с западноевропейскими. Опираясь, вероятно, на книгу М. А. Орлова, Б. Земцов пишет, что по церковному Уставу князя Владимира чародеев полагалось сжигать[1] (Следует особо отметить, что даже на Западе официально судили не за бытовые магические приемы, как-то «гадания, прорицания, исцеления», а за исполнение сатанинского культа. Посредством пыток у жертвы выбивали признания в соитии с дьяволом,.участии в шабашах, превращении в животных, использовании младенцев в кровавых ритуалах[2].) Непонятно, на какое летописное сообщение опирается Б. Земцов, когда ведет речь о сожжении «лихих баб» в 1204 г. в Суздале[3].

Говоря о восприятии «охоты на ведьм» массовым сознанием, сложно обойти вниманием статью Е. О. Шацкого, которая появилась на одном из атеистических порталов в 2011 г.[4] Главная идея этой работы состоит в том, что с первых веков введения христианства в древнерусское законодательство приходит из Византии норма о сожжении религиозных преступников, а главным участником и инициатором таких расправ выступает Церковь. Обильный справочный аппарат, отсутствие легко распознаваемых ошибок (характерных для Е. Ф. Грекулова, А. М. Смирнова и Б. Земцова) выгодно отличают этот труд от других интернет-заметок на данную тему. Основная часть труда посвящена гонению на еретиков и ведьм уже в послемонгольской Руси, но присутствуют суждения и относительно более раннего времени. Е. О. Шацкий цитирует византийский Номоканон Фотия, в котором есть норма сожжения некоторых видов чародеев[5]. По его мнению, на Руси Номоканон вошел в широкое употребление в XI в. И хотя в конце XII в. «в Византии появился комментарий юриста Вальсамона, говорящий об "отмене сожжения преступников"», но в России источник переводился «в несмягченном виде» вплоть до XVII в.[6]

Проблема влияния византийского и, шире, церковного права на древнерусские процессы над ведьмами заслуживает отдельного внимания.

---

[1] *Земцов Б.* «Православная инквизиция» была в России не столь жестока, как католическая инквизиция в Европе, и, тем не менее... // National geographic 2007. Февраль. С. 116.

[2] *Гуревич А.* Избранные труды. Т. 2. С. 524–525.

[3] *Земцов Б.* «Православная инквизиция»... С. 116.

[4] *Шацкий Е. О.* Русская православная церковь и сожжения // razumru.ru / atheism / society / shatsky02.htm.

[5] Там же.

[6] Там же.

Устав Владимира передает Церкви лишь право судить за волхвование, но каким образом должен происходить суд, в документе не обозначено[1] В ранневизантийском (и вообще в раннехристианском[2]) праве действительно встречаются довольно жесткие нормы по отношению к некоторым формам колдовства и ереси. Например, смертная казнь полагалась за пророчество[3]. Согласно Эклоге, «колдуны и знахари, которые ко *вреду* (курсив мой. — *Д. П.*) людей общаются с демонами, подлежат казни мечом»[4] Эта мера без принципиальных изменений цитируется и славянским переводом памятника: «Губители и чаротворци, навред человечь призывающе бѣсы, мечемь да посѣчени будуть»[5]. В то же время, уже упоминавшийся Номоканон Фотия освобождает от всякой ответственности людей, колдующих в целях врачевания или повышения плодородия[6].

Помимо принятых в византийском праве наказаний смертью и членовредительством, греческие правовые акты, переводимые в Древней Руси, содержали множество норм о том, какую церковную кару (епитимья, отлучение от Церкви и т. п.) следовало применять за грех чародейства[7]. Однако в отношении того, каким образом использовалось византийское право на Руси, мнения историков расходятся. Некоторые исследователи считают, что еще при князе Владимире Святославиче была предпринята неудачная попытка перестроить древнерусскую правовую систему по нормам византийских законов[8]. ПВЛ под 996 г сообщает об умножении разбоя, которое стало причиной обращения

[1] Устав князя Владимира... С. 139–140, 148–150.

[2] Жестокие наказания за колдовство предполагали постановления императоров IV в., а также Юстиниана Великого (на Востоке), Хильдерика III, Карла Великого и Карла Лысого (на Западе) в более позднее время. Но уже в X в. высшее духовенство призывает не применять крайние меры в отношении к колдунам, осуждает веру в магию и предостерегает от гонений на женщин, будто бы виновных в эпидемиях и стихийных бедствиях (*Делюмо Ж.* Ужасы на Западе / Пер. с франц. Н. Епифанцевой. М., 1994. С. 347).

[3] Номоканон Константинопольского патриарха Фотия... С. 309.

[4] Эклога... С. 72.

[5] Мерило праведное. Троицкий список XIV в. (фотокопия). Л. 191 об.

[6] Номоканон Константинопольского патриарха Фотия... С. 309.

[7] *Бенешевич В. Н.* Древне-славянская кормчая XIV титулов... С. 32, 75, 229. 273–274.

[8] См., напр.: *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002. С. 228; *Милов Л. В.* По следам ушедших эпох: статьи и заметки. С. 91–92.

Рис. 2. Правовая реформа князя Владимира в 996 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

епископов к князю с требованием казнить преступников. Владимир уступил требованию высшего духовенства, отменил виры и стал совершать казни (см. рис. 2). Однако экономика Руси оказалась неготовой к византийской правовой системе, и епископы вместе со «старцами» стали просить вернуть виры, ссылаясь на необходимость содержать войско. Князь и на этот раз внял советам и стал жить «по устроенью отьню и дѣдню»[1]. По мнению Л. В. Милова, именно в это время был создан древнерусский перевод Эклоги, нашедший отражение в Мериле Праведном[2]. Возникновение же Правды Ярослава исследователь связывает с необходимостью вернуть виры в условиях, когда правовая традиция была нарушена[3]. По мнению Л. В. Милова, рецепция византийского права на Руси протекала «чрезвычайно медленно», вплоть до XV в.[4]

В. М. Живов полагает, что неудачная реформа Владимира имела большие культурные и правовые последствия. В результате ее провала, «византийское право сделалось культурной фикцией — ему принадлежало все культурное значение и никакого значения практического»[5] Как источник судебных решений, греческое законодательство исполь-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 126–127.

[2] *Милов Л. В.* По следам ушедших эпох... С. 91–92.

[3] Там же. С. 93.

[4] Там же. С. 110.

[5] *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. С. 228.

зовалось лишь в области «специфической компетенции церковных судов», но и там оно «скорее определяло принципиальные представления о правонарушении, нежели служило непосредственным и обязательным руководством в решении конкретных казусов»[1]. В целом же, апелляция к византийскому праву служила не юридическим, а идеологическим целям[2].

В. В. Долгов, в отличие от Л. В. Милова и В. М. Живова, причиной ограниченного характера применения византийского права на Руси считает не столько провал церковной реформы, сколько особенности восприятия правовых норм раннесредневековым обществом[3]. Исследователь убедительно показал, что, «по крайней мере, в конце XIII в.» правила Номоканона «не соблюдались даже в сугубо церковных вопросах»[4] По его мнению, своды светского и церковного права на Руси использовались в качестве «символа законности» и служили «материалом для назидательного чтения», но не являлись строгими инструкциями для вынесения судебного решения[5].

Как бы то ни было, небрежный перевод византийских норм[6], невозможность реализовать некоторые из них в древнерусской практике[7], а также использование книжниками фиктивных, более идеологических ссылок на Номоканон[8] не позволяют рассматривать положения греческого законодательства как источник для изучения феномена «охоты на ведьм» на Руси. Религиозные правовые акты, связанные непосредственно с древнерусской правовой традицией, были достаточно мягки по отношению к чародеям, что уже отмечали некоторые исследователи (Я. А. Канторович, В. В. Долгов[9]). Например, согласно «Каноническим

[1] *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. С. 218.

[2] Там же. С. 228–234.

[3] *Долгов В. В.* Функции юридических текстов в Древней Руси (на примере «Мерила Праведного») // ВИ. 2013. № 10. С. 91–98.

[4] Там же. С. 92–93.

[5] Там же. С. 94–97

[6] См.: *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. С. 225.

[7] Там же. С. 219–220.

[8] Там же. С. 232.

[9] *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. С. 166; *Долгов В. В.* Колдуны и ведьмы... С. 222; *Он же.* Быт и нравы... С. 425.

ответам митрополита Иоанна II», за волхвование и чародейство полагалось мягкое наказание. В случае рецидива следовало «яро казнити на възбраненье злу, но не до смерти убивати, ни обрѣзати сихъ тѣлесе», взамен этого применялось «церкъвное наказанье и оученье»[1] Интересно, что в том же документе Иоанн II явно показал себя как сторонник византийского, а не обычного русского права[2]. Согласно Белечскому уставу, за «потворы и чародеяния» следует отлучить от причастия на 3 года, назначив пост и ежедневные поклоны[3]

Может быть, за коллективные обряды наказание было строгим? Ответы Иоанна II предполагают многократные наказания и вразумления за поклонение бесам, родникам, болотам, и отказ от участия в церковных таинствах. Если же такие профилактические меры не будут иметь успеха, то грешников следует отлучить от Церкви «и нашихъ заповѣдни недостойны и [не] причастны»[4]. Безверие, соблюдение языческих обрядов и участие в языческих праздниках карается проклятием, либо 3-летним постом (в зависимости от участия в конкретных ритуалах), согласно Белечскому уставу[5]. По «Вопрошанию Кирикову», многочисленные проявления двоеверия (от любовной магии до исполнения обрядов с участием волхвов и духовенства другой конфессии) караются 6-недельным отлучением от причастия[6]. Схожие наказания за чародейство (как индивидуального, так и коллективного характера) содержит Кормчая 1282 г.[7] Согласно Уставу Ярослава, если муж обнаружит, что его жена занимается магией, зелейничеством или созданием оберегов, то муж должен был наказать ее сам, но это не было поводом для развода[8]. Интересно, что такое религиозное преступление не предполагало даже виры митрополиту, — обычного атрибута тяжких преступлений лиц, подведомственных Церкви в Древней Руси. Я. Н. Щапов объясняет данный казус тем, что «разбирательство этого

[1] 1080–1089 гг. Канонические ответы митрополита Иоанна II. Стб. 4.

[2] См.: *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. С. 221–222.

[3] Заповедь святых отец ко исповедующимся сыном и дщерем. С. 548.

[4] 1080–1089 гг. Канонические ответы митрополита Иоанна II. Стб. 7–8.

[5] Заповедь святых отец... С. 546–548, 550.

[6] Вопрошание Кириково. С. 409–410.

[7] Из Кормчей книги по списку 1282 г. (По рукоп. Синод. библ. № 132). Стб. 381–382.

[8] Устав князя Ярослава о церковных судах. С. 191.

внутреннего семейного дела не обязательно должно было становиться достоянием общественности и государственной власти»[1]. Заметим, что в случае кражи женой собственности мужа (деяния, также не являвшегося поводом для развода), помимо наказания со стороны главы семейства, полагались и выплаты митрополиту[2].

Современные исследователи обычно отрицают наличие смертной казни в домонгольской Руси[3]. В действительности, как пишет П. В. Лукин, смертной казни не было, но «умерщвление как легитимная форма кары в домонгольской Руси существовало»[4]. Исследователь убедительно демонстрирует, что подобное положение вещей было обусловлено архаичным характером права, допускавшего кровную месть, убийство при попытке совершения преступления, «казнь "неимовитого" человека, не сумевшего выплатить виру»[5] Еще в начале XX в. М. И. Бенеманский высказал экзотичную точку зрения, согласно которой на Руси отсутствовала смертная казнь в гражданских судах, но применялась в судах церковных[6]. Однако приведенные в подтверждение своей точки зрения Бенеманским примеры намного логичнее толкуются с позиций П. В. Лукина. Даже в московский период, во время роста политического влияния Церкви, смертная казнь являлась прерогативой светской власти[7], да и сложно представить, чтобы государственная власть в домонгольской Руси передала значительно зависимой на тот момент от Византии Русской Церкви право казнить смертью фактически любого. Как и самой Церкви, вероятно, в тот момент это право не было особо нужно. По мнению Я. Н. Щапова, ранние древнерусские церковные уставы не знают таких норм, как

[1] *Щапов Я. Н.* Комментарий //Российское законодательство X–XX вв. Т. 1. С. 203.

[2] Устав князя Ярослава о церковных судах. С. 191.

[3] *Горский А. А.* «Всего еси исполнена земля русская...»: Личность и ментальность русского средневековья. Очерки. М., 2001. С. 101.

[4] *Лукин П. В.* Существовала ли в домонгольской Руси смертная казнь? Ученые мнения и представления современников //Религии мира. История и современность. 2006–2010. М.; СПб., 2012. С. 211.

[5] Там же.

[6] *Бенеманский М.* Закон градский. Значение его в русском праве. М., 1917 С. 101–102.

[7] *Булычев А. А.* Между святыми и демонами: заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005. С. 46.

членовредительство и смертная казнь[1]. Л. В. Милов, правда, считает, что приписки в некоторых статьях Устава Ярослава фразы «а князь казнит» могут отражать попытку ввести нормы Эклоги в качестве альтернативы денежному штрафу[2]. Однако, во-первых, исследователь сам сомневается в подобной трактовке, во-вторых — эти статьи не касаются ведовства и магии.

Таким образом, церковное право едва ли что-то проясняет в плане феномена «охоты на ведьм» на Руси. В распоряжении отечественной историографии остается совсем небольшое количество источников, которые раскрывали бы особенности этого явления. Выход разные исследователи находили каждый по-своему. В целом, источниковедческую базу можно расширить следующим образом: 1) привлекать сведения об аналогичных явлениях в западной традиции; 2) использовать информацию о традиционной культуре крестьян XVIII–XX вв.; 3) обратиться к исследованию источников, содержащих сведения об «охоте на ведьм» в целом по Восточной Европе. Первые два способа обрели популярность еще в дореволюционный период. Третий стал изредка применяться в советское время[3], но его познавательные возможности остаются еще не исчерпанными.

Слабым местом отечественной историографии является игнорирование **современных теоретических** разработок западных коллег. В этом плане особое значение имеет труд А. Я. Гуревича, в котором известный медиевист, опираясь на труды зарубежных исследователей, раскрывает причины развития не находящей аналогов в мировой истории антиколдовской истерии на Западе. Прежде всего, современная наука опровергает идею наличия **массовых** ведовских процессов в XIII–XIV вв. Беспрецедентные гонения начались лишь в эпоху Реформации и не опирались «на многовековую традицию»[4]. В XV–XVI вв.

---

[1] *Щапов Я. Н.* Устав князя Ярослава о церковных судах. Введение // Российское законодательство X–XX вв. Т. 1. С. 166.

[2] *Милов Л. В.* По следам ушедших эпох: статьи и заметки. С. 96–97

[3] *Монгайт А. Л.* Абу Хамид Ал-Гарнати... С. 180; *Он же.* Исторический комментарий. С. 120; *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство... С. 319; *Фроянов И. Я.* Начало христианства на Руси. С. 173; *Он же.* Загадка крещения Руси. С. 209; *Он же.* Древняя Русь... С. 135.

[4] *Гуревич А. Я.* Ведьма в деревне и перед судом (народная и ученая традиция в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости / Отв. ред. Б. А. Успенский. М., 1987. С. 13; *Он же.* Избранные труды. Т. 2. С. 484.

растет градус социального напряжения. Усиливаются милленаристские настроения, страх конца света. Образ темных сил эволюционирует. Если раньше «черт, страшный по своей сути, был подчас, вместе с тем, и смешон», то в конце Средневековья бесы становятся «воплощением абсолютного Зла»[1]. Возникает мысль о ведьмах как прислужницах антихриста, им приписывается культ сатаны (образ ведьмы начинает меняться уже в XIII в., но до реальных расправ в то время доходило редко). На этот период приходится множество бед и лишений, провоцирующих мятежи против реальных и выдуманных угроз[2] Возникает разрыв между культурой и поведением высших слоев общества и основной массой населения[3], у образованных людей понижается терпимость к народным верованиям[4].

Для народных масс все еще была характерна вера во вредоносную магию; инициатором ведовских расправ выступало само простонародье. Представители же ученой среды использовали народную «охоту на ведьм» в своих целях — для уничтожения традиционной культуры, которая ими демонизировалась в целом. «Крестьяне и горожане оказывали давление на власти, требуя расправы с ведьмами, и ликовали при виде костров, на которых их сжигали, не отдавая себе отчета в том, что вместе с ведьмами приговор выносили их взгляду на мир, их собственной традиционной системе поведения»[5]. В целом, размах ведовских процессов на Западе был обусловлен особенностями генезиса капитализма, притязаниями Церкви и абсолютизма на идеологическую монополию, напряженным социальным климатом. По мнению некоторых исследователей, гонения на колдунов прекратились вместе с исчезновением традиционной культуры в Западной Европе[6].

Понятно, что подобной «охоты на ведьм» в Восточной Европе, особенно в домонгольский период, быть не могло. Для данного хронотопа гораздо ближе другая — традиционная «охота на ведьм», известная в некоторых развивающихся странах по сей день. В то же время, авраамизация Восточной Европы не могла не провоцировать столкновений монотеизма и язычества, которые не всегда заканчивались бескровно.

[1] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Т. 2. С. 490–491.
[2] Там же. С. 494.
[3] Там же. С. 496–497
[4] Там же. С. 510.
[5] Там же. С. 525.
[6] Там же. С. 532; *Он же.* Ведьма в деревне и перед судом... С. 45.

Поэтому можно выделить несколько идеальных типов, в основу которых будут положены мотивы, позволяющие интерпретировать ритуальное убийство как «охоту на ведьм»:

1. СВ — своеобразная «внутренняя священная война», связанная с представлением о греховности колдовства в авраамических религиях. Именно в таком виде выступает христианское (да и вообще монотеистическое) гонение на колдунов в раннее Средневековье. Благочестивые правители считали своим долгом изгнать или уничтожить открытых служителей языческих культов[1]. При этом речь шла, в первую очередь, о борьбе с языческими лидерами. Для такой «охоты на ведьм» характерно подавление языческих восстаний, а не ликвидация отдельных личностей, но ведется она с активным использованием магической символики. Это новое явление, возможно, известно было не только сторонникам монотеизма. Язычники, кажется, могли воспринимать тщательно обставленную священными символами войну как агрессию чужеродной магии и ответить своей «священной войной» (СВЯ).

2. ВК — в основании расправ лежит вера во вредительство при помощи колдовства.

3. ПФ — психологический феномен. Поиск «козла отпущения» во время социальных бедствий. Черты подобного рода расправ носят не только собственно «охоты на ведьм», но и гонения на «врагов народа», «национал-предателей», «евреев», «коммунистов», «оппозицию» и т. п.[2]

4. ДП — «охота на ведьм», связанная с нарушением норм и предписаний членом коллектива, его девиантным поведением, которое, с точки зрения традиционной культуры, могло повлиять на погоду[3]

Редко какой из выделенных типов «охоты на ведьм» встречается в чистом виде. Поэтому изучаемые явления будут обозначаться следующим образом. Если имеет место сочетание нескольких тенденций, то между ними будет ставиться двоеточие. Например: (ВК:ПФ:ДП). Если тот или иной тип подходит лишь гипотетически, то следом за ним будет ставиться знак вопроса. При противостоянии двух тенденций между их обозначением будет стоять косая черта. Например, распра-

[1] Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция. С. 199; Письмо Иосифа. Краткая редакция. С. 662; Круг земной. С. 61, 138; *Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви. С. 53, и др.

[2] *Христофорова О. Б.* Молот ведьм.

[3] Там же; *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 495.

ва христиан над язычниками, которые устроили «охоту на ведьм», чтобы повлиять на природные явления, будет обозначаться как (ВК/СВ) или (ВК:ПФ?/СВ).

Прежде всего, следует отметить, что не все сообщения об «охоте на ведьм» одинаково информативны. В Восточной Европе не сложилась традиция написания религиозных трактатов о колдунах. Не сохранились и судебные документы ведовских расправ, которые дают исследователям богатый материал для реконструкции явления во всей его полноте на Западе. Источники по Восточной Европе изобилуют описанием форм ритуальных расправ, которые не всегда можно однозначно отнести к «охоте на ведьм». Антропология явления в таких источниках представлена весьма слабо и зачастую сильно искажается под пером книжника. Черты ПФ при этом ускользают от внимания автора. Наиболее информативны в этом плане поучения Серапиона Владимирского. Написанные в форме проповеди, они позволяют детально воспроизвести те процессы, которые происходили во время общественных несчастий. Поэтому для реконструкции психологии «охоты на ведьм» мы используем этот источник как основной. Сообщения Серапиона сопоставлялись со свидетельствами других письменных источников средневековой Восточной Европы.

Обычно считается, что «охота на ведьм» нашла свое отражение в двух поучениях Серапиона — 4-м и 5-м (последнее еще называют «Словом о маловерии»)[1]. Основной пыл 4-го поучения (ВК:ПФ:ДП?/СВ?) направлен на осуждение веры в способность отдельных людей кардинальным образом влиять на природные процессы (ВК). Для опровержения этого представления епископ использует цитаты из Библии и логические доводы[2]. В Библии нет упоминаний о том, что волхвы могут управлять стихийными бедствиями. Серапион иронизирует над действиями своей паствы: по его мнению, если бы волхвы действительно могли приносить мир, дождь и тепло, то им следовало бы поклоняться, а не убивать. Кроме того, уже три года «житу рода нѣсть» не только на Руси, но и у католиков[3]. «Колдуны ли это устроили?» — интересуется книжник[4].

[1] *Творогов О. В.* Серапион//СКиКДР. Вып. 1. С. 388.

[2] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 379–380.

[3] Там же. С. 380.

[4] Там же.

Серапион не отрицает силу колдовства как таковую: попущением Божием, колдуны и чародеи способны причинять вред людям и скоту, если люди сохраняют языческие верования[1] Пастырь не выступает против искоренения реальных преступников. В проповеди он произносит фразу, позволившую Е. Ф. Грекулову приравнять Серапиона Владимирского к сторонникам расправ над колдунами: «Аще хощете градъ оцѣстити от безаконныхъ человѣкъ, радуюся тому; оцѣщайте, яко Давидъ пророкъ и царь... *овѣхъ* (так в тексте. — *Д. П.*) убитиемь, инихъ заточением, иних же темницами» (СВ)[2]. Сложно сказать, как относился сам Серапион к сказанной им же фразе, но в самом поучении содержится пояснение, как судил пророк Давид: «Духомь Святымъ видяше и по правдѣ отвѣтъ даяше»[3]

Упоминание Давида в проповеди не может быть истолковано однозначно, так как в гонениях на ведьм этот пророк не был замечен. Изгнанием «волшебников и гадателей» из страны занимался уже Саул (*1 Цар.* 28, 3), который в конце жизни сам отправляется в Нижнюю Галилею за услугами колдуньи (*1 Цар.* 28, 7–25). В. В. Колесов предположил, что речь идет о подавлении Давидом восстаний против его власти в Иерусалиме[4]. Подобная трактовка возможна, ведь при описании этих восстаний действительно упоминаются и убийства мятежников, и заключения под стражу (*2 Цар.* 20, 3), однако не всегда в них ярко выражена идея Давида-судьи. Непосредственно же действие Святого Духа во время суда Давида проявляется в случае с тяжбой гаваонитян. В Древней Иудее тогда установился голод, длившийся 3 года подряд (столько же длился недород в Северо-Восточной Руси, ставший причиной ведовских расправ). Давид обращается к Богу, и Всемогущий отвечает, что голод вызван несправедливым пролитием крови гаваонитян, в котором повинен род Саула. Давид предлагает «потерпевшим» примирение, но гаваонитяне отвергают денежный выкуп со стороны родственников Саула, требуя выдать им 7 человек потомков бывшего царя для кровной мести через повешенье. Давид соглашается на эти условия (*2 Цар.* 21, 1–6), и голод проходит.

---

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] *Колесов В. В.* Слова и поучения Серапиона Владимирского (комментарии)//БЛДР. Т. 5. С. 520.

Для Серапиона вполне очевидно, что недород ниспослан Богом за коллективные прегрешения, и справедливый суд Давида казнил бы скорее людей, проливавших кровь напрасно, нежели их безвинных жертв. Однако едва ли Владимирский епископ в своей проповеди намеревался преподнести какой-то тайный, понятный лишь человеку, хорошо разбирающемуся в Библии, смысл (хотя скрытые цитаты из Библии, как обычно для книжности того времени, в проповеди встречаются). Поучение было направлено на иную аудиторию, поэтому, скорее всего, речь в данном случае идет о преобразовании Давидом недавно завоеванного Иерусалима в Святой Город. А сам сюжет введен для противопоставления праведного суда Давида (прямого предка Иисуса Христа), осуществляемого по Слову Божьему, и неправедного народного суда, который опирается на языческую практику и обрядность («Кто бо такъ бѣ судия, якоже Давидъ?»[1]). Т. е. можно говорить не о «теоретической оговорке» (ни Серапион, ни его паства в принципе не являлись царями-пророками, «мужами по сердцу» Бога, см.: *Деян.* 13, 22), и тем более не о призыве к ведовским расправам (которые Давид тоже не осуществлял), а характерном для средневековой литературы приеме противопоставления идеального героя «идеальному» антагонисту.

Эта идея раскрывается в проповеди далее. Так, Серапион объясняет, в чем состоит «неправда» постигшего мнимых ведьм «народного суда». По мысли пастыря, народ обвиняет тех или иных лиц во вредоносном колдовстве по мотивам личной вражды, или в целях прибыли, либо из-за недостатка ума (ПФ:ДП)[2]. Представляет интерес упоминание корыстных мотивов. Вероятно, это не просто выдумка Серапиона, но отражение реальных процессов. В большинстве случаев «охоты на ведьм» как на Западе, так и в других регионах мира подозрение у общества вызывали, в первую очередь, люди, которые с ним конфликтовали[3]. Кроме того, ведовские процессы могли способствовать получению отдельными индивидами личной выгоды[4]. С таким поведением можно

[1] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 380.

[2] Там же.

[3] *Запольский М.* Чародейство в северо-западном крае в XVI–XVII вв. // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 52–54; *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. С. 215; *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Т. 2. С. 524.

[4] *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // ЖМЮ. 1897. № 1. Январь. С. 186, 198; *Он же.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // Там же. № 2. Февраль. С. 107.

встретиться и сейчас в тех регионах, в которых традиция расправы над колдунами сохраняется. Например, в Индии обвинение в колдовстве может стать предлогом к ограблению и/или изнасилованию[1]. Рациональное мышление часто улавливает корыстный умысел в подобных сакральных расправах[2]. Однако сложно сказать, насколько достижение личной выгоды в действительности было осознанным мотивом для обвинения соседа в колдовстве. Как свидетельствуют этнографические аналогии, вредоносное магическое начало могли видеть даже в отрицательных эмоциях[3]. Ведь и в современном мире люди нередко во всех мнимых и реальных бедах обвиняют своих врагов, а в древности спектр бед, приносимых, как верили, человеком, был гораздо шире. Особый интерес представляют сообщения о грабежах; разграблением в Древней Руси обычно завершались общественные казни (ДП).

Ограбление жертвы — существенный элемент сакральной расправы. Оно должно было восстановить нарушенное в природе равновесие. Имущество убитых женщин забирают волхвы во время устроенной ими «охоты на ведьм»[4], описанной в летописи под 1071 г.[5] Общинные казни обычно сопровождались выводом человека за черту города, избиением и ограблением[6] Серапион не упоминает об избиениях обвиняемых перед смертью, однако пытки над волхвами осуществляет Ян Вышатич уже в расправе типа СВ[7]. Пытки ведьм были широко распространены в древности, и, вероятно, дело здесь не только в способах дознания, которыми руководствовалась инквизиция на Западе. Жерт-

[1] *Shaffer R.* Modern Witch Hunting and Superstitious Murder in India // Skeptical Enquire. Vol. 38. N 4. July/August 2014. P. 47, 49.

[2] Например, в сюжете телеканала BBC, посвященном «охоте на ведьм» в Индии, стремление завладеть чужим богатством, наряду с суевериями, объявляется одной из причин ведовских гонений (www.bbc.com/news/world-asia-india-33605244).

[3] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 430, 541.

[4] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 5 наст. изд.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175.

[6] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре, городская община. СПб., 2001. С. 399–400; *Чебаненко С. Б.* Казнь князей Игоревичей в Галиче: правовой и ритуальный аспекты // Русин. 2014. №2 (36). С. 166.

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 177–178.

вы сакральной расправы, возможно, подвергались предсмертному насилию еще в дохристианской Европе[1] Но этот обычай известен не только европейцам. Так, в 2008 г. в Индии группа из шести человек привязала знахарку, не сумевшую излечить человека, и стала ее избивать, кроме того, жертве отрезали волосы[2] (бороды волхвам вырывает и Ян Вышатич[3]). Расправу остановила полиция.

В древности, очевидно, не было четкой грани между общинным судом и «охотой на ведьм». Фактически речь шла об обвинении жертвы не в самом факте колдовства, а во вредительстве посредством магии. При этом вредительство могло проявляться в невыполнении общественных норм или обрядов (ДП)[4]. Сама же форма народной расправы, в силу психологических особенностей поведения толпы, приобретала знакомые и в современном мире черты «суда Линча» (ПФ). Ликвидация, в первую очередь, конфликтогенных людей, нарушавших принятые в этом обществе традиции, разграбления, пытки и казнь — стандартная картина «охоты на ведьм», которую мы способны воссоздать. Вероятно, так она происходила и в Восточной Европе.

Какие нормы могли нарушить обвиняемые? Серапион не отвечает на этот вопрос, однако о нарастании конфликтности в обществе говорит уже 3-е его поучение, где епископ осуждает грабежи, особо подчеркивая, что Бог не против честно нажитого имущества[5]. Поэтому можно сделать осторожное предположение, что сакральные расправы были спровоцированы не только стихийными бедствиями, но и нарас-

[1] Во всяком случае, т. н. «болотные люди» (сохранившиеся в болотах Северной Европы тела людей, умерших насильственной смертью в эпоху «железного века») демонстрируют свидетельства грубого обращения перед их смертью (см.: *Green M.* Humans as Ritual Victims in the Later Prehistory of Western Europe//Oxford Journal of Archaeology 1998. Vol. 17, Iss. 2. P. 173).

[2] *Shaffer R.* Modern Witch Hunting... P. 48.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 177

[4] Например, эскимосы верили, что если женщина имела выкидыш и скрыла его, чтобы избежать очистительного ритуала, то это может негативно сказаться на охоте. Такую женщину могла ожидать казнь (см.: *Тан-Богораз В. Г* Социальный строй американских эскимосов//Вопросы истории доклассового общества. Сб. статей к 50-летию книги Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства»/Отв. ред. А. М. Деборин. М.; Л., 1936. С. 247).

[5] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 378.

тавшим социальным расслоением, или просто временной удачливостью некоторых членов общины. С подобным поведением мы сталкиваемся и в других восточноевропейских источниках.

«Лучших жен» избивали волхвы в летописном сообщении под 1071 г.[1] В советское время эту категорию трактовали как социальную страту, принадлежавшую к элите, и восстание, описанное под 1071 г., рассматривалось при этом как пример классовой борьбы. Однако такая интерпретация имела многие недостатки. Налицо были явные языческие ритуалы — волхвы избивали исключительно женщин, которых выдавали им сами же родственники. Как только ни пытались объяснить эти факты! Так, по мнению М. Н. Тихомирова, волхвы избивали и мужчин, и женщин, но летописец специально «изображал действия волхвов направленными только против женщин, чтобы представить всенародное движение в виде языческого изуверства»[2]. П. Н. Третьяков объяснял иррациональное поведение волхвов тем, что они якобы пытались оправдать убийство «лучших жен» перед их мужьями[3]

Однако после трудов И. Я. Фроянова вполне очевидно, что перед нами не классовая борьба, а ритуальные убийства. И. Я. Фроянов отказался от классовой трактовки термина «лучшие жены», предположив, что убивали просто добропорядочных, с точки зрения христианства, женщин, которых заподозрили в колдовстве[4]. Зато под 1024 г., где волхвы также убивают людей («старую чадь») во время неурожая, по мнению историка, зафиксированы ритуальные убийства местных старейшин, в подтверждение чего он приводит этнографические параллели[5]. Ученик И. Я. Фроянова, Ю. В. Кривошеев вернул социальное звучание летописному сообщению под 1071 г. Он отмечает, что жертвы сакральных расправ были родственниками «повозчиков», которые участвовали в сборе дани и, вероятно, могли аккумулировать в своих руках богатства[6] Однако Ю. В. Кривошеев не отрицает ритуальную сторону убийства. Как справедливо он отмечает, в начальный период

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175.

[2] *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. С. 122; *Он же.* Древняя Русь. С. 125.

[3] *Третьяков П. Н.* У истоков древнерусской народности. С. 140.

[4] *Фроянов И. Я.* Древняя Русь... С. 150–151.

[5] Там же. С. 128.

[6] *Кривошеев Ю. В.* Языческая обрядность и социальная борьба в Верхнем Поволжье в 1071 г. С. 127.

классообразования особые подозрения во вредительстве могли вызывать богачи[1] Фактически это проявление ДП.

Подозрение вызывали вообще люди, как-то выделявшиеся[2]. Когда поля ливов из Торейды затопили дожди, а у монаха цистерцианского ордена Теодориха был обильный урожай, его решили убить[3]. Согласно сообщению Ибн Фадлана, через повешенье булгары приносят в жертву людей какому-то богу, если они проявляют выдающиеся способности[4]. То, что данное жертвоприношение может быть одновременно «охотой на ведьм», свидетельствует схожее по способу расправы сообщение того же автора о великане, который, «бывало, как взглянет на него мальчик, так и умрет, и беременная [взглянет], и выбросит свой плод...». Когда же царь булгар «увидел это», то «повесил его на высоком дереве *посредством крепкой цепи* (Так в тексте. — *Д. П.*), пока он не умер»[5] (ВК).

Интересные параллели сообщениям Ибн Фадлана обнаруживаются в чувашской мифологии: чуваши считали колдунами людей, «обладавших профессиональными знаниями или выделявшихся своими какими-либо способностями и талантами»[6].

Возвращаясь к 4-му поучению Серапиона, следует отметить, что достоверно сказать, подвергались ли гонениям наиболее богатые, мы не можем. Владимирский пастырь упоминает лишь о вражде соплеменников как одном из мотивов «охоты на ведьм». Что касается содержащейся в 3-м поучении фразы о честно нажитом богатстве, угодном Богу, то она сказана с добавлением цитаты из Псалтыри, которая имеет отношение к беззакониям Саула: «За праведное богатьство Богъ не гнѣвается на насъ, но, еже рече пророкомъ: "С небеси призри Господь видѣти, аще есть кто разумѣвая или взиская Бога, вси уклонишася вкупѣ", и прочее: "Ни ли разумѣвают все творящи безаконье снѣдающе люди моя въ хлѣба мѣсто?"» (*Пс.* 13, 2–4)[7] В своем 3-м

[1] *Кривошеев Ю. В.* Языческая обрядность и социальная борьба в Верхнем Поволжье в 1071 г. С. 127–128.

[2] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 495–496.

[3] Хроника Ливонии. С. 72–73.

[4] Книга Ибн Фадлана. С. 137

[5] Там же. С. 139.

[6] *Денисов П. В.* Религиозные верования чуваш... С. 116.

[7] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 378.

поучении Серапион выступает против грабежа, «душегубства» и насилия над вдовами и сиротами, попыток нечестно присвоить себе земные богатства, не останавливаясь ради этой цели даже перед пролитием крови. В 3-м поучении не упоминается «охота на ведьм», однако насилие по отношению к вдовам и сиротам (лицам, игравшим схожие ритуальные функции в народной культуре, в частности, ответственным за регулярность дождей[1]) — косвенное свидетельство в пользу того, что «охота на ведьм» могла начаться ко времени написания этого поучения[2]. Таким образом, не только 4-е и 5-е поучения можно отнести к описаниям «охоты на ведьм», но, возможно, и 3-е (ВК?:ПФ?:ДП?).

Следом за упоминанием корыстных мотивов в поведении народа, в 4-м поучении Серапион сокрушается по поводу способа определения вины мнимого вредителя: минуя сложившиеся правовые обычаи, игнорируя официальные судебные инстанции, народ определяет виновного посредством «испытания водой»: «Правила божественаго повелѣвають многыми послухъ осудити на смерть человѣка. Вы же воду послухомь постависте и глаголете: аще утапати начнеть, неповинна есть; аще ли попловеть — волхвовь есть»[3] Описанная пастырем ордалия находит явные параллели с традициями «охоты на ведьм» у индоевропейских народов, на что неоднократно обращали внимание исследователи[4]. Схожим образом ведьм выявлял «лесной народ», описанный ал-Гарнати[5]. Представление о том, что виновника общественных несчастий можно определить посредством испытания, было широко распространено у многих народов мира. В поиске виновного нередко помогали т. н. «Божьи суды» и «испытательный яд»[6] Формой ордалии можно считать и необычное наказание совершивших непреднамеренные преступления в Волжской Булгарии, описанное Ибн-Фадланом: «Если же он убьет его нечаянно, то делают для него ящик

---

[1] Вдовы и сироты играли важную роль в славянских обрядах вызывания дождя (см.: *Гура А. В., Кабакова Г. И.* Вдовство//Сл. Др. Т. 1. С. 296).

[2] Хотя, возможно, что Серапион просто применил распространенное литературное клише, не вкладывая в него дополнительного смысла.

[3] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 380.

[4] *Петухов Е.* Серапион Владимирский... С. 85; *Долгов В. В.* Быт и нравы... С. 423.

[5] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 37

[6] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 298–299.

из дерева халанджа, кладут его внутрь [этого ящика], заколачивают его над ним [гвоздями] и кладут вместе с ним три лепешки и кружку с водой. Они водружают для него три бревна, наподобие палок верблюжьего седла, подвешивают его между ними и говорят: "Мы помещаем его между небом и землей, чтобы достигло его [действие] дождя и солнца. Авось, Аллах смилостивится над ним". И он остается подвешенным, пока не износит его время и не развеют его ветры»[1]. Непреднамеренное преступление могло восприниматься как колдовство[2]. Во всяком случае, сразу за данным сообщением следует описание убийства людей с выдающимися способностями. Таким образом, это тоже может быть своеобразной формой «охоты на ведьм» (ВК?:ДП?).

Серапион завершает свое 4-е поучение призывами к покаянию. Он видит, как его паства усердно ходит в храм, но сердца ее по-прежнему охвачены языческими суевериями. Серапион призывает не слушать «басний человѣчьскыхъ», а ответы на все духовные запросы искать в Писании[3].

Многие теоретические аспекты особенностей «охоты на ведьм» в Восточной Европе проясняет «Слово о маловерии» (ВК:ДП?). И хотя, в отличие от 4-го поучения, Слово не дает подробного описания явления, оно содержит важную информацию. Как в 4-м поучении, в Слове осуждается вера в способность людей влиять на природные процессы[4] Однако «испытывают» ведьм здесь не через воду, но прибегая к услугам волхвов[5]. Как справедливо отмечает В. В. Долгов, схожий обычай наблюдается в летописи под 1071 г., когда инициаторами ведовских расправ тоже были волхвы[6] Но на этом летописном сообщении параллели не исчерпываются. Кудесники расправляются со «старой чадью» в Суздале под 1024 г.[7] Согласно «Хронике Ливонии», при активном участии колдуна решается судьба монаха Теодориха, вероятно, обвиненного ливами из Торейды в колдовстве[8] В «охоте на ведьм» колдуны некоторых регионов мира действительно могут принимать

[1] Книга Ибн Фадлана. С. 137

[2] *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 494.

[3] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 380.

[4] Там же. С. 383.

[5] Там же.

[6] *Долгов В. В.* Колдуны и ведьмы... С. 220.

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147.

[8] Хроника Ливонии. С. 73.

непосредственное участие. У северных эскимосов, например, «при скудной охоте, угрожающей голодом, на обязанности шамана лежит найти виновную женщину и заставить ее искупить свою вину». Женщин в таких случаях могут замуровать во льду[1]. Не последнюю роль играли колдуны-знахари в истреблении людей, обвиненных в черной магии, и альбиносов в Танзании[2].

Известны случаи участия чародеев в расправе над «собратьями по ремеслу» и в Восточной Европе Нового времени[3] Как и в Танзании, часто в роли людей, обнаруживающих вредоносного колдуна, выступали знахари, что, думается, не было простой случайностью. На знахарях лежал целый комплекс обязанностей, тесно связанных с аналогичной деятельностью. Так, они противостояли злым колдунам[4], нейтрализовывали вред от колдовства, указывали на виновного в том или ином общественном несчастье (не обязательно напрямую связанного со злыми чарами или болезнью)[5]. Иногда, в более позднее время, функции знахаря могли выполнять врачи. Например, в Новогрудском уезде Минской губернии в 1848 г., во время эпидемии холеры, по советам фельдшера Рубцова местные крестьяне разрыли могилу «беспутной девки, умершей в беременном состоянии», чтобы вбить трупу в рот осиновый кол и таким способом победить болезнь[6]. Все эти поздние сообщения свидетельствуют о том, что средневековые повествования об активном участии колдунов в «охоте на ведьм» — не только результат противостояния лидеров монотеизма и язычества, но так

---

[1] *Тан-Богораз В. Г.* Социальный строй американских эскимосов. С. 247.

[2] Tanzania albino killers sentenced to death//bbc.com/news/world-africa-31748400. В Танзании по обвинению в колдовстве сожгли семь человек// interfax.ru/world/401278. Более 200 знахарей арестовали в Танзании за убийство альбиносов//interfax.ru/world/429479.

[3] *Антонович В. Б.* Колдовство: документы — процессы — исследование. СПб., 1877. С. 16–17; *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву//ЖМЮ. 1897. № 1. Январь. С. 183, 199–200; *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. С. 202–203, 208–209.

[4] *Чагин Г. Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. С. 74.

[5] См.: *Антонович В. Б.* Колдовство... С. 34; *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву//ЖМЮ. 1897. № 1. Январь. С. 214–215.

[6] *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву//ЖМЮ. 1897. № 1. Январь. С. 214–215.

же древний обычай, сохранявший свое значение в народной культуре и тогда, когда древние боги оказались стертыми из народной памяти.

Разрывание могил с целью прекратить общественные несчастья также описано в «Слове о маловерии»: «заповѣдаете: хто буде удавленика или утопленика погреблъ, не погубите людии сихъ, выгребите»[1] Это свидетельство, находящее множество параллелей в поздней славянской культуре[2], вероятно, непосредственно не относится к «охоте на ведьм». И все же погребение самоубийц во время стихийных бедствий могло вызывать серьезные конфликты. Еще Д. К. Зеленин показал, что эти противоречия были актуальны и в Московской Руси[3] Христианская церковь хотя и не отпевает людей, окончивших жизнь самоубийством или утонувших[4], все же не препятствует их погребению. Поэтому люди, предававшие земле «заложных» родственников, могли вызвать особый гнев соседей.

В целом, можно следующим образом реконструировать события, происходившие во время епископства Серапиона. В результате длительных стихийных бедствий, возникают трудности со сбором урожая. Раздавленное бедствием население начинает обвинять в недороде своих соседей, в первую очередь лиц, у которых был либо конфликт с обществом, либо с конкретным обвинителем. Возможно, гонениям стали подвергаться лица, отказавшиеся принимать участие в языческих обрядах и ритуалах или нарушавшие традиционные обычаи (погребая «заложных покойников», например). Население определяет

[1] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 382.

[2] См. об этом обычае ниже: Ч. 3, гл. 3, § 3 наст. изд.

[3] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 353; *Он же.* Избранные труды. Очерки... С. 94–95.

[4] Показательно сообщение НПЛ под 1145 г.: «Въ то же лѣто утопоста 2 попа, и не да епископъ надъ нима пѣти» (ПСРЛ. Т. 3. С. 27). В этом отрывке отразился христианский запрет отпевать вольных и невольных (при несчастном случае) утопленников из-за подозрения в суициде. Надо полагать, подобная жестокость по отношению ко всем утопленникам (а не только к самоубийцам) — результат охристианивания универсальных архетипичных представлений. Древний запрет на захоронение «заложных покойников» нашел объяснение, соответствующее христианскому мировоззрению, еще в первые века существования христианства. Немаловажно, что если в последнее время это правило игнорируется христианскими конфессиями (сейчас Церковь действует по принципу «лучше отпеть самоубийцу, чем лишить отпевания достойного человека»), то в древности этот обычай был понятен широким слоям населения.

виновников бедствий через испытания водой или прибегая к услугам чародеев. Обвиненных во вредительстве сжигают на костре.

В отличие от Серапиона, простой народ не видел принципиальной разницы между христианскими и языческими обрядами; и то, и другое для паствы было магией, способной как-то повлиять на продолжавшиеся природные катаклизмы. Поэтому население начинает посещать церковь более усердно, но при этом продолжает выполнять языческие обряды. Наблюдая за убийствами невинных людей, которые, к тому же, возможно, отличались бóльшим, с точки зрения христианства, благочестием от своих соседей (если действительно имел место отказ от соблюдения языческих обрядов), раздраженный лишь формальным ростом набожности населения Серапион разражается проповедями. Их цель — защитить от расправ невиновных. Однако проповеди выдающегося пастыря едва ли изменили отношение людей к постигшим их несчастьям. Их мировоззрение слишком отличалось от миропонимания епископа. Один и тот же человек в народной культуре мог стать и объектом поклонения, и объектом расправы. Отчаявшись донести до паствы христианские идеи, Серапион как лицо, способное (в традиционных представлениях) влиять на природные явления, берет вину на себя: «Се вѣдѣ азъ, поучаю вы, яко за моя грѣхи бѣды сия дѣються»[1] Епископ призывает свою паству покаяться вместе с ним.

Как можно заметить, реконструируемое благодаря поучениям Серапиона поведение населения во время «охоты на ведьм» имеет некоторые сходства с информацией других источников по Восточной Европе. Кроме того, ему находятся параллели в мировой культовой практике. Вероятно, классическая, традиционная «охота на ведьм» (ВК:ПФ) сочетала в себе все или некоторые из тех психологических черт, которые были рассмотрены выше, — не важно, происходила она на Руси или за ее пределами. Однако почти не были рассмотрены СВ и СВЯ. Для Древней Руси ВК и СВ были разными явлениями. Когда они встречались друг с другом, то, как правило, противостояли одно другому, как это было во время восстаний волхвов в Суздале и на Белоозере, описанных в летописях под 1024 и 1071 гг.[2] В этих случаях княжеская администрация предотвращает языческую «охоту на ведьм», возникшую в условиях голода, ответив уничтожением проводивших ее волхвов (ВК:ПФ/

[1] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 384.
[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147–148, 175–178.

СВ[1]). Ни представители власти, ни сам книжник не верят в то, что убийство колдунов способно как-то повлиять на урожай[2]. Ян Вышатич, участвовавший в подавлении восстания волхвов, описанного под 1071 г правда, проводит над «кудесниками» действия, которые напоминают ВК, о чем уже шла речь выше. Однако такое поведение, вероятно, было рассчитано на местных жителей. Кроме того, Ян Вышатич имел возможность действовать только на основании архаичного обычного права[3]

Официальная власть (во всяком случае, церковная), правда, могла участвовать в сожжении четырех волхвов в Новгороде в 1227 г.[4] Некоторые историки видят в этом акте свидетельство применения церковным судом в Древней Руси жестких норм ранневизантийского права[5] Тем не менее, летописные сообщения весьма скудно описывают обстоятельства совершения казни, что открывает широкий простор для исследовательских интерпретаций. Новгородские хроники, включая раннюю НПЛ, скупо сообщают, что в 1227 г. были сожжены четыре волхва на Ярославовом дворище за колдовство[6]. Поздняя Никоновская летопись более подробно описывает происшествие[7]. Волхвов ведут во двор архиепископа, но мужи князя Ярослава вступились за кудесников. Потом новгородцы отводят колдунов на Ярославово дворище и совершают казнь. Даже в этом позднем сообщении ничего не сказано об осуждении волхвов на смерть Церковью или княжеской администрацией. В данном случае, если и имело место ВК:СВ, то это, вероятно, было обусловлено особой активностью вечевых институтов[8]

---

[1] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 5 наст. изд.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 147–148, 176.

[3] О том, как действия Яна Вышатича вписывались в правовые обычаи того времени, см.: *Шинаков Е. А.* Менталитет и право в Древней Руси: к интерпретации событий 1071 г. // Вестн. Брянского гос. ун-та. Исторические науки и археология / литературоведение / языкознание / педагогические науки. 2016. № 1 (27). С. 153–154.

[4] *Фроянов И. Я.* О событиях 1227–1230 гг. в Новгороде // Новгородский исторический сборник 2 (12). 1984. С. 99.

[5] *Бенеманский М.* Закон градский... С. 101; *Булычев А. А.* Между святыми и демонами... С. 46.

[6] ПСРЛ. Т. 3. С. 270; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 204.

[7] ПСРЛ. Т. 10. С. 94.

[8] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 301.

Сложно реконструировать отношение к феномену со стороны исламской Волжской Булгарии и иудейского Хазарского каганата. Повешенье великана санкционировано самим правителем булгар, однако данное фантастическое сообщение отражает скорее миф, рассказанный Ибн Фадлану царем Алмушем. Данное обстоятельство, конечно, не отменяет его значения для реконструкции стереотипных представлений. Вера в силу колдовства для ислама не была характерна. Если христианские и иудейские священные книги содержат в себе архаичные конструкты, свидетельствующие о наличии реальной магии у язычников, то в Коране колдовство уже предстает как обман и иллюзия (ср.: *Исх.* 7, 11–12 и Коран 7:116; 20:66). Во всяком случае, ал-Гарнати не упоминает ни о каких кровавых обрядах у волжских булгар. Согласно же сообщению ал-Масуди, убийство кагана совершается под давлением народных масс.

Все же СВ и СВЯ следует отнести к «охоте на ведьм», хотя эти акции напрямую и не связаны с неурожаем и стихийными бедствиями (основная причина ВК:ПФ). Общее кроется в картине мира: способах нейтрализации существа, которое, согласно традиционным верованиям, может быть опасно и после своей смерти. Особенно это справедливо тогда, когда жертвами становятся священнослужители, колдуны и старейшины. Подобные убийства носят иррационально-ритуальный характер и едва ли их значение первоначально сводилось к простому запугиванию[1]. Манипуляции с мертвым телом могли запугать только в том случае, если такие действия не являлись в обществе обычным способом захоронения. Они были, безусловно, более действенны, если в представлениях наблюдателей жестокая посмертная расправа каким-то образом влияла на жизнь в мире ином. В этом плане сложно предугадать, зачем христиане осуществляли СВ с ритуальной жестокостью. Были ли они охвачены суевериями сами, или легко читаемая языческой картиной мира расправа должна была в действительности запугать местное население? Однако многие явно ритуальные способы убийств древности находят параллели в поздней, рационалистической системе наказаний, и, вероятно, одно эволюционировало из другого.

Выше оговаривалось, что способы «охоты на ведьм» не всегда отличались от механизмов простой общественной казни. На самом деле,

[1] Как интерпретируют, например, расправы с волхвами, описанные в летописи под 1071 г., некоторые исследователи (см.: *Несин М. А.* Языческие выступления... С. 99).

в расправах над ведьмами в Восточной Европе задействовалась довольно разнообразная палитра методов и представлений. Иногда «охоту на ведьм» было не отличить не только от общественного наказания, но и от жертвоприношения, и иных форм сакральных расправ. Связь жертвоприношений и гонений на чародеев нуждается в особом внимании.

В отечественной науке есть тенденция относить любую сакральную расправу к формам жертвоприношения. Например, как жертвоприношение убийство древлянских послов и старейшин интерпретировал И. Я. Фроянов[1]. К формам жертвоприношения относят А. В. Майоров и С. Б. Чебаненко повешенье волхвов «повозчиками» под 1071 г. и князей Игоревичей под 1208 г.[2] В некоторых случаях «охота на ведьм» действительно переходит в жертвоприношение. Как отмечает М. Грин, в жертву могли приноситься люди, которые, согласно народным представлениям, являлись носителями отрицательной энергетики[3]. С этим утверждением нельзя не согласиться. Например, скандинавские конунги, согласно представлениям норманнов, были ответственны за урожай (ВК), поэтому в случае голода правителя обвиняли во вредительстве[4] (ДП) и приносили в жертву Одину[5]. В то же время, как верно отмечает Т. Н. Дмитриева, не всякое ритуальное убийство является жертвоприношением[6] «Охота на ведьм» продолжает происходить и тогда, когда языческие боги и посвященные им культы оказываются забыты, и, вероятно, этот феномен изначально имел самостоятельное значение.

Не является жертвоприношением и убийство женщин волхвами под 1071 г.[7] При разговоре с Яном Вышатичем волхвы дают понять, что смысл убийства женщин заключается не в умилостивлении богов, но «да аще истребивѣ сихъ будеть гобино»[8]. Большинство известий об «охоте на ведьм» в Восточной Европе сообщает о ритуальных распра-

[1] *Фроянов И. Я.* Древняя Русь... С. 67–70.

[2] *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь... С. 399; *Чебаненко С. Б.* Казнь князей Игоревичей в Галиче... С. 164.

[3] *Green M.* Humans as Ritual Victims... P. 181.

[4] Иногда оно состояло в неисполнении традиционных обрядов, например, пренебрежении жертвоприношениями.

[5] Круг земной. С. 18, 34.

[6] *Дмитриева Т. Н.* Жертвоприношение: поиски истоков. С. 13.

[7] *Карпов А. В.* Язычество, христианство, двоеверие... С. 102.

[8] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 176.

вах, которые сложно интерпретировать как жертвоприношения. Однако есть случаи, когда расправа над колдуном происходит через пожертвование его богам. Наиболее яркий пример — это инцидент, произошедший с Теодорихом, описанный в «Хронике Ливонии» Генриха Ливонского: «У епископа был сотрудник в проповедании Евангелия Теодорих, брат цистерцианского ордена, впоследствии бывший епископом в Эстонии. Ливы из Торейды решили принести его в жертву своим богам, потому что жатва у него была обильнее, а на их полях погибла затопленная дождями. Собрался народ, решили узнать гаданием волю богов о жертвоприношении. Кладут копье, конь ступает [через него] и волею Божьей ставит раньше ногу, почитаемую ногой жизни; брат устами читает молитвы, руками благословляет. Кудесник говорит, что на спине коня сидит христианский бог и направляет ногу коня, а потому нужно обтереть спину коня, чтобы сбросить бога. Когда это было сделано, а конь опять, как и в первый раз, ступил раньше ногою жизни, брату Теодориху жизнь сохранили»[1]

Данное сообщение напоминает схожие сюжеты из хроник Титмара Мерзебургского, Саксона Грамматика и Герборда, на что уже обращали внимание исследователи[2]. Правда, в этих источниках описываются гадания балтийских славян, напрямую не связанные ни с жертвоприношениями, ни с «охотой на ведьм».

С другой стороны, известия о западных славянах, как и информация Генриха Ливонского, свидетельствуют о сложном характере гадания, когда воля богов должна подтвердиться несколько раз. Согласно Титмару, жители Редигоста вначале бросают жребий, потом покрывают его дерном, втыкают два копья крест-накрест и проводят через них священного коня. И только если оба предсказания совпадают, жители делают то, что задумали[3]. По свидетельству Герборда, коня проводят через 9 копий 3 раза. Для благоприятного предзнаменования конь должен был не споткнуться и не задеть копий[4]. Саксон Грамматик описывает сооружение уже из трех связок копий. Для благоприятного предзнаменования конь должен был переступить копья вначале правой, а

[1] Хроника Ливонии. С. 72–73.

[2] *Аннинский С. А.* Примечания. С. 461; *Досаев А. С.* Комментарии к книгам XI–XVI//*Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 2. С. 399.

[3] *Титмар Мерзебургский.* Хроника... С. 103.

[4] *Досаев А. С.* Комментарии к книгам XI–XVI//*Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 2. С. 399.

затем левой ногой. Коня проводили мимо сооружения три раза, и если хотя бы один раз конь переступал конструкцию с левой ноги, знамение считалось неблагоприятным. Жители Рюгена подобным образом гадали о военных экспедициях, а на этом коне, согласно их вере, во время войны должен был вести их в бой Свентовит[1]. Представление о том, что на коне, по которому совершают гадания, восседал бог, также находит соответствие в сообщении Генриха Ливонского[2].

Форма гадания ливов по поведению коня схожа не только со славянскими обычаями. Жертвоприношение с использованием жребия находит параллели в индоевропейской средневековой традиции. Сага о Гаутреке и Саксон Грамматик чуть менее подробно описывают следующий случай[3]. Отряду конунга Викара мешал в плавании встречный ветер. Викинги причалили к острову и кинули гадательные дощечки. Бог Один потребовал жертву. Норманны бросили жребий, и он выпал на самого конунга. Когда настала ночь, Грани-С-Лошадиной-Гривой разбудил Старкада, уродливого избранника Одина. Вдвоем они перебрались на соседний остров и очутились на собрании (тинге), в котором участвовали легендарные асы. Бог Тор на этом тинге наслал несколько проклятий на Старкада, а Один (которым, как отмечает А. Я. Гуревич, и оказался Грани-С-Лошадиной-Гривой[4]) всячески благословлял своего любимца.

После тинга Грани-С-Лошадиной-Гривой потребовал от Старкада отблагодарить его. Грани подал Старкаду копье и сказал, что оно будет тростниковой палкой. Грани и Старкад условились отправить Викара на тот свет. На совете у конунга Старкад предложил имитировать жертвоприношение, и вождь согласился. На шею Викару одели петлю, сделанную из телячьих кишок и прикрепленную к тонкой ветке. Когда Старкад уколол конунга, палка превратилась в копье, кишки стали прочными, а ветвь поднялась вверх. Викар отошел к Одину[5]

---

[1] DHSG. P. 395; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 2. С. 215.

[2] Хроника Ливонии. С. 73.

[3] Сюжет излагается по Саге о Гаутреке. Расхождения саги с «Деяниями данов», анализ и альтернативный пересказ данного эпизода см.: *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Норвежское общество. С. 28–39.

[4] Там же. С. 30.

[5] The Saga of King Gautrek. P. 1–34; DHSG. P. 227; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 205.

Не только гаданиями викинги испытывали волю богов. Своеобразным «жребием» Одина, по мнению Ж. Дюмезиля, была битва, на которой, чтобы попасть в Вальгаллу, недостаточно было быть храбрым, — надо было стать избранным[1]

Жребием определяли, кого принести в жертву, и славяне. Путем жребия балтийские славяне выбирали, кого из христиан посвятить богу войны Святовиту (богу, с культом которого непосредственно связано гадание при помощи коня и копий, см. выше)[2]. В ПВЛ под 983 г. сообщается, как после похода Владимира на ятвягов русы молятся богам. Перед кумирами приносят человеческую жертву, которую определяют жребием. Выбор падает на христианина — сына варяга[3]. Интересно, что во всех случаях, когда славяне определяют жертву жребием, он падает на христианина. Гельмольд пишет, что кровь христиан, «как уверяют они (славяне. — *Д. П.*), доставляет особое наслаждение их богам»[4]. Бывало и так, что в жертву приносили христианских священников[5].

Таким образом, отнесенный в сообщении Генриха Ливонского к финно-уграм (ливам) обычай имеет много сходств со славянскими традициями. Сакральные расправы ливов вообще, вероятно, заимствованы у индоевропейцев. Когда епископ Бертольд, не совладав с конем, оказался среди восставших ливов, «двое схватили его, третий, Имаут, пронзил копьем, а остальные растерзали на куски»[6] Чаще всего, согласно хронике, ливы (возможно, и некоторые балты) прибегают к ритуальному убийству через разрывание и разрубание[7] — сакральные действия, хорошо известные индоевропейскому фольклору и обрядовой практике. В разграбленных вскоре после сооружения скифских курганах костяки мертвых были изрублены грабителями. Некоторые археологи объясняют этот факт с рациональных позиций: будто бы головы и руки не давали снять с останков украшения[8]. В то же время,

[1] *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т. В. Цивьян. М., 1986. С. 144.

[2] *Гельмольд из Босау.* Славянская хроника. С. 213.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 82.

[4] *Гельмольд из Босау.* Славянская хроника. С. 213.

[5] Там же. С. 180.

[6] Хроника Ливонии. С. 77, 264.

[7] Там же. С. 77, 97–98, 168, 225, 228.

[8] *Артамонов М. И.* Сокровища саков. М., 1973. С. 58–59.

не всегда в таких случаях мотив проникновения в могилу сводился к ограблению[1]. По мнению А. Д. Грача, останки тел были изрублены иноплеменниками, захватившими территорию[2] (для того времени это, вероятно, тоже один из иранских народов). Здесь можно вспомнить широко распространенное в Европе поверье, согласно которому, чтобы нейтрализовать возможные враждебные действия мертвого, трупу надо отрубить голову и приложить к его ногам[3]. Такие верования фиксируют еще скандинавские саги[4].

Есть свидетельства о разрубании и обезглавливании индоевропейцами живых колдунов и иноплеменников. Через обезглавливание, например, лишают жизни славянских пленных воины Оттона I: сначала они «выставили в поле» голову погибшего накануне в бою «короля [варваров]» Стойнефа, а возле нее «обезглавили семьсот пленных» из его сородичей[5]. Перерезание горла сохраняется как один из способов ритуального убийства ведьм в современной Индии[6] Через разрубание и разрывание лишали жизни правителей славяне. Так, хорошо известен сюжет о казни древлянами князя Игоря. Способ казни дошел до нас благодаря повествованию Льва Диакона: Игорь был «привязан к стволам деревьев и разорван надвое»[7]. Согласно сообщению того же хрониста, когда войско Святослава захватило византийского магистра, русы, приняв его за императора, изрубили на мелкие куски и отсекли голову[8]. Такой казни, вероятно, у славян подвергались не только правители, но и колдуны[9]. При помощи разрубания, возможно, убивали женщин волхвы в событиях, упомянутых в ПВЛ под 1071 г. Порубив на части и отрубив голову, расправляется Добрыня

[1] См.: *Грач А. Д.* Древние кочевники в центре Азии. М., 1980. С. 60.

[2] Там же. С. 60.

[3] *Белогриц-Котляревский Л. С.* Мифологическое значение некоторых преступлений, совершенных по суеверию. С. 113; *Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // ЖМЮ. 1897. №1. Январь. С. 214.

[4] Сага о Греттире. С. 607, 652–653; *Смирницкая О. А.* Комментарии // ИС 1. С. 820.

[5] *Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. С. 189.

[6] *Shaffer R.* Modern Witch Hunting... P. 48.

[7] *Лев Диакон.* История. С. 57

[8] Там же. С. 78.

[9] См., напр., обычай символического уничтожения ведьмы: *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ведьма // Сл. Др. Т. 1. С. 300.

со своей женой-чародейкой Маринкой[1] (интересно, что примерно таким же образом жители Гольма поступают с одним клириком, только в обратной последовательности: вначале отрубают голову, а затем другие части тела[2]). Разрубание — вообще распространенный способ расправы над нечистью в индоевропейском фольклоре[3], в то время как в фольклоре финно-угров оно, как правило, встречается в явно заимствованных сюжетах.

Разрубание, правда, присутствует и в сообщениях восточных авторов об обычаях некоторых тюркских народов[4]. Однако речь там идет о наказании за блуд или воровство, а не о нейтрализации магии правителя / иноплеменника / колдуна. Т. Н. Дмитриева считает, что смысл сакральной расправы через разрубание заключается в «"реактуализа-

---

[1] «А и стал Добрыня жену свою учить,
Он молоду Марину Игнатьевну,
Еретницу-. . . . .-безбожницу (так в тексте. — *Д. П.*):
Он первое ученье — ей руку отсек,
Сам приговаривает:
"Эта мне рука не надобна,
Трепала она, рука, Змея Горынчишша!"
А второе ученье — ноги ей отсек:
"А и эта-де нога мне не надобна,
Оплеталася со Змеем Горынчишшем!"
А третье ученье — губы ей обрезал
И с носом прочь:
"А и эти-де мне губы не надобны,
Целовали оне Змея Горынчишша!"
Четвертое ученье — голову ей отсек
И с языком прочь:
"А и эта голова не надобна мне,
И этот язык не надобен,
Знал он дела еретическия!"»

(Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. С. 58–59).

[2] Хроника Ливонии. С. 98.

[3] О праиндоевропейских корнях казни через разрывание см. также: *Лисюченко И. В.* Сакральность княжеской власти у восточных славян и ритуальные убийства правителей // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2009. № 12-2. С. 52–58.

[4] Книга Ибн Фадлана. С. 126, 137–138.

ции" космогонии»[1]. Согласно некоторым индоевропейским преданиям, мир возникает из частей некоего существа (Пуруши, Имира), которого рассекают на части[2]. Совсем по-другому, без крови, создают вселенную мать воды и Вяйнямейни в карело-финском эпосе[3]. В изначальном финно-угорском эпосе мир творят птицы-антагонисты из земли, лежащей на дне вод[4].

Приведенных примеров, думается, достаточно для того, чтобы утверждать, что ливы заимствовали способы сакральных расправ у индоевропейцев. Это не должно удивлять: прибалтийские финно-угры давно вступили во взаимодействие с балтским и северно-германским мирами. Тем не менее, ритуалы сакральных расправ ливы, скорее всего, переняли у близких к славянам балтов. В настоящее время традиционная культура ливов находится на грани исчезновения из-за ассимиляционных процессов, однако уже в XIII в. во многих местах ливы жили, перемежаясь с балтами. Например, в упомянутой Торейде, согласно сообщению Генриха Ливонского, жили не только ливы, но и литовцы[5]. Показательно, что эсты, которые имели не меньшие контакты со скандинавами[6], не знают такой формы расправы, как разрывание на части, в то время как ливы фактически только ее и используют.

---

[1] *Дмитриева Т. Н.* Жертвоприношение: поиски истоков. С. 12.

[2] См.: *Мелетинский Е. М.* Имир//МНМ. Т. 1. С. 510.

[3] *Лённрот Э.* Калевала... С. 21–23; Карело-финский народный эпос. В 2 кн. Кн. 2. С. 12, 14–15, 17.

[4] *Напольских В. В.* Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли//Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 10–11; *Он же.* Миф о возникновении земли в прауральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция//Советская этнография. 1990. № 1. С. 67; *Он же.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М., 1991. С. 37, 57, 61; *Он же.* Как вукузё стал создателем суши. Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск. 1993. С. 129. Позднее В. В. Напольских несколько скорректировал свои прежние взгляды, что, правда, не отменяет основных выводов, сделанных им ранее (*Он же.* Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя//«Не любопытства ради, а познания для... К 75-летию Ю. Б. Симченко. М., 2011. С. 245–272).

[5] Хроника Ливонии. С. 98.

[6] По мнению Е. А. Мельниковой и В. Я. Петрухина, контакты прибалтийских финно-угров со скандинавами были «практически непрерывными... начиная с

Спорным остается вопрос, насколько верно Генрих Ливонский интерпретировал языческие обычаи. Теоцентричная христианская культура наверняка была склонна видеть во всякой человеческой расправе жертвоприношение. Как мы это уже наблюдали, подобную предрасположенность показывают даже современные ученые. В то же время, в современной историографии существует направление, которое справедливо ставит под вопрос достоверность письменных источников, сообщающих о жертвоприношениях[1]. С другой стороны, те параллели, которые связывают описание жертвоприношения в Торейде с разными по происхождению источниками, сложно объяснить простым христианским клише или проекцией с восточноевропейской мифологии. В пользу достоверности сообщений Генриха говорит и тот факт, что хотя книжник дважды упоминает о человеческих жертвоприношениях ливов[2], но ни разу не называет необычным образом произведенные расправы эстов над людьми именно «жертвоприношением».

Другим распространенным способом расправы над колдунами является сжигание. Об этом способе сообщают Серапион[3] и ал-Гарнати[4]. Этим образом, например, расправились с волхвами новгородцы[5] В народной славянской культуре прослеживается определенная связь ведьмы и огня; считалось, что костер притягивает ведьм и одновременно вызывает у них страдания[6]. В целом, сжигание на костре, вероятно, восходит к представлениям об очистительных функциях пламени. Огонь — важный элемент, носивший очистительные функции в мифологии многих народов мира. Только после того как, согласно исландским сагам, прах могущественного колдуна Храпа был сожжен и бро-

---

неолита». Археологи находят свидетельства как присутствия на территории современной Эстонии скандинавов, так и проживания предков эстонцев в древней Швеции. Более того, чудь (эсты), по мнению исследователей, имела давние контакты с русами (группа скандинавов) до призвания варягов и по этой причине входила в северную конфедерацию племен, призвавших Рюрика на особых условиях (они не платили дань) (*Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* Русь и чудь... С. 41, 48–49).

[1] См., напр.: *Green M.* Humans as Ritual Victims... P. 169–189.

[2] Хроника Ливонии. С. 72–73, 93.

[3] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 378.

[4] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 37

[5] ПСРЛ. Т. 3. С. 270.

[6] *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ведьма. С. 299.

шен в море, «нечистый» покойник перестал причинять живым вред[1] Иногда германцы, славяне и финно-угры очищали территорию от колдовства и нечистой силы при помощи пламени[2].

Упоминая о расправах эстов, Генрих Ливонский несколько раз сообщает о предании человека огню[3], а один раз описывает странный обряд, имевший явно магические функции: на теле пленных христиан мечом вырезали крест, а впоследствии их удавили[4]. Расправа через сожжение, все же, видимо, доминировала в карательной практике эстов тех времен. Казнь при помощи костра была широко распространена в средневековой Европе. Но познакомились ли эсты с ней через контакты с другими народами или знали ее изначально, ответ на этот вопрос, возможно, могут дать финно-угорские легенды, в которых колдуны или нечистая сила уничтожаются огнем. По крайне мере, такой мотив часто встречается в волшебных сказках финно-угорских народов[5]. При этом иногда подобные расправы носят черты ритуальности. Например, удмуртские сказочные герои, сжигая Ву-Пери или беса в огне, развеивают пепел по ветру[6]. В бане сжигают (или варят) Сюоятар герои карельских сказок[7] Схожие сюжеты можно обнаружить и в собственно эстонском эпосе. В сказке «Златопряхи», после того как королевич убивает ведьму, ее дом предают пламени; из дома, спасаясь,

[1] Сага о людях из Лососьей долины. С. 273.

[2] Сага о Гутах. С. 307; *Ковалевский С. Д.* Примечания // Средние века. 1975. Вып. 38. С. 310; *Винокурова И. Ю.* Мифология и верования // Прибалтийско-финские народы России. С. 430; *Плотникова Л. Л.* Огонь «Живой» // Сл. Др. Т. 3. С. 520–521.

[3] Хроника Ливонии. С. 121, 135, 170–171, 225.

[4] Там же. С. 135.

[5] Карельские народные сказки. Петрозаводск, 1959. С. 104, 133; Карельские народные сказки. М.; Л., 1963. С. 184; Удмуртские народные сказки. Ижевск, 1948. С. 73, 80–81, 121; Удмуртские народные сказки. Ижевск, 1976. С. 94, 154, 204, 211–212; Удмуртские народные сказки. Ижевск, 2016. С. 55, 113–114; *Харузина В. Н.* Сказки русских инородцев... С. 35; Сказки луговых мари... С. 126, 148; Хантыйские сказки. С. 36; Саамские сказки. С. 106; Вепсские народные сказки... С. 97, 163.

[6] Удмуртские народные сказки. Ижевск, 1948. С. 73; Удмуртские народные сказки. Ижевск, 2016. С. 55.

[7] *Харузина В. Н.* Сказки русских инородцев... С. 35; Карельские народные сказки. Петрозаводск, 1959. С. 133; Карельские народные сказки (южная Карелия). С. 156.

выбегает помощница злой колдуньи — кошка-оборотень, которую также сжигают[1].

Помимо ритуальных черт расправ над нечистью, сказки финно-угорских народов содержат комплекс магических представлений о характере вредоносной магии. Представляют особый интерес финно-угорские варианты международного сказочного мотива «чудесные дети», зафиксированного в иностранных и отечественных сравнительных указателях сюжетов под номером 707 (СУС 707), а также тесно связанного с ним мотива «Безручка» (СУС 706)[2]. Согласно сюжету 707, у молодоженов рождаются чудесные дети (как правило, близнецы), их крадет вредитель (завистливые сестры, другие жены, если это полигамный брак, или ведьма), подменяя животными. Мать пытаются казнить (иногда вместе с одним из детей), но безуспешно. В конце концов, семья воссоединяется, антагониста же ждет расправа. Читателю этот мотив лучше всего знаком в обработке А. С. Пушкина в «Сказке о царе Салтане», где жестокость подлинно народных мотивов была несколько приглушена[3]. Некоторые исследователи видят в данном сюжете, распространенном на всех континентах земного шара, отражение архаичных кровавых расправ — «охоты на ведьм»[4]. Ученые справедливо отмечают, что рождение близнецов и «необычных детей» (т. е. уродцев) раньше воспринималось как недобрый знак, но впоследствии, по мере смягчения общественных нравов, этот обычай изжил себя.

Имеется в сюжете и другая сторона медали. Дело в том, что похищающий ребенка вредитель, обладающий (как и мать чудесных детей) магическими функциями, как бы сливается с народными представлениями о похищении детей нечистой силой. Поэтому и расправу над

---

[1] Эстонские народные сказки. С. 29–30.

[2] Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, В. В. Новиков. Л., 1979. С. 176–179.

[3] Готовый вариант сказки А. С. Пушкина можно сравнить с черновой записью фольклорного первоисточника (см.: *Пушкин А. С.* Стихотворения (1826–1837). С. 407–408).

[4] *Хэмлет Т. Ю.* Сюжет волшебной сказки *чудесные дети* [сус 707; atu 707] в сравнительно-типологическом освещении: дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.09. М., 2014. С. 52–53; *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 260–261; *Зуева Т. В.* Древнеславянская версия сказки «Чудесные дети»: «Перевоплощения светоносных близнецов» // Русская речь. 2000. № 3. С. 93.

антагонистом также можно интерпретировать как сакральную. Интересно при этом объяснение возникновения мотива «чудесные дети», данное С. В. Дмитриевым. Известный тюрколог обнаружил обычаи, напоминающие сюжетную линию сказки. В семьях, где была частой детская смертность, родители обманывали злых духов следующими способами: подкидывали в люльку вместо ребенка щенят, давали ему оскорбительное имя щенка, имитировали смерть младенца или даже продавали его в другую семью, где он рос до определенного возраста[1] Следует отметить, что рождение болезненных или уродливых детей в традиционной культуре приписывалось воздействию ведьм и нечистой силы, которые могли «подменить» ребенка[2].

Поэтому интересно проанализировать способы расправы над вредителем в финно-угорских сказках сюжетного типа СУС 707. Помимо традиционной для сюжета казни через волочение лошадью[3], в некоторых финно-угорских вариантах сказки присутствует мотив сожжения или кипячения вредителей[4]. Кроме того, в отличие от сюжетов не финно-угорского происхождения, в них ведовские способности вредителя выражены более отчетливо. Вместо родных сестер (как у большинства народов), например, у карел часто выступает распространенный в сказках этого народа персонаж Сюоятар[5] (при этом в таких сказках может говориться о существовании множества «Сюоятарей», хотя Сюоятар — обычно индивид, а не класс существ)[6]

Большой интерес представляет саамский вариант сказки. Он имеет определенные параллели с версией сказки, которая являлась, по

---

[1] *Дмитриев С. В.* Мотив подмены младенцев в сказках, легендах, преданиях//Фольклор народов РСФСР. Фольклор и этнография: общее и особенное в фольклоре разных народов/Отв. ред. Л. Г. Бараг. Уфа, 1990. С. 14–17

[2] См., напр.: *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Вештица//Сл. Др. Т. 1 С. 367; *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 195.

[3] Карельские народные сказки. М.; Л., 1963. С. 326; Сказки луговых мари... С. 249; Вепсские народные сказки... С. 112.

[4] Карельские народные сказки. Петрозаводск, 1959. С. 133; Карельские народные сказки. М.; Л., 1963. С. 184; Карельские народные сказки (южная Карелия). С. 307; Саамские сказки. С. 106.

[5] «Лесная старуха» — демон, схожий с русской Бабой-Ягой (см.: *Ступак А. С.* Карельская Сюоятар и коми Ёма: общее фольклорных образов// ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Stupak04.htm.).

[6] См., напр.: Карельские народные сказки. М.; Л., 1963. С. 326.

мнению Т. В. Зуевой, древнейшей[1], не относясь к ней напрямую. Особенность древнейшего варианта состоит в том, что детей несколько раз убивают, но они перевоплощаются в новых обликах (растения или животного) и потому неистребимы. В итоге, дети обретают человеческий облик, рассказывают в виде сказки, что с ними произошло и доказывают подлинность истории, демонстрируя чудесные признаки. Т. В. Зуева считала, что этот вариант сохранился только у славян, однако Т. Ю. Хэмлет обнаружила схожую сюжетную линию в ирландской и цыганской сказках, написанных, соответственно, на ирландском гэльском и валлийском языках (редкие кельтские языки)[2] Если принимать концепцию Т. В. Зуевой об эволюции сюжета 707, то саамская сказка займет промежуточное положение между первоначальным типом и его первой редакцией.

Сюжет саамской сказки состоит в следующем: начинается сказка необычно для мотива 707. На лодке плывут сестра и три брата. Они трижды проплывают мимо чудесных позолоченных деревьев, и каждый раз девушка просит сломать для нее веточку, а братья по одному уходят и не возвращаются. Сестра остается одна, причаливает к берегу и находит веретено, которое от нее убегает. Она следует за веретеном и выходит к хижине. Там девушка встречает старика и старуху, которые говорят, что она будет женой их младшему сыну. Потерявшая своих братьев девушка красива (повторяется традиционная для сказки сюжета 707 формула красоты): на лбу ее — солнце, по щекам — звезды, за затылком — месяц, руки по локоть в золоте, а ноги по колено в серебре. Старшие же сыновья стариков были женаты на страшных дочерях паука. Когда их мужья ушли на охоту, они стали просить и себе детей, таких же, как сами — толстых и перхотистых. Заставляют они просить им детей и красавицу, та отказывается, на что паучихи грозятся высосать ее[3] Тогда девушка просит таких же красивых детей,

[1] *Зуева Т. В.* Древнеславянская версия сказки «Чудесные дети». С. 99.

[2] *Хэмлет Т. Ю.* Сюжет волшебной сказки *чудесные дети*. С. 122–129.

[3] «Дочери паука стали заставлять невестку просить себе ребенка. Сами же просили себе сыновей по желанию — с перхотными головками и толстопузеньких, какие сами были. "Теперь, невестка наша, попроси ты" — "Ну, я без ребят проживу" — "Тогда мы тебя высосем". Пришлось самой молодой невестке просить. И просила она так: "Какая сама есть, таким же пусть будет мое дитя" Тут же в один голос обе дочери паука сказали: "Это добро не было бы ни тебе, ни нам!"» (см.: Саамские сказки. С. 104).

как и она сама. Дочки паука злятся и клянутся, что этого не будет Когда наступает пора рожать, они заколдовывают красавицу, обмазывают ей рот кровью и поджигают дом. Пришедшим с охоты мужьям вредители говорят, что красавица съела собственного ребенка. Так повторяется три раза (женщине не удается родить двух красивых сыновей и дочку). В конце сказки мать слышит щебет птиц и рассказывает правду о злодеяниях паучих. С неба спускаются два гуся и лебедь и превращаются в сыновей и дочь. Дочерей паука и их детенышей за проделанные козни заставляют прыгать через большой костер, в котором они и сгорают[1].

Как и в первой редакции, в сказке присутствует мотив оборотничества (детей не подменяют — они превращаются в гусей и лебедь), изжитый в последующих редакциях[2]. Однако, в отличие от первой редакции, в описанном сюжете нет упоминаний, что детей в птиц превращают вредители (перевоплощаются, вероятно, они сами). Более того, возможно, как и в первоначальном варианте сказки, что детей убивают; во всяком случае, в этом уверена их мать[3]. Примечательно и название сказки — «Про золотое деревце». Оно как будто отсылает нас к деталям наиболее архаичного сюжета. В начале сказки присутствует упоминание позолоченного дерева. Согласно славянским поверьям, дети после смерти перевоплощаются в дерево с золотыми и серебряными плодами. По ирландским представлениям — в огромное дерево с диковинными плодами. И хотя в саамской сказке чудесное дерево напрямую с чудесными детьми не связано, само упоминание о нем показательно.

Таким образом, архаичный вариант сказочного сюжета 707 у саамов, который, возможно, является отражением «охоты на ведьм», содержит в себе упоминание о расправе при помощи огня, причем как в отношении чудесных детей, так и в отношении враждебных антагонистов. Сжигание людоедов обнаруживается и в сказках самодийцев, о чем речь пойдет далее.

В хантыйской сказке о Ермаке разрубание колдуна на куски выглядит как явно недостаточная мера. Русские во главе с Ермаком, стремясь доказать северным уграм ничтожность язычества, рубят могущественного шамана на мелкие куски. Однако колдун после это-

[1] Саамские сказки. С. 103–106.

[2] *Зуева Т. В.* Древнеславянская версия сказки «Чудесные дети». С. 100.

[3] Саамские сказки. С. 105.

го вскакивает невредимым и смеется. Повтор экзекуции не дает результата. Тогда русские разжигают огромный костер и сжигают шамана так, что от него не остается даже пепла[1]. Видимо, важно было не оставить от необычного вредителя ни единого следа. Так, в одной из сказок луговых мари Иван при помощи верных ему зверей — медведя, волка и собаки — убивает в бане черта и сжигает его там[2]. Сестра Ивана находит в пепле зуб черта и вбивает его в голову брата. Юноша умирает, а черт оживает. Когда друзья-животные вынимают зуб, черт снова умер, а Иван ожил[3]

Необычным образом объясняется появление насекомых в сказках нганасан. Согласно одной из них, у охотника было две жены: одна — нганасанка, другая — сигэ. Сигэ слишком много ела (признак нечисти у многих народов). Тогда нганасанка предложила охотнику избавиться от ее конкурентки. Нганасанка развела большой костер. Охотник пришел с гусиными яйцами и протянул их сигэ через костер, та тянет руки, а муж затаскивает ее в пламя. «После меня тебя что-нибудь мучить будет», — проклинает охотника бывшая жена. Так появляются комары — «сигэнгилядиэ» («сигэ» — искры) на языке нганасан[4]. В другой сказке подобным образом расправляются с людоедкой. Старик разжигает большой костер и говорит: «Кто из вас красивая девушка?» Людоедка отвечает, что она. Тогда старик просит подать ему руку через костер, и после того как женщина это сделала, также затягивает ее в пламя[5] Людоедка проклинает людей: «Когда сгорю, после меня искусают вас комары, мухи, пчелы, черви, жуки. Зола моя пусть станет омарами, угли — жуками и пчелами!»[6] Такого же рода сюжеты находят интересное соответствие в карельской мифологии. При сожжении Сюоятар ее останки, по повелению колдуньи, «превращаются в воробушков, воронов, змей и насекомых, комаров и всякий гнус, мучающий человека»[7]

У самодийцев также есть сюжет, связанный с кипячением людоедов, правда, в неожиданной трактовке. Девочка убивает ножом лю-

[1] Хантыйские сказки. С. 36.

[2] Сказки луговых мари... С. 126.

[3] Там же. С. 133–134.

[4] Мифологические сказки и исторические предания нганасан. С. 58.

[5] Сказки народов сибирского Севера. С. 19.

[6] Там же.

[7] *Ступак А. С.* Карельская Сюоятар и коми Ёма: общее фольклорных образов//ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Stupak04.htm.

доеда, разделывает его на части и варит. После чего сама становится людоедом и съедает своих братьев, кроме одного, который ищет защиты у шамана. Тот распарывает сестре-людоедке живот и вытаскивает оттуда ее братьев и, что более интересно, — их сестру[1].

Не только злые сказочные персонажи способны влиять на мир живых при помощи своих останков. В марийской сказке «Семь сироток» Вувер-кува хочет съесть семерых девочек, однако сделать ей это мешает собака, которую она панически боится. Ведьма приказывает сжечь собаку. Однако когда Вувер-кува подходит к дому девочек, зола собаки летит ей в глаза, после чего ведьма велит развеять пепел собаки[2]. В «Калевале» Туони рубит Лемминкяйнена на 8 кусков и разбрасывает по воде[3] Но, как и в финно-угорских сказках, этого для полного уничтожения противника оказывается недостаточно. Мать Лемминкяйнена при помощи больших граблей, выкованных специально Ильмариненом, по частям собирает сына и оживляет[4].

Таким образом, разным финно-угорским народам и близким финно-уграм самодийским народностям были известны сказки, в которых сжигание колдуна или нечистой силы показано как эффективный способ борьбы с ними. Конечно, для вывода, что описанные фольклорные сюжеты являлись отражением «охоты на ведьм», необходим более тщательный и глубокий анализ. Тем не менее, кажется очевидным, что в собственной картине мира эстов было достаточно элементов, чтобы придумать казнь через сожжение самостоятельно.

Если сжигание пленных могло стать следствием соединения жестокостей военного времени и традиционного мировоззрения эстов, то расправа при помощи удушения отдаленно напоминает некоторые скандинавские сакральные расправы. Опираясь на сообщения Саксона Грамматика, «Саги о Гаутреке» и изображения на камнях в Готланде, исследователи реконструируют обычай приношения в жертву Одину («богу повешенных») правителей, которое совершалось следующим образом: жертву вешали на дереве и протыкали копьем[5]. Схо-

[1] Сказки народов сибирского Севера. С. 5–6.

[2] Сказки луговых мари... С. 154.

[3] *Лённрот Э.* Калевала... С. 153.

[4] Там же. С. 160–166.

[5] *Негреев И. О.* Древнескандинавский образ мирового Древа Игдрасиль: функции и значение // Евразия: духовные традиции народов. 2012 № 2. С. 133; *Симпсон Ж.* Викинги. Быт, религия, культура / Пер. с англ. Н. Ю. Чехонадской.

жим образом происходило не только убийство конунгов. Так, согласно сообщению Ибн Фадлана о похоронах знатного руса, старуха, «ангел смерти», накинула на шею рабыни, пожелавшей отойти на тот свет вместе со своим умершим господином, веревку и два ее конца дала мужчинам, которые стали душить девушку. Жрица достала кинжал и несколько раз воткнула его между ребер жертвы[1]. Как сообщает Адам Бременский, скандинавы развешивали тела жертвенных животных и людей в священных рощах[2]. Через удушение приносили в жертву собак саамы[3]. Впрочем, расправа над человеком через удушение в Восточной Европе была известна не только скандинавам. Знали ее и скифы[4], и население Волжской Булгарии[5] О повешении женщин на погребальном кургане у славян писал Ибн Русте[6] Согласно сообщению ПВЛ под 1071 г., «повозчики» вешают на дереве уже убитых волхвов в ходе кровной мести, о чем нами говорилось ранее[7]

Исследователи при помощи лингвистических реконструкций возводят обряд повешения (иногда вместе с протыканием тела) к древнему индоевропейскому обычаю расправ над преступниками и видят в нем не только утилитарный, но и магический смысл[8]. Однако у нас нет достаточных свидетельств, как именно эсты проводили удушение и являлось ли выцарапывание креста аналогом протыканию. Если сообщения о начертании креста на пленных христианах язычниками (славяне, например, согласно Гельмольду из Босау, вырезали пленным священникам крест на голове, вскрыли ее, обнажив мозг, и «так водили исповедников Божьих по всем славянским городам, пока они не умерли»[9]) не являлись отражением христианских идеологических штампов, и книжники верно описывали действия противника, то данный обычай вряд ли имел длительную историю. Скорее всего, он был

М., 2005. С. 219–220; *Сванидзе А. А.* Дохристианские верования в средневековой Скандинавии (часть 1-я). С. 23.

[1] Книга Ибн Фадлана. С. 145.

[2] *Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви... С. 109.

[3] *Черняков З. Е.*.Очерки этнографии саамов. С. 61.

[4] *Евсевий.* Евангельское приуготовление. С. 663.

[5] Книга Ибн Фадлана. С. 137, 145.

[6] Текст о славянах из сочинения Ибн Русте «ал-А'лак ан-нафиса». С. 294.

[7] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 5 наст. изд.

[8] *Чебаненко С. Б.* Казнь князей Игоревичей в Галиче... С. 162–181.

[9] *Гельмольд из Босау.* Славянская хроника. С. 173.

следствием ожесточенного противостояния славянских, балтских и финно-угорских племен агрессии формирующейся цивилизации Запада. У этого противостояния, в силу его религиозного характера, появились новые знаки и символы.

Воины-крестоносцы, активно использовавшие религиозную атрибутику для подчинения местных племен, вероятно, должны были восприниматься как носители особой магии. Именно как магию воспринимаются ливы крещение, которое они смывают в воде[1]. Это обстоятельство могло подхлестнуть собственную магическую агрессию эстов. К тому же, для этого у них был и особый повод. Ранее лэтты-христиане, во время похода на эстов, устроили в Саккальской области жестокую резню. Вот как ее описывает Генрих Ливонский: «Тут везде по деревням они нашли в домах и мужчин, и женщин с детьми и убивали всех с утра до вечера, и женщин и малых детей; убили триста лучших людей и старейшин области саккальской, не говоря о бесчисленном множестве других, так что, наконец, от усталости и этой массы убийств у них отнялись руки»[2]. Хронист не замечает магической подоплеки расправы, однако убийство 300 лучших мужей и старейшин должно было надолго лишить эстов магической защиты. И действительно, противник оказался деморализован, и эсты на долгое время теряют волю к борьбе. Когда же сопротивление возобновляется, происходят жестокие казни уже со стороны эстов, но казнят они не всех пленных, а только 14; по какому принципу был произведен отбор, остается загадкой.

Таким образом, в Восточной Европе раннего Средневековья встречались следующие формы расправ над людьми, заподозренными во вредоносной магии: разрубание на части, сожжение на костре и повешенье на дереве. В этом плане следует пересмотреть традиционную интерпретацию повешения на дереве волхвов «повозчиками» по приказу Яна Вышатича. После работы Н. Н. Воронина манипуляции с телом волхвов интерпретировались как захоронение, а не форма расправы, на том основании, что волхвы были к тому времени уже мертвы[3]. Однако граница между захоронением и убийством в обществе с развитыми представлениями о загробном мире должна проходить не там, где мы ее привыкли видеть. Являлись ли захоронением рубка

[1] Хроника Ливонии. С. 72.

[2] Там же. С. 122.

[3] *Воронин Н. Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. С. 151. См. об этом также выше: Ч. 2, гл. 2, § 5 наст. изд.

костяков у скифов и отрубание головы мертвецам у скандинавов во время грабежа курганов? Различные манипуляции с мертвым телом не всегда можно интерпретировать как особые способы похорон. Норвежцы, например, так пытали Сигурда Слембира: сначала ему переломали руки и ноги, потом неудачно пытались содрать кожу, били бичом так, что на теле не осталось целого места, переломили ему хребет, повесили на дереве, а затем отрубили голову, — после чего Сигурд был похоронен в куче камней[1]. Ливы растерзали епископа Бертольда уже после того, как тот был пронзен копьем[2]. Жители Гольма разрубили уже обезглавленного священника на куски[3]

Средневековые книжники наиболее часто сообщают об «охоте на ведьм» на севере восточноевропейского региона, где проживало полиэтничное население. Подобную закономерность можно объяснить двояко. С одной стороны, на данное обстоятельство могли повлиять особенности климата того периода. Как свидетельствуют русские летописи, в Северной Руси природные бедствия случались чаще, чем в Южной. Во всяком случае, этот регион чаще страдал от нехватки хлеба. Так как большинство «охот на ведьм» типа ВК происходило во время неурожаев, можно предположить, что подобных эксцессов на севере было больше, что отразилось и на частоте упоминаний в источниках. С другой стороны, зона культурных контактов создает благоприятные условия для обмена магическими практиками[4]. Кроме того, представления о способности иноверцев влиять на природные явления могли подстегивать взаимную подозрительность[5]. Помимо всего прочего, согласно традиционному мировосприятию, в окказиональных обрядах[6] (а именно с такими обрядами мы и имеем дело) участие представителей «чужого» этноса могло усилить эффект магических действий[7]. Возможно, поэтому расправы, описанные в летописи под 1071 г., не поддаются однозначной этнической интерпретации[8].

---

[1] Круг земной. С. 523.

[2] Хроника Ливонии. С. 77, 264.

[3] Там же. С. 98.

[4] *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы... С. 240.

[5] Там же. С. 242.

[6] Обряды, совершаемые в особых случаях, нерегулярно. В отличие от календарной обрядности.

[7] *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы... С. 252.

[8] См. об этом выше: Ч. 2, гл. 2, § 5 наст. изд.

«Охоты на ведьм» всегда были эпизодичны. Их возникновению определенные социальные условия благоприятствовали в гораздо большей мере, чем суеверия. Сообщение ал-Гарнати о регулярности расправ над ведьмами у «лесного народа» (раз в 10 лет[1]) едва ли заслуживает доверия. Арабский путешественник действительно посещал этот народ, который платит дань булгарам, находится на пути из Волжской Булгарии в Русь (т. е., скорее всего, крупный и известный этнос[2]), ведет лесной образ жизни и бреет бороды. Однако сам он «охоты на ведьм» в этой местности не наблюдал. Об обычаях убийства ведьм ал-Гарнати рассказали уже славяне или булгары: «Мне рассказывали о них, что у них каждые десять лет становится много колдовства»[3]. Вполне возможно, что миф о частых расправах над ведьмами у «лесного народа» возник в славянской среде. Пользуясь конструктом, согласно которому в среде иноплеменников магические практики особо распространены, население Руси могло создать легенду о регулярных сакральных расправах в среде финно-угров, приписывая им схожие со славянской традицией черты (испытание водой). В целом, первичны для «охоты на ведьм» внешние условия, а способы ее проявления культура всегда сможет придумать или у кого-нибудь позаимствовать (что показывает пример ливов).

Для Восточной Европы домонгольского времени в основном были характерны два типа «охоты на ведьм» — ВК:ПФ и СВ. Оба типа имеют разные корни. Первый основан на народной традиции и главной причиной такой «охоты» являлся неурожай и стихийные бедствия. Классические примеры ВК:ПФ: расправы, описанные Серапионом Владимирским, уничтожение женщин волхвами под 1024 и 1071 гг. и сообщение ал-Гарнати о «лесном народе». Монотеистическая «охота на ведьм» в этот период в большинстве случаев принимает характер расправы над участниками языческих восстаний, что характерно не только для Восточной Европы[4]. Фактически, такая «охота на ведьм» является аналогом «священной войны», и ее смысл сводится к установлению государственного порядка.

---

[1] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 37

[2] Поэтому предположение А. Л. Монгайт о том, что это была мордва, имеет некоторые основания.

[3] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 37

[4] *Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви... С. 53; Круг земной. С. 138, 145–146.

Роднят оба типа «охоты на ведьм» схожие методы расправ, что не удивительно. Многие языческие обычаи были универсальны и находили параллели в Ветхом Завете. Язычество не знало жесткого противопоставления сакрального и профанного. Расправа над ведьмами могла приобретать те же черты, что и казнь преступника, а казнь преступника иногда носила черты жертвоприношения. Монотеистические культы могли воспринимать ритуальные экзекуции как метод устрашения и светской казни. В обществе, где жеская бюрократическая система не была еще сформирована, действовать, игнорируя обычное право, было невозможно.

ВК в тот период времени христианской Церковью в основном осуждаются, и это не удивительно, ведь возрождение прежних традиций могло сплотить общество на альтернативной христианству основе и стать причиной реакционного мятежа. Общинное самоуправление тогда не было разрушено, а мирской суд обладал реальной силой, способной судить даже правителя. Обществу Восточной Европы в борьбе с ведьмами не было необходимости обращаться за помощью к светским и духовным властям и отдавать этот важный инструмент социальной консолидации в руки потенциального идеологического противника, как это будет позднее, в Западной Европе Нового времени.

Особый интерес представляет феномен СВЯ. Он во многом является реакцией на «священную войну», недаром гонениям в этом случае, как правило, подвергались священники. В то же время, некоторые модели поведения СВЯ, вероятно, возникли раньше и были тесно связаны с обычаями нейтрализации иноплеменной магии. Таким образом, в Восточной Европе рассматриваемого периода не было необходимых предпосылок для того, чтобы «охота на ведьм» приобрела характер СВ:ВК. Монотеизм еще недостаточно завоевал умы людей, он был вынужден мириться с невинными проявлениями традиционных верований и осуждать лишь те воззрения, которые на тот момент для Церкви были наиболее опасны[1]

[1] Интересно сопоставить данные выводы с отношением к феномену в раннесредневековой Западной Европе: «Блаженный король Олаф решил сурово преследовать их всех и подобных им (чародеев, прорицателей, магов, заклинателей. — *Д. П.*), чтобы устранить внутренние конфликты и тем крепче укоренить в своем королевстве христианскую религию» (*Адам Бременский.* Деяния архиепископов Гамбургской церкви... С. 53).

Глава 3
Классификация природных явлений

Чтобы лучше понять, каким образом изучаемое общество интерпретировало то или иное явление, необходимо реконструировать базовые конструкты, позволяющие говорить о сакральном значении природных явлений. У каждой культуры они были различны, но можно выделить и некоторые общие принципы.

§ 1. Теория о казнях и милостях Божьих

Распространение монотеистических культов в регионе абсолютизирует идеи греха и воздаяния. Если в язычестве «методика спасения» и существовала, то она была «направлена на ***обладание*** самим Богом в земном мире», в то время как в пророческих религиях верующий стремится к обретению «требуемых Богом религиозных качеств»[1] Иными словами, язычник стремится подчинить себе богов и природу. Как и представители монотеистических культов, язычники совершали жертвы, служили им, но при этом, если поклонения не приводили к желаемым результатам, культовые места могли быть подвергнуты разорению.

Природные коллизии, вероятнее всего, воспринимались язычниками как следствие неисполнения определенных обрядов и обычаев, что стало, по их представлениям, причиной нарушения космической гармонии. Для подобного типа мышления было характерно ожидание от высших сил скорее блага, нежели наказания. Идея божьей кары, конечно, могла появиться на высшей стадии развития политеизма, но едва ли она была этической. Ведь боги сами не были идеальными, — им свойственны мирские страсти, и мстить они должны были, скорее всего, за нарушение правил поведения людей в отношении к небесам, их оскорбление, а не за греховное поведение. Кроме того, не все аспекты материального мира регулировались богами.

[1] *Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 197.

Скандинавские саги сообщают, что будто бы после крещения норманны, не порвавшие с язычеством, считали причиной непогоды гнев богов, которые оказались оскорбленными крещением конунга или народа[1]. Подобные представления, повторим, лишены этического содержания, и отвечали на подобный «гнев» язычники не покаянием, а возобновлением прерванных обрядов и жертвоприношений[2].

Авраамические религии меняют представления о мире. Во главе всего сущего ставится Абсолют, перед Которым люди несут как личную, так и коллективную ответственность. Как уже говорилось ранее, «чистый» авраамизм отрицает возможность влияния злых сил на большинство природных явлений. Изменения в окружающей среде отныне приписываются милости или гневу Бога, а разрушительные стихийные явления рассматриваются как воздаяние за грехи. Наиболее подробно эта позиция раскрывается на древнерусском материале, так как в древнерусской традиции сохранились специальные поучения, посвященные данной проблематике.

Уже в раннем летописании формируется конструкт, который в отечественной историографии принято называть «теорией о казнях Божьих»[3]. Границы этой концепции не замыкались на природных бедствиях, но распространялись фактически на любое вредоносное происшествие. Однако можно ли говорить о каком-либо исключительном характере природных бедствий?

А. В. Лаушкин на основе анализа летописных источников пришел к выводу, что массовые бедствия, по представлению книжника, посылались в наказание за грехи. В работе 1998 г. он писал, что наказание, как правило, посылалось за грехи всего общества, хотя особый гнев могли вызвать прегрешения князей и духовенства[4].

---

[1] Круг земной. С. 253; Сага о людях из Лососьей долины. С. 313.

[2] Круг земной. С. 253.

[3] См., напр.: *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М., 1960. С. 109; *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия...; *Он же.* Массовые бедствия...; *Долгов В. В.* Очерки общественного сознания Древней Руси XI–XIII вв. Ижевск, 1999. С. 81; *Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. СПб., 2000; *Добровольский Д. А.* «Теория казней Божьих»: от Начального свода к Повести временных лет // Локальные исторические культуры и традиции историописания / Отв. ред. А. И. Сидоров. М., 2011. С. 144–154 и др.

[4] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 34–35.

К 2009 г. взгляды А. В. Лаушкина несколько эволюционировали. Теперь он считает, что древнерусский книжник мог обвинять конкретных людей, и в частности князей, в нашествии иноплеменников. Тем не менее, идея ответственности правителя за стихийные бедствия была чужда летописям (хотя и встречается в нелетописных источниках)[1] Всего дважды летописец связывает природные бедствия с грехом конкретных лиц (под 1159 г. в Московском летописном своде вина за бурю перекладывается на киевского князя Мстислава Изяславича; под 1230 г. в НПЛ в неурожае обвиняется посадник). По мнению А. В. Лаушкина, это — исключения, лишь подтверждающие правило. Обвинения в адрес князя и посадника имели косвенный характер, а их «грех... представал под пером летописца лишь частью общего "беззакония"». Подводя все это под свою концепцию коллективной ответственности, исследователь утверждает: «Распознавая в разбушевавшихся стихиях проявление *прямой* (здесь и далее курсив мой. — *Д. П.*) и безграничной власти Бога над созданным Им миром, они (летописцы. — *Д. П.*) словно бы сторонились мысли о *мелких*, частных причинах происходящего»[2].

Если в статье 1998 г. природные явления уравниваются с социальной формулой «каждое историческое происшествие», то в статье 2009 г проводится мысль, что природные бедствия в глазах летописца имеют более высокий статус, чем бедствия социальные. Теперь это не просто «каждое происшествие», а «проявление прямой и безграничной власти Бога над созданным Им миром».

С последней точкой зрения вряд ли можно согласиться. Что касается природы социальных коллизий, то, согласно христианской догматике, они тоже имеют Божественное происхождение. Природными явлениями, как ранее было замечено, Творец управлял через посредников — ангелов. Ангелы же, согласно летописи, руководили различными народами; управляли они язычниками и во время вражеских нашествий[3]. Надо полагать, вопрос о количестве посредников при исполнении Божественной воли мало волновал книжника. Бог мог проявлять Свою волю через любое количество посредников и любым способом — будь то вражеское нашествие, голод и др. Так, ранение Игоря перед походом на половцев, по

[1] *Лаушкин А. В.* Массовые бедствия... С. 64–65.
[2] Там же. С. 67
[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 267–273.

мнению летописца, есть проявление воли Господа: «Божиимъ попоущениемь, уязвиша Игоря в руку, и умертвиша шюицю его»[1]. Не являлось частным делом и прегрешение князя, что в свое время признавал и А. В. Лаушкин[2]. При этом, по мнению летописца, от князя зависели не только благоприятная политическая конъюнктура, но и чисто биологические факторы: прежние князья, согласно НПЛ, были праведны и «расплодили землю Русскую»[3]. А вот за блуд Владимира Святого в исторической перспективе пришлось отвечать также всей земле (от блуда родился Святополк Окаянный)[4].

Недостаточно аргументирована и точка зрения А. В. Лаушкина, согласно которой летописец разграничивает природные и социальные (например, нашествие иноплеменников) казни. При описании тех и других явлений книжник следует единому шаблону. Как правило, он указывает на общие грехи в качестве причины бедствия. Идея нравственной ответственности князя за набеги иноплеменников, как и в случае с бедствиями природного характера, в летописях встречается крайне редко. При этом летописец не забывает упомянуть об общем греховном падении, которое не противоречит идее нравственного проступка князя. Так, в начале Комиссионного списка НПЛ содержится недвусмысленный намек на сребролюбие современных князей как причину половецких нашествий. Однако венчает его идея о греховности не только князей, но и всего общества: «За *наше* (курсив мой. — *Д. В.*) несытство навелъ Богъ на ны поганыя»[5]. Под 1068 г. в Лаврентьевской, Ипатьевской и НПЛ упоминается нашествие половцев, которое, по мысли книжника, также произошло «грѣх же ради *нашихъ* (курсив мой. — *Д. В.*)»[6]. Там же книжник помещает «Поучение о казнях Божьих», в котором перечисляются в основном казни природного характера.

Данный казус смутил многих исследователей. Некоторые посчитали, что причиной написания произведения явилась реальная засуха 60-х гг. XI в.[7] (с неурожаем возникновение поучения связывал и В. В. Миль-

[1] Там же. Стб. 641.

[2] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 34.

[3] ПСРЛ. Т. 3. С. 104.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 78.

[5] ПСРЛ. Т. 3. Стб. 104.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 167

[7] *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Экстремальные природные явления в русских летописях XI–XVII вв. Л., 1983. С. 54; *Они же.* Тысячелетняя летопись

ков[1]). Иной точки зрения придерживался А. А. Шахматов. Он продолжил работу И. И. Срезневского по сопоставлению «Поучения» со «Словом о вёдре и казнях Божьих» — проповедью, включенной в Симеоновский Златоструй[2]. Шахматов обнаружил, что «Поучение о казнях Божьих» имеет оригинальные начало и конец, основная же часть произведения цитирует в сокращенном виде «Слово о вёдре». Текстологическая целостность «Поучения о казнях Божьих», по мнению исследователя, свидетельствует, что оно было написано как отдельное произведение (а не часть летописи) сразу после поражения на Альте[3]. А. А. Шахматов предположил, что автором поучения мог быть игумен Киево-Печерского монастыря Феодосий, который и использовал Златоструй[4]. Таким образом, появление в летописи под 1068 г. тщательного описания стихийных бедствий как кары Божьей А. А. Шахматов объяснял желанием книжника включить в состав летописи «Поучение, связанное письменным свидетельством или живою традицией с памятным историческим событием»[5]. Однако, как справедливо отметил И. Н. Данилевский, «смысла вставки "Слова" в текст летописи исследователь так и не указал»[6]

Пролить свет на обстоятельства появления «Поучения о казнях Божьих» в летописном сообщении о поражении русских князей поможет анализ экзегетической традиции. Известно, что «Слово о вёдре», являвшееся источником Поучения, опиралось на несколько ветхозаветных пророчеств: книги пророков Иоиля, Исаии, Амоса, Малахии и книгу притчей Соломоновых[7]. Однако по своей структуре и основной мысли «Слово» следует за Книгой пророка Иоиля. Цитаты из нее присутствуют в начале и конце «Слова». С их помощью византийский книжник раскрывает основную идею, согласно которой Бог казнит сейчас, но готов сменить гнев на милость — стоит только покаяться

необычайных природных явлений. М., 1988. С. 127; *Они же.* Летопись необычайных явлений природы за 2,5 тысячелетия. СПб., 2002. С. 214.

[1] *Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. С. 39.

[2] *Шахматов А.* Повесть временных лет и ее источники//ТОДРЛ. Т 4. М.; Л., 1940. С. 105.

[3] Там же. С. 104.

[4] Там же. С. 110.

[5] Там же. С. 109.

[6] *Данилевский И. Н.* Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). М., 2001. С. 54.

[7] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет и ее источники. С. 110–111.

(*Иоил.* 2, 32). Также вошло в «Слово» характерное для Иоиля описание нашествия саранчи и гусениц, а также осушение виноградников. У отцов Церкви, опиравшихся на сообщение пророка Иоиля о нашествии невиданного степного народа (*Иоил.* 2, 3–4), нашествие саранчи ассоциировалось с нашествием ассирийцев. А стадии развития саранчи аллегорически повторяли этапы развития Ассирийского царства[1]

Иными словами, природные явления в книге Иоиля олицетворяли вражеские нашествия. Вероятнее всего, древнерусский книжник знал эту традицию. Изменив начало «Слова о вёдре», где подробно описывались природные бедствия без ссылок на библейские аллегории, летописец изменил и сам смысл проповеди. Таким образом, описание природных бедствий под 1068 г. вовсе не противоречило идее книжника о каре Русской земле через нашествие половцев. Архаичное сознание не знает жесткого деления на явления природного и политического характеров. Одно нередко выступает как аллегория другого и сливается в единое целое. И природные бедствия, и вражеские нашествия были лишь одним из многочисленных способов наказания за грехи, и книжника-христианина волновало не то, как проявляется Всевышний гнев, а наличие самой кары. Подобный взгляд можно найти и в «Поучении о казнях Божьих», и в «Слове о вёдре», и в Книге пророка Иоиля.

Особое внимание во всех трех произведениях уделено описанию не только *казней*, но и *милостей* Божьих, которые занимают существенную часть «Поучения»[2]. Ведь в проповеди важно было не только внушить населению страх перед наказанием, но и сохранить надежду на возможное вознаграждение за труды праведные. Поэтому «Поучение о казнях Божьих» формирует теорию, которую корректнее назвать «*о казнях и милостях Божьих*». Описывая различные бедствия, книжник не терял надежды, что они прекратятся, враги будут повержены, а гумна наполнятся пшеницей[3].

Благодаря «Поучению», можно выделить спектр природных явлений, которые по статусу, в представлении древнерусского книжника, равны вражеским нашествиям: это явления, вызывавшие голод и неурожай, а также засуха и нашествия насекомых. Рассматриваются в

[1] *Ефрем Сирин, св.* Творения. Т. 6. С. 112–117.
[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 169.
[3] Там же.

летописи как Божья кара, судя по всему, пожары и сильный мороз[1] при этом пожары могли вызываться молнией[2]. Идея о молнии и громе как казни Божьей знакома и апокрифической литературе[3]. Гром часто выступает как проявление Божьего гнева во всех авраамических (*Ис.* 29, 6; Коран 13:12) и многих неавраамических религиях[4].

Как знак особого Божьего гнева в древности воспринималось уничтожение церквей стихиями. «Тогоже лѣта (1188 г. — *Д. П.*) на зимѣ месяця февраля въ 16 день. бысть гром страшенъ: зарази двое чади, и храмину зажже. Якоже Давидъ пророкъ глаголеть призирая на землю творя ю трястися, прикасаяся в горах вскурятся, аще безаконья наша назриши Господи то кто постоить пред тобою воину. Исайя пророкъ глаголеть... »[5]. Возможно, что это же явление указано в НПЛ, которая под тем же годом описывает молнию, ударившую в храм и зажегшую его, но «Богъ своею милостию и молитвами святого Михаила и не бысть беды церкви а 2 человѣка быста мьрътва»[6].

Книжник тщательно фиксирует случаи, когда гром бьет в культовые сооружения[7], акцентируя внимание на количестве сгоревших церквей при пожарах[8], утонувших при потопах[9] и разрушенных во время землетрясений[10]. Изредка можно увидеть и механизм, при котором сакральный объект спасает землю. Так, НПЛ показывает Бога как разумного прагматика, спасающего Новгород от мороза: «но Господь не хотя мѣста сего святои Софьи оставити пуста, отврати ярость свою от нас и призрѣ окомь»[11]

Представление о церквях как элементах сакральной защиты земли, вероятно, было широко распространено в Древней Руси. Часто храмы

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 163, 452–453; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 151–152; ПСРЛ. Т. 3. С. 183.

[2] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 634; ПСРЛ. Т. 3. С. 37–38, 73, 83.

[3] См., напр.: Откровение Мефодия Патарского. С. 677

[4] Бундахишн и другие тексты... С. 274; Книга Ибн Фадлана. С. 137 См. подробнее ниже: Ч. 3, гл. 3, § 1 наст. изд.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 406–407

[6] ПСРЛ. Т. 3. С. 38.

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 406–407; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 634; ПСРЛ. Т. 3. С. 20, 28, 37–38, 63, 73, 83.

[8] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 435–436; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 630; ПСРЛ. Т. 3. С. 52.

[9] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 896.

[10] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 454.

[11] ПСРЛ. Т. 3. С. 83.

закладывались (а также освящались и расписывались) после стихийных бедствий и зловещих предзнаменований[1], что, возможно, означало зарождение традиции возведения «обыденных храмов»[2]. Важно, что инициатором строительства в этих случаях мог выступать сам князь[3].

Церкви, таким образом, в Древней Руси были предназначены не только для проведения богослужебных обрядов, но, что также важно, для сакральной защиты земли. Поэтому разрушение церкви природным явлением считалось проявлением особого гнева Божьего, — бедствием более страшным, чем даже смерть людей[4].

Представления о том, что Бог может карать и миловать через природные явления, должны были быть распространены по всей авраамической Восточной Европе. Божья кара в отношении «верных» становилась поводом задуматься над общественными прегрешениями, коллективно покаяться и, возможно, вспомнить о конце света. Однако довольно часто Бог карает именно врагов, что воспринимается как проявление Божественной благодати. В этом случае Всевышний фактически участвует в войне на стороне определенного народа. Так, например, ПВЛ описывает кару, ниспосланную Богом на торков: «Торци оубояшася пробѣгоша и до сего дне, и помроша бѣгаючи. Божьимь гнѣвомь гоними. Ови от зимы, друзии же гладомь, ини же моромь и судомь Божьимъ. Тако Богъ избави хрестьяны от поганыхъ»[5]

Обычно такой прием распространен в произведениях, ставивших своей целью оправдать активное участие того или иного государства в военных конфликтах с иноверцами[6]. Например, его часто используют Генрих Ливонский[7] и галицко-волынский летописец[8]. В «Хронике Ливонии» описан случай, когда природные явления (сильный мороз) воспрепятствовали погоне лэттов-христиан за эстами[9]. После чего лэтты

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 293, 634; ПСРЛ. Т. 3. С. 19, 21, 63, 65, 69, 91.

[2] См., напр.: *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи... С. 208–213; *Белова О. В.* Церковь//Сл. Др. Т. 5. С. 489.

[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 293; ПСРЛ. Т. 3. С. 19.

[4] ПСРЛ. Т. 3. С. 38.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 163; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 152; ПСРЛ. Т. 3. С. 183.

[6] См. также ниже: Ч. 4, гл. 2, § 2 и гл. 3 наст. изд.

[7] Хроника Ливонии. С. 137, 144, 147, 174–175.

[8] *Пузанов Д. В.* Региональные особенности восприятия природных явлений... С. 21–22; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 734, 760–761, 841–842, 895–896.

[9] Хроника Ливонии. С. 121.

решили, что погибшие во время военного конфликта соотечественники остались неотомщенными и стали собирать большое войско. Так, неудача только подтолкнула христиан к целенаправленному походу, в ходе которого было убито множество язычников[1], о чем уже говорилось нами ранее[2]. Генрих Ливонский явно видит в этих событиях руку Божественного Провидения: «Было это в воскресенье, когда поют "Радуйтесь", и все единодушно с радостью благословляли Бога за то, что руками новообращенных Господь послал такое возмездие на прочие языческие народы»[3] Подобный прием, когда неудача, исходящая от природных явлений, подвигает «верных» к пролитию крови и разорению язычников, не единичен в христианских хрониках Севера. Так, например, в «Хронике Эрика» штиль не дает шведам отплыть, и, несмотря на молитвы, ветер не появляется. Это подвигло войско к разорению земель ижоры, после чего появляется попутный ветер:

Жгли и рубили, что было вокруг,
но к кораблям захотелось им вдруг.
Вышли, а на море ветер уж свищет,
а у язычников лишь пепелище[4].

Таким образом, все происшествия естественного и социального характеров воспринимались в зависимости от того, несли ли они *добро* или *зло*. Но не все природные явления приносили пользу или вред. Нейтральные по отношению к коллективу происшествия достаточно часто воспринимались как *знамения*. Природные знамения (затмения солнца и луны, рождение уродцев, различные гало, северные сияния, падение метеоритов, кометы, грозы, землетрясения и т. д.) чаще всего предвещали беду. К непосредственным «казням» природного характера можно отнести наиболее страшные для континентального климата явления: пожары, мор, мороз, нашествия насекомых. Им, как и социальным бедствиям, могли предшествовать знамения. Так, бездождью, приведшему к пожару в Киеве 1124 г предшествовало несильное землетрясение[5]. Землетрясение и затмение солнца предвещали мор и голод в Новгороде 1230 г.[6]

[1] Хроника Ливонии. С. 121.
[2] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 6.
[3] Там же.
[4] Хроника Эрика. С. 59.
[5] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 288–289.
[6] ПСРЛ. Т. 3. С. 69, 276.

§ 2. Знамения

Крайне сложно обнаружить универсальное для любого общества значение *знамения*. Слишком сильно это понятие зависит от особенностей религиозной культуры, чтобы представить его как сугубо научную абстракцию. В то же время, во многих языках Европы есть слова, обозначающие примерно то же, что и русское «знамение». Как правило, это слова, однокоренные слову «знак».

В наиболее широком смысле, знамение — это некий знак, символ, подтверждающий или определяющий что-либо. В отношении к природным явлениям есть смысл рассматривать только знамения в значении предзнаменований[1]. Большое внимание роли предзнаменований в архаичных представлениях уделял Л. Леви-Брюль. Он определял их как «случающиеся спонтанно откровения»[2]. При этом в некоторых обществах предзнаменование является не только предсказанием того, что произойдет, но и причиной этого события[3]. Интересно замечание Л. Леви-Брюля, согласно которому плохое предзнаменование можно отвратить, и в некоторых обществах были даже люди, занимавшиеся этим[4].

Вера в то, что предзнаменования не всегда имеют необратимый характер, находит отражение и в письменных источниках Средневековья. В политеистических религиях более позднее предзнаменование может «перебить» более раннее. С явным непониманием описывает Генрих Ливонский поведение семигалов. Их боги предрекли удачный поход на Литву[5] Семигалы уговаривают рижан выступить в поход вместе с ними, однако непосредственно перед битвой выпал неудачный жребий. Тогда семигалов охватила паника и они стали уговаривать тевтонов повернуть назад, но рыцари рассчитывали на численное преимущество своих союзников. Тем не менее, оно не помогло, и при вооруженном столкновении семигалы обратились в бегство[6]. Английские источники приписывают русскому «архиепископу Петру» информацию о том, что монголы боятся чудес, — им было предсказано за-

[1] СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 6 (Зипунъ — иянуарий). М., 1979. С. 42–43.
[2] *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. С. 95.
[3] Там же. С. 107.
[4] Там же. С. 113.
[5] Хроника Ливонии. С. 117
[6] Там же. С. 117–118.

воевание всего мира, но «приговор о будущем возмездии может меняться»[1]. Последователи авраамических религий не только приписывают подобное поведение язычникам, но и сами часто следуют данной логике[2]. Ведь Бог, в их представлении, посылает знамения, ожидая от человека покаяния[3]

Из-за того, что в политеизме отсутствует идея Абсолюта, сама механика происхождения природных явлений (значит, и восприятие знамения) должно быть иным, нежели при монотеизме. В язычестве «природный феномен включается, так сказать, в традиционные рамки социальной системы»[4] Поэтому весь мир язычнику представляется как арена борьбы одухотворенных сил природы. На заре цивилизации человек сильно зависел от природных явлений; из этой зависимости, надо полагать, и вызревают представления об удаче. При этом для благоприятного исхода задуманного дела человек должен был найти такие признаки в окружающем его мире, которые позволили бы ему реализовать имеющийся потенциал с наибольшей пользой. В таком значении знамение сливается с приметами и становится от них неотличимым.

В то же время, в достаточно развитом политеизме знамения могут посылать боги. Нами уже приводился пример поклонения скифского царя Скила Вакху, ставшего для первого роковым[5]. Интересно, что молния, сжегшая дотла дворец монарха, «действует» по всем канонам позднего знамения. Ее посылает бог, как бы предупреждая Скила, однако царь продолжает служение Вакху. И когда скифы узнали, что их правитель вошел в экстаз, они взбунтовались[6]. Недаром именно как «знамение»[7], или «божественный знак» («θεϊκό σημάδι»[8]), интерпретируют эту молнию современные переводчики. Посылающим «все знамения» называет громовержца Зевса Паномфея Климент Алексан-

[1] *Матфей Парижский.* Великая хроника. С. 152.

[2] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 41–42.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.

[4] *Токарев С. А.* Ранние формы религии. С. 580.

[5] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 4.

[6] *Геродот.* История... С. 207

[7] Там же.

[8] Ἡρόδοτος Ἱστορίαι 4.79.1. / / greek-language.gr / Resources / ancient-greek / library / browse.html?text_id=30&page=108.

дрийский[1] Боги могли посылать знаки и в языческой культуре некоторых народов Восточной Европы. Например, волю богов должен был выявлять жребий[2]. К богам, вероятно, были обращены гадания, проводившиеся во время жертвоприношений[3]

Типологически сходны представления восточноевропейских норманнов (русов), описанные Ибн Фадланом. Во время похорон знатного руса поднялся ветер, что викинги восприняли как хороший знак: «По любви господа его к нему, [вот] он послал ветер, так что он [ветер] возьмет его в течение часа»[4]. В пересказе Амин Рази этот сюжет звучит иначе: «И если в это время появится (такой) ветер, что, раздувши огонь, рассеет пепел, то муж тот — райский (житель). А если нет, — то они (русы) не считают того умершего принятым в чертоге блаженства и считают, что он из числа злополучных»[5]. А. П. Ковалевский полагает, что последнее описание имеет бóльшие соответствия со стилем Амин Рази, чем Ибн Фадлана[6]. Если свидетельства манускрипта XIII в. лучше передают оригинал записок Ибн Фадлана, чем Амин Рази, то перед нами действительно *предзнаменование*, посылаемое божеством, а не *примета*. О схожем гадании северных германцев по погребальному костру сообщает и Снорри Стурлусон: во времена Одина люди верили, «что, чем выше дым от погребального костра подымается в воздух, тем выше будет тот, кто сжигается»[7]

С точки зрения картины мира, в которой отсутствовал конструкт Абсолюта, вряд ли существовала принципиальная разница, является ли знамение знаком, посланным богом, или следствием действий демонов и иных сил. Только монотеизм подталкивал к тому, чтобы рассматривать все нейтральные (не приносящие ни пользы, ни вреда) и экстраординарные природные явления как знамения (а не акт колдовства, например).

---

[1] *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам... С. 75.

[2] Хроника Ливонии. С. 117, 180–181.

[3] Там же. С. 142; DHSG. P. 394; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 2. С. 214.

[4] Книга Ибн Фадлана. С. 145.

[5] Цит. по: *Ковалевский А. П.* О степени достоверности Ибн-Фадлана. С. 272.

[6] Там же.

[7] Круг земной. С. 15.

Истоки авраамического понимания знамений восходят к Ветхому Завету. Так, в Книге Бытия встречаем: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (*Быт.* 1, 14). Нетрудно заметить, что при таком подходе знамения воспринимаются как приметы. Согласно Толковой Палее, по светилам можно узнать об успокоении бурных южных ветров с дождями и порывах северных, или же о продолжительном натиске бури[1]. Но возможно ли определить по изменениям в природе судьбу человека или народа? С одной стороны, воля Божия окружалась неким ореолом таинственности. Познать Абсолют невозможно, значит, и тайны мироздания скрыты от нас. Данное убеждение в русифицированном варианте[2] летописец вложил в уста Игоря: «братья и дружино, таины Божия никто же не вѣсть, а знамению творѣць Богъ и всему миру своему»[3].

Другая тенденция восходит к общему для язычников и адептов монотеизма представлению, что все в этом мире происходит согласно чьей-то сверхъестественной воле. Бог создал этот мир как дом для Его любимого творения — человека. Поэтому даже смена фаз луны служит цели его спасения: «И скораго съвращениа человеча прияти разоумъ, и не величатися добрыми деньми жизни сея. Ни ся радовати силами, ни ся высоку держати богатьственым безвѣстиемь но приобидѣти плоть. И о неи же премѣны бы бывають»[4]. Основная идея авраамических религий — спасение души, а не тела, и вполне логично, что Творец, дабы добиться должного поведения, посылает людям всевозможные знаки-*знамения*. Их сущность можно понять, исследуя схожие по семантике *чудеса-предостережения*. Показательно здесь Житие Марии Египетской. Неведомая сила, не впускавшая блудницу в храм, подвигла ее встать на путь покаяния и отшельничества[5]. Подобные случаи встречаются и в литературе Восточной Европы. Так, боярин Климент, не спешивший дать монастырю обещанное пожертвование, был уличен голосом от иконы, сказавшем ему: «*Почто се*, Клименте, еже обѣща ми ся дати, а нѣси ми далъ? Нъ се нынѣ глаголю ти: потъщи-

[1] ПТ. С. 53.

[2] Совет не пытаться предсказывать судьбы по расположению тел на небе можно увидеть в *Иер.* 10, 2.

[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 638.

[4] ШИБ. С. 483. См. также выше: Ч. 2, гл. 2, § 1 наст. изд.

[5] Житие Марии Египетской. С. 202.

ся съвьрьшити обѣщание свое!»[1] Однако основная отличительная черта монотеистических знамений в том, что как знамения-приметы, так и знамения-предостережения исходят от одного субъекта — Бога. Всё и все, даже демоны, действуют по воле Всевышнего: «яко ни надъ свиньями власти не имут, аще не на строи кыи от Бога пустими будуть»[2]. Поэтому и «ложные» знамения производятся по попущению Божьему. Эта идея знакома еще ветхозаветным текстам: «Если восстанет среди тебя пророк, или сновидец, и представит тебе знамение или чудо... и скажет притом: "пойдем вслед богов иных, которых ты не знаешь, и будем служить им": То не слушай слов пророка сего, или сновидца сего; ибо *чрез сие* искушает вас Господь» (*Втор.* 13, 1–3).

Понятно, почему Н. Сенаторский отрицал существование знамений у славян в дохристианскую эпоху. По его мнению, сама вера в знамения существовала как гибрид древнеязыческой веры в приметы с христианским (библейско-византийским) миросозерцанием[3]. Данное предположение достаточно остроумно. Действительно, в евангельских текстах «знамения» используются, в первую очередь, для подтверждения истинности монотеистического учения: «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес[4], о которых не писано в книге сей; сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (*Ин.* 20, 30–31). Это знак, обозначавший существование Бога и проявлявший Его волю. Заметим, что, по мнению Иегуды Галеви, определенную роль в выборе царем хазар иудаизма повлияло подтверждение истинности посылаемых Богом ветхозаветным иудеям знамений[5] Важным свидетельством истинности ислама для мусульман является знамение раскола луны, нашедшее отражение в Коране (Коран 54:1–8) и хадисах[6]

Поэтому необходимо разделять чудеса и знамения. Чудо — это любое проявление сверхъестественных сил, в то время как знамение в монотеистической традиции всегда претендует на подтверждение

---

[1] Житие Феодосия Печерского. С. 400.

[2] ПТ. С. 59.

[3] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 2.

[4] В церковнославянском переводе «Многа же и ина знамения...».

[5] *Рабби Иегуда Галеви.* Кузари. С. 34, 36–37, 55.

[6] *Муслим* 2800 ; 2803 //islamnews.ru / hadith / ?s=2803.
Бухари 1447 (3636) //islamnews.ru / hadith / ?p=2684.

Божьей воли. Непонимание подобного различия привело А. В. Лаушкина к неточности: «Имеются примеры "ложных" чудес и знамений и в древнейшем летописании»[1], — пишет он. «Ложные чудеса» действительно встречаются в летописях, в то время как «ложные знамения» можно встретить только в пересказах Библии и апокрифах[2], в которых основные герои — лица, выдающие себя за Христа или *подделывающие святость*: лжепророки, лжехристы, антихрист[3]. Претендуя на звание проводников Божественной воли, эти антигерои подделывают и знамения. Подобный взгляд, конечно, мог появиться только в эпоху монотеизма.

В свое время на древнерусском материале мы предложили несколько вариантов классификации природных знамений[4], и в данной монографии уместно представить некоторые результаты этого исследования.

В разных древнерусских источниках знамения могут существенно отличаться по своему смысловому наполнению. В Шестодневах и произведениях религиозно-философского характера господствует представление о *знамениях-приметах*: «Тако же бо и луна тако же творить многа знаменья различь. Въ 3 бо день егда будеть чиста и тонъка, то долъгую тихость»[5] Такие знамения никак не связаны с судьбой человека; они создавались Богом для удобства человеческого бытия: «си бо знамения — велика милость и велико строение от Творца Бога, да тѣми знамении, ими же есть быти вредомъ внезапу»[6]. В летописях господствует иное, более близкое к народной традиции представление о том, что конкретные знамения могли предвещать определенные события или явления: «Таковая же знамениа, еже бывают въ небеси, или въ звѣздах, или въ солнци, или птицами, или етеромъ коимъ, не благо бываеть; сице же есть се на зло бываеть, или проявление рати, или гладу, или смерть проявляет»[7]. Подобные знамения пытались расшифровывать: так, миниатюра Радзивиловской летописи изобразила

[1] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия.... С. 38.

[2] По крайней мере, это характерно для ранней древнерусской культуры.

[3] *Втор.* 13, 1; *Ис.* 44, 25; *Мф.* 24, 24; *2 Фесс.* 2, 9; *Откр.* 13, 13–14; 16, 14.

[4] *Пузанов Д. В.* Знамения в домонгольской Руси: особенности христианского и языческого мировосприятия//ist-konkurs.ru/raboty/2012/649-2013-01-29-13-47-31.

[5] ПТ. С. 53.

[6] Там же.

[7] ПСРЛ. Т. 3. С. 185.

Рис. 3. Затмение 1114 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

двух людей, читающих свитки во время затмения 1114 г. (см. рис. 3)[1] Существовало также представление, согласно которому с помощью знамений Бог «хочет вразумить людей и привести их к исправлению, и, в зависимости от реакции последних, может или излить обещанный в знамениях гнев, или остановить его»[2]. Назовем последний тип знамения *знамением-предостережением*. «Многа знаменья бываху... се же наведе на ны Богъ, веля нам имѣти покаянье, и въстягнутися от грѣха и от зависти, и от прочихъ злыхъ дѣлъ неприязнинъ»[3]. Наконец, знамение могло восприниматься как знак святости того или иного человека, или народа: «на ту ночь Богъ прояви над ним (Игорем Ольговичем. — *Д. П.*) знамение велико, зажгошас свѣчѣ вси над ним въ церкви тои наутрѣя»[4].

Знамения могли посылаться одному человеку, целому народу и даже всему человечеству: «Того же лѣто бысть знамение месяца сентября 15 день. Тьма бысть по всеи землѣ яко же дивитися всимъ человекомъ. Солнце бо погибе а небо погорѣ облакы огнезарными. Таковая бо знамения не на добро бывають»[5]. При этом грань между личными

[1] РЛ. Л. 155 об.

[2] Это представление реконструировано А. В. Лаушкиным на материалах Ветхого Завета (см.: *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 41).

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.

[4] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 354.

[5] Там же. Стб. 655.

знамениями и чудесами достаточно размыта. (Видимо, все зависит от масштаба фигуры, с которой происходило чудо, и жанровых особенностей произведения, которое упоминало об этом.)

Предложенные варианты классификации наиболее полно подходят к древнерусской христианской культуре. В то же время, некоторые выделенные типы, вероятно, могут быть применены ко всем авраамическим религиям (с поправкой на особенности культуры и языка). Не вошли в классификацию важные для авраамических религий эсхатологические знамения. Несмотря на то, что их можно отнести к знамениям-предостережениям, эсхатологические страхи занимали особое место в средневековой культуре.

Для составления универсальной классификации необходимо опираться на общий для всех народов конструкт восприятия природных явлений. Однако если все сводить к универсалиям, то получится выделить только два типа знамений: знамение как *предсказание* и знамение *как символ святости / несвятости* (наличия / отсутствия харизмы). Поэтому в основу универсальной классификации можно положить то, что от воли и сознания человека зависит в наименьшей мере — сами явления внешней среды обитания, которые та или иная культура интерпретирует как знамения.

При этом можно выделить **космологические** (метеориты, затмения луны и солнца и т. п), **оптические** (гало, венцы, северное сияние и пр.), **метеорологические** (грозы, дожди, бури), **биологические** (рождение уродцев, активизация некоторых видов животных, эпидемии болезней), **географические** («В се же лѣто в Новѣгородѣ иде Волховъ въспять»)[1], **сейсмические** (землетрясения) знамения. Есть и такие предзнаменования, которые не соотносятся ни с одним из известных природных явлений.

Используя данную классификацию, не стоит забывать, что она составлена нами на основе современных представлений. Средневековые люди воспринимали все иначе. Так, многие формы гало для древнерусского книжника являлись видами знамений «на солнце» (т. е. сближались с затмениями), ведь за плечами средневекового человека не было огромного багажа естественнонаучных знаний, добытых человечеством в последующие столетия, и необходимую информацию он вынужден был черпать из господствовавшей религиозной культуры.

[1] ПСРЛ. Т. 3. С. 183–184.

* * *

В Восточной Европе IX–XIII вв. основное идейное противостояние разворачивалось между новыми *трибутарными идеологиями*[1] и старыми представлениями родоплеменного общества. Переход в новое состояние здесь осуществлялся посредством *переноса реальности* при взаимодействии с мировыми культурными центрами. Отдаленность региона от мировых империй ограничивала масштабы культурной экспансии последних и увеличивала роль собственно восточноевропейского этнокультурного субстрата в процессе становления местной авраамической культуры.

В такой ситуации и формировались основные конструкты восприятия природных явлений в сакральной картине мира народов Восточной Европы IX–XIII вв. Вместе с принятием монотеистических религий, культура обществ Восточной Европы обогащалась как собственно авраамическими представлениями, так и положениями эллинской философии. Однако уровень культуры народов региона был развит недостаточно, чтобы отказаться от господствовавшего в язычестве одухотворения сил природы. Греческие протонаучные знания здесь не способствовали отказу от социализации природы, а воспринимались как дополнение к представлениям об управлении природными явлениями со стороны трансцендентных сил.

Большая роль в формировании авраамических конструктов социализации природы принадлежала апокрифической литературе, на распространение которой, возможно, оказали некоторое влияние восточноевропейские иудеи. При соединении протонаучной теории стихий с апокрифическими представлениями об управлении природными явлениями со стороны ангелов, в Древней Руси формируется оригинальная ангелологическая теория Толковой Палеи.

Тем не менее, распространение монотеизма повлекло за собой важные изменения в представлениях о явлениях природы. Если в язычестве природными явлениями управляло множество напрямую не связанных иерархией мистических существ, то в монотеизме возникает строгая иерархия, в которой каждый ее член способен действовать

[1] Идеология, оправдывающая извлечение прибавочного продукта посредством неэкономического принуждения (дани). Определение С. Амина (см.: *Amin S.* Global History... P. 34).

только по воле Абсолюта. При этом сфера действия злых духов и колдунов существенно ограничивается. В основном же, природными явлениями правят служебные ангелы — посланники Бога.

И для традиционных культов Восточной Европы, и для местного варианта монотеизма было характерно представление об управлении природными явлениями со стороны людей. Однако если в язычестве это управление могло осуществляться непосредственно через колдовство и магию, то в новой системе ценностей человек был способен позитивным образом повлиять на окружающую среду через молитвы, правильно организованное богослужение, благочестивую, с точки зрения религиозных норм, жизнь. При этом природные явления, несущие за собой негативные для людей последствия, также могли стать причиной человеческой деятельности. Существовали механизмы относительно бесконфликтного перехода языческих представлений в авраамические. Так, правители (князья, конунги, каганы) были ответственны за урожай в традиционных представлениях Восточной Европы, и адепты авраамических религий в случае стихийных бедствий могли обвинить в прегрешениях человека, персонифицировавшего верховную власть. Один и тот же человек мог приобрести славу чудотворца в глазах последователей монотеизма, но такая же, а порой даже и бóльшая, слава могла пойти о нем в языческой среде.

Монотеистические концепции, в большинстве случаев, должны были нивелировать различия между представлениями о колдунах у разных народов. Магическая сила любого чародея здесь сильно ограничивалась. В народных представлениях, напротив, считалось, что наиболее эффективной являлась магия «чужого». Отдельные народы даже могли завоевать репутацию особо искусных чародеев. Повторим, что такой репутацией в Восточной Европе обладали некоторые финно-угорские народы. По крайней мере, это справедливо в отношении к представлениям северных германцев, у которых с финно-уграми сложились особые отношения в плане обмена магическими практиками. Мы можем даже предположить, что «шаманизация» северогерманского язычества происходила не без влияния предков современных саамов. Вероятно, искусными магами считали финно-угорских чародеев и славяне. Особыми магическими свойствами наделялись представители некоторых северных племен у волжских булгар.

Основная функция колдунов в Восточной Европе сводилась к поддержанию благоприятных метеорологических условий, поэтому в не-

урожаях довольно часто обвиняли именно чародеев. Письменные источники сохранили достаточное количество свидетельств об «охоте на ведьм» в Восточной Европе. Для исследуемого периода характерна архаичная, народная традиция расправ, которая известна исследователям по аналогичным явлениям в Африке, Индии и других регионах мира, в которых сохраняются первобытные религиозные культы. Однозначно к отражению этого явления можно отнести следующие сообщения: ПВЛ — о восстаниях под 1024 и 1071 гг. (в рамках которых шла расправа над теми, кто, по мнению восставших, негативно влияли на урожай); Ибн Фадлана — о повешенье великана, чей взгляд вызывал болезни; ал-Гарнати — о «лесном народе», который раз в 10 лет убивает колдуний; ал-Масуди — об убийстве сакрального правителя (кагана) во время общественных несчастий; Серапиона Владимирского — о гонениях на ведьм в Северо-Восточной Руси. Не все эти эксцессы относились исследователями к «охотам на ведьм»; некоторые из них интерпретировались как жертвоприношения, отголоски классовой борьбы, древний обычай убивать старых людей, «переживших свой век». Однако интерпретация перечисленных явлений как «охоты на ведьм» объясняет многие детали, описываемые источниками, на что неспособны альтернативные интерпретации.

Расправы над колдунами фиксируются источниками в основном на Севере и в контактных зонах. Северную локализацию можно объяснить суровостью климата в данной области. Зоны этнических контактов способствовали усилению взаимной подозрительности (так как магия «чужака» традиционно считалась более эффективной).

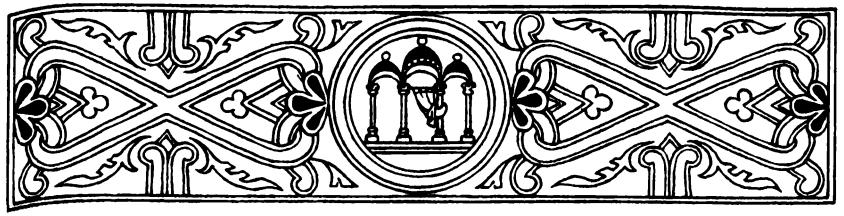
Способы расправ над ведьмами иногда носят ярко выраженный индоевропейский характер, и этот вывод справедлив не только для сообщений о ритуальных убийствах в индоевропейской среде. Как и индоевропейцы, с ведьмами расправляются ливы и «лесной народ», описанный ал-Гаранати. Если сообщение о странных обычаях «лесного народа», вероятно, является отражением слухов славянского происхождения, то использование ливами явно индоевропейских традиций ритуальной казни свидетельствует об обмене практиками окказиональных обрядов.

Помимо традиционной «охоты на ведьм», в Восточной Европе существовали расправы над язычниками со стороны адептов монотеизма, однако в этот период в большинстве случаев они были мало связаны с верой в сверхъестественные способности отдельных индивидов.

Со стороны христиан «охота на ведьм» выражалась в основном в подавлении языческих восстаний. Христианское духовенство осуждало традиционную веру в могущество колдунов, так как на тот момент данное представление могло способствовать реставрации язычества.

Как язычники, так и христиане в Восточной Европе различали природные явления, действовавшие на благо, нейтрально и на зло определенному коллективу. Расходились интерпретации этих явлений. Так как в монотеизме все происходит по воле Бога, то все негативные явления обычно приписывались каре за грехи. Природные силы, помогавшие человеку, напротив, воспринимались как милость Господа. Что при этом происходило в области, не наблюдаемой человеческим взглядом, не слишком волновало официальную монотеистическую картину мира. В язычестве же и негативные, и позитивные изменения могли приписывать действию колдовства, богов и духов. Причиной стихийных бедствий могло стать недолжное выполнение традиционных обычаев и обрядов. Этическая концепция греха и воздаяния была чужда традиционным верованиям. Хотя языческие боги и могли наказывать людей посредством природных явлений, едва ли это наказание имело своей целью нравственное совершенствование наказуемых.

И языческой, и монотеистической картинам мира было свойственно представление, что те или иные природные явления могут выступать в качестве предзнаменования. В развитом язычестве предзнаменования похожи на монотеистические знамения. Их также может посылать божество, наказывая кого-то или подтверждая его избранность. В обеих традициях предзнаменования носят обратимый характер. Однако в монотеизме основной смысл знамений сводился к подтверждению истинности религии, что, естественно, не было свойственно традиционным культам.



Часть 3

ВИДЫ ПРИРОДНЫХ ЯВЛЕНИЙ В САКРАЛЬНОЙ КАРТИНЕ МИРА

Глава 1

Космологические явления

Представления о различных космологических явлениях в Восточной Европе можно объединять весьма условно. По словам В. В. Милькова, «космологии, как особой науки в синкретической средневековой культуре, не существовало, а космологические построения являлись органической составной частью теологических построений»[1]. Элементы естественнонаучных знаний книжниками заимствовались из эллинистической литературы[2]. Например, в соответствии с «Шестодневом» Иоанна, экхарха Болгарского, метеориты происходили из разбрасывания в пространство искр от неподвижно прикрепленных к небесной тверди звезд[3] Толковая Палея объясняет явление звездопадов опалением облаков[4]. Однако книжники очень редко использовали эти знания для трактовки сакрального смысла космологических явлений.

---

[1] *Мильков В. В.* Космологические концепции... С. 27

[2] *Полянский С. М., Григорьева А. В.* Космология в ее единстве с другими компонентами книжной культуры Древней Руси // Древнерусская космология. С. 158–170.

[3] *Мильков В. В.* Космологические концепции... С. 72.

[4] ПТ. С. 56.

§ 1. Затмения луны и солнца в древнерусских летописях (историография)

Затмения солнца и луны неоднократно описываются на страницах средневековых письменных источников. Подобного рода сообщения в древнерусских летописях давно уже были подвергнуты тщательному анализу исследователей, и еще дореволюционные историки заметили, что затмения солнца и луны воспринимались книжником как знамение однозначно негативное.

А. Н. Афанасьев считал, что древние люди боялись затмений, так как не были уверены в том, что солнце погибло не навсегда[1]. Само затмение, по его мысли, воспринималось как борьба светлых и темных божеств[2]. Подобным образом, по мнению А. Н. Афанасьева, воспринималась и гроза. Исследователь обратил внимание на сообщения в древнерусских летописях о «поедании» солнца: «погибе солнце и бысть яко месяць его-же глаголять невѣгласи снѣдаемо солнце»[3]. А. Н. Афанасьев сопоставил их с фольклорными данными о нападении на солнце «волколаков». При этом, по его мнению, в древности народ видел в «волколаках» далеко не простых оборотней: «Славянская Кормчая книга сохранила драгоценное указание, что в этих оборотнях народ видел некогда стихийных духов, нагоняющих на горизонт темные тучи, а не простых смертных»[4].

По мнению Н. Сенаторского, красный свет луны во время затмения вызывал у средневековых людей аналогии с превращением луны в кровь в апокалипсических библейских пророчествах. Полное же затмение солнца приводило не знающих его причин людей в ужас — точно так же, как пугает оно животных. По мысли исследователя, где-то на подсознательном уровне средневековый человек понимал, что если солнце погаснет навсегда, то все живое на земле исчезнет[5]. Во время затмения на землю ложилась тьма, а тьма, отмечает Н. Сенаторский,

---

[1] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 31

[2] Там же. С. 58.

[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 282. См. также: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 153; ПСРЛ. Т. 3. С. 184.

[4] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 260.

[5] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 29.

имеет пагубное значение в Св. Писании[1]. Схожие представления, по его мнению, были характерны и для политеизма. Вслед за А. Н. Афанасьевым, он утверждает, что язычники воспринимали затмения как борьбу света и тьмы[2]. Исследователь находит мотив «поедания» и «похищения» солнца у многих народов[3]. По наблюдению Н. Сенаторского, пожирание небесных светил волком («волколаком»), «без сомнения, стоит в связи с греческим мифом о Зевсе Ликейском, как божестве света, объясняя как отношение его к волку (λύκος), так и само название "ликейский" от λύκος — "произошедшее". Власть волка над светилом выразилась у нас грубым представлением пожирания»[4].

Анализируя древнерусские летописи, Н. Сенаторский пришел к выводу, что в Древней Руси затмения луны и солнца воспринимались, прежде всего, как предвестники княжеской смерти[5]. По его мнению, истоки подобных воззрений восходят к представлениям о царе (князе) как «солнце земли», который, «подобно живительным лучам небесного солнца, своею властью оживляет и поддерживает весь государственный организм»[6]. Н. Сенаторский приводит несколько примеров отождествления князя и солнца в древнерусской и западноевропейской литературе[7]

Также затмения луны и солнца могли предвещать неудачную войну, нашествие врагов, перемену князя, истребление города пожаром или разграбление его, мор и многие другие бедствия[8]. Н. Сенаторский первым заметил существовавшую в древнерусских представлениях связь между затмением солнца (плохим предзнаменованием) и гало (благоприятным предзнаменованием)[9]

Пожалуй, Н. Сенаторский наиболее детально рассмотрел древнерусские представления о затмениях, однако его труд фактически забыт. И современные историки вынуждены были заново открывать идеи, дав-

[1] Там же. С. 35.
[2] Там же. С. 39.
[3] Там же. С. 33–34.
[4] Там же. С. 40.
[5] Там же. С. 43.
[6] Там же.
[7] Там же. С. 44–45.
[8] Там же. С. 45.
[9] Подробнее см. ниже: Ч. 3, гл. 2, § 2 наст. изд.

но уже высказанные Н. Сенаторским[1]. Но в то же время, в его монографии присутствуют существенные недостатки. К отмеченным ранее[2] методологическим проблемам труда, следует добавить, что Н. Сенаторский слишком доверчиво относится к авторам активно критикуемой уже на рубеже веков т. н. «мифологической школы» (братья Гримм, А. Н. Афанасьев).

Проблемой «поедания» солнца заинтересовался Д. О. Святский. Возникновение в летописи соответствующего сообщения он связал с деятельностью Всеслава Брячиславича[3]. Затмение 1064 г. произошло за два года до нашествия Мстислава на Псков и Новгород, из чего Д. О. Святский делает вывод, согласно которому в народе XI в. ходило поверье о способности Всеслава наводить затмения[4]. Свою точку зрения исследователь подтверждает сообщением из «Слова о полку Игореве», в котором описано, как полоцкий князь волком «перерыскивал» путь солнцу[5]

Аргументация Д. О. Святского неубедительна. Текст «Слова» не содержит указаний на способность Всеслава производить затмения. Более того, представление о Всеславе как князе-оборотне не является в современной науке общепринятым («въ ночь влъкомъ рыскаше; изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше»[6] — может свидетельствовать лишь о «быстроте бега»[7] князя, внезапности его набегов). Кроме того, представления о «поедании солнца» — хорошо известная средневековой литературе и мифологии народов Восточной Европы мифологема.

В советский период продолжалось изучение индоевропейской мифологии. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров высказали предположение, что распространенный у многих народов конструкт поедания солнца хтоническим чудовищем-змеем мог быть непосредственным предшественником основного мифа[8]. Хотя с затмением солнца этот сюжет известные филологи не связывали.

---

[1] Подробнее см.: *Пузанов Д. В.* Невостребованный труд, опередивший время... С. 336–339.

[2] См. выше: Ч. 1, гл. 1 наст. изд.

[3] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 41.

[4] Там же. С. 41–42.

[5] Там же. С. 313.

[6] Слово о полку Игореве. С. 264.

[7] *Творогов О. В.* Всеслав Брячиславич. С. 259–260.

[8] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей... С. 154

Исследователи первобытных обществ пришли к выводу о связи между становлением культа солнца и процессами классообразования. Как отмечал С. А. Токарев, «в этом культе отразилось социальное расслоение — выделение родоплеменной аристократии, которая, как можно думать на основании этнографических аналогий, считала себя в родстве с солнечным божеством»[1]

Представления о связи правителя с солярной символикой стали интересовать и медиевистов. А. Н. Робинсон, проанализировав летописные сообщения о затмении солнца как знамения княжеской смерти и сопоставив их со «Словом о полку Игореве», пришел к выводу, что затмение солнца считалось недобрым знаком для династии Ольговичей[2]. Аргументируя свою точку зрения, он сопоставил реально произошедшие затмения со смертями князей. По его подсчетам, «двенадцать солнечных затмений в течение одного века» (с 1076 по 1176 гг.) «оказались совмещающимися со смертью... 13-ти представителей изучаемой ветви княжеского рода Рюриковичей»[3]. Наблюдение за этой закономерностью, по мнению А. Н. Робинсона, и могло стать одной из причин возникновения представления о затмении как предзнаменовании княжеской смерти.

Исследователь также предположил, что некоторые элементы солярной мифологии могли быть привезены Олегом из Родоса, в котором князь находился в ссылке два года[4]. Помимо греческой мифологии, источником отождествления князей из рассматриваемой династии с солнцем А. Н. Робинсон считает традиционные верования северян — ираноязычного «по происхождению» племени, «на землях которого впоследствии сложилось Черниговское (в значительной части) и Новгород-Северское княжества как владения Ольговичей»[5]. «Слово о полку Игореве», по мнению исследователя, описывает преодоление «проклятия Ольговичей» посредством плача Ярославны[6].

В целом, теория А. Н. Робинсона базируется на шатком основании. Сообщения о смертях князей следовало бы сопоставлять с летопис-

---

[1] *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. С. 39.

[2] *Робинсон А. Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» //«Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII вв. / Отв. ред. О. А. Державина. М., 1978. С. 7–58.

[3] Там же. С. 16.

[4] Там же. С. 20.

[5] Там же. С. 23.

[6] Там же. С. 49, 55.

ными сообщениями о знамениях, а не с астрономическими знаниями. Оправдывая свой метод, он пишет: «Вероятно, не все перечисленные выше затмения солнца были замечены современниками (например, в случаях облачной погоды), но важно иметь в виду, что летописцы тщательно описали и те затмения, предшествовавшие смертям Олега и Святополка, которые относились к ранним часам суток (4 ч. 48 м., 7 ч. 48 м.). Если допустить, что только половина названных затмений солнца обратила на себя внимание современников, то и этого было бы достаточно для появления княжеского родового предания солярного характера»[1]

А. Н. Робинсон не учитывает, что в летописях книжники сообщают о затмениях солнца даже тогда, когда не уверены в его значении[2], а современники могли не заметить не только «половину», но и большинство описанных исследователем знамений[3]. Полные лунные и солнечные затмения не могут происходить часто, при этом большинство затмений едва ли было наблюдаемо на южно-русской широте[4].

Зато предположение А. Н. Робинсона о возможности проникновения дружинно-княжеской мифологии на страницы летописей заслуживает внимания. Однако связывать это надо не с изменениями в окружающей среде и мифологией Родоса, а с особенностями летописных традиций[5]

Представляет интерес сравнительный анализ «Слова о полку Игореве» и летописных повестей о походе Игоря, осуществленный А. Н. Робинсоном. Исследователь обратил внимание на призыв Игоря к войску, — в «Слове» он содержит явные языческие элементы. «О значении действий солнца гадать не приходится, так как они направлены исключительно против Игоря и его войск»[6]. Поэтому необходимость продолжения похода после неудачного предзнаменования князь мотивирует при помощи представлений о «славе» и «чести»; он бросает вызов судьбе. В летописном сообщении все иначе. Солнце здесь не самостоятель-

[1] *Робинсон А. Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». С. 16.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214, 315, 428, 434, 460; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 258; ПСРЛ. Т. 3. С. 295, 207, 211, 228, 276 и др.

[3] На слабую сторону построений А. Н. Робинсона обратил внимание еще А. В. Лаушкин (см.: *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 45–46).

[4] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 35–39.

[5] См. ниже: Ч. 4, гл. 2, § 1 наст. изд.

[6] *Робинсон А. Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». С. 42.

но, оно только проявляет Господню волю. Поэтому Игорь настаивает на непостижимости тайны Божьей, а значит, и смысла знамения.

Из современных авторов детальное исследование летописных текстов на предмет восприятия космологических явлений древнерусскими книжниками осуществил А. В. Лаушкин. Как и Н. Сенаторский (но независимо от него, так как он не был знаком с трудом предшественника), исследователь отмечает, что затмения луны и солнца считались негативными предзнаменованиями, предрекавшими смерть (как правило, представителя княжеского рода[1]). А. В. Лаушкин полагает, что «почти во всех случаях, когда летописцы ищут конкретное следствие солнечного затмения, они указывают на чью-то смерть»[2]. Однако это утверждение не совсем соответствует действительности. Известия о смерти князей в русских летописях действительно довольно часто помещались рядом с сообщениями о затмении, но открыто о затмении как знаке княжеской смерти летопись говорит всего два раза[3] Зато затмение, произошедшее 19 апреля 1065 г., вместе с сопутствующими знамениями предрекло войну и голод[4]. А затмение 1185 г., как явственно следует из содержания летописи, — поражение князя Игоря[5]. Затмение 1187 г. предрекло завоевание Иерусалима сарацинами[6]. И хотя

[1] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 43–44, 46–47.

[2] Там же. С. 44.

[3] Впервые идея о том, что затмение солнца предрекает княжескую смерть, встречается в Ипатьевской летописи под 6621 (1113) г. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275). Другое явное упоминание о лунном затмении как причине княжеской смерти — сообщение в той же Ипатьевской летописи под 6669 (1161) г. При этом в данном случае летописец ссылается на авторитет «старых людей», которые, вероятно, безошибочно разгадали смысл знамения не только по самому факту затмения, но и по изменениям в луне, принявшей образ ратника: «В то же время бысть знамение в лунѣ, страшно и дивно. Идяше бо луна череож все небо, от въстока до запада, измѣняючи образы своя. Бысть первое ии убывание, по малу, дондоже вся погибе. И бысть образъ ея, яко скудно черно, и пакы бысть яко кровава. И потом бысть яко двѣ лици: имущи одино зелено, а другое желто. И посредѣ ея яко два ратьная, сѣкущеся мечема. И одиному ею яко кровь, идяше изъ главы, а другому бѣло акы млеко течаше. Сему же рекоша старии людие: "Не благо есть сяково знамение се прообразуеть княжью смерть", еже бысть» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 516).

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164–165.

[5] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 638.

[6] Там же. Стб. 655.

представление о затмении как предвестнике княжеской смерти, видимо, действительно бытовало в народной среде, книжник по понятным причинам опасался включать подобные трактовки в летопись.

Причины возникновения обычая трактовать затмение как знак княжеской смерти А. В. Лаушкин видит в популярном в фольклоре и древнерусской литературе представлении о связи князя и солнца[1] Кроме того, в Евангелии затмение солнца сопутствовало смерти Христа[2]. Как и дореволюционные исследователи, А. В. Лаушкин обращает внимание на эмоциональное восприятие народом затмений. Во время этого природного явления древнерусскими людьми овладевал страх, а по его окончании — большая радость[3].

В 2012 г. вышла наша статья, посвященная древнерусским представлениям о солнечных и лунных затмениях: было отмечено, что различия в языческом и христианском понимании знамений в Древней Руси со временем нивелировались. Этот процесс проходил в три периода. На первом этапе существовал негласный запрет на «все языческое». С начала XII в. в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях находит отражение представление о затмении как знаке княжеской смерти. Со второй половины XII в. монахи Выдубицкого монастыря начинают активно использовать народные версии трактовки затмений[4]. Подобные изменения нами объясняются «процессами укрепления позиций христианства и адаптации его к местной культурной среде»[5].

В то же время, сообщения Ипатьевской летописи отображают эволюцию только одной (южнорусской) традиции, на основе которой сложно делать глобальные выводы. В рассматриваемой статье была предложена новая реконструкция языческих представлений о том, что происходит во время затмений солнца и луны [6]. В основу реконструкции легла вера в «поедание» светил мифическим существом. Ниже представлен вариант этой реконструкции.

---

[1] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 46.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 43.

[4] *Пузанов Д. В.* Солнечные и лунные знамения... // Белгородский диалог-2012. Сб. избр. науч. трудов. С. 48–49.

[5] Там же. С. 49.

[6] Там же. С. 49–51.

§ 2. Борьба двух богов во время затмения. Реконструкция

Как ранее отмечалось, летописи сохранили языческое представление, что светила во время затмения «съедаются». Наиболее древние славянские свидетельства виновниками затмений называют «волколаков». Что это за существа?

Этнографические изыскания современных фольклористов свидетельствуют, что вплоть до последнего времени единого цикла представлений о «волколаке» не сформировалось. «Комплекс признаков, присущих волколаку, наиболее полно сохранился в украинской, белорусской и польской традициях, где представления о персонаже реализованы в достаточно ограниченном числе сюжетов»[1] Как правило, **волколаки** — это люди, способные превращаться в волков по своей воле или в результате козней колдунов[2]. Но это не единственное определение. В Закарпатье верят, что «волколак» может один месяц быть волком, а другой — медведем[3]. В Сербии «волколаком» называют вампира[4]. Согласно некоторым польским поверьям, «волколак» — получеловек, полуволк[5]. Наконец, в Тимокской Краине верят, что затмение наступает тогда, «когда некий дракон по имени врколак хочет проглотить солнце»[6].

«В славянских письменных памятниках упоминания о волколаке известны с XIII в.»[7], где он выступает в роли существа, способного влиять на атмосферные явления[8]. Данное представление, надо полагать, и было наиболее архаичным. Но кто, кроме «волколака», может «поедать» солнце в славянской мифологии? Солнце и луну могут поедать змееподобные летающие демоны, драконы, волки, псы, вепри,

---

[1] *Левкиевская Е. Е.* Низшая мифология славян//Очерки истории культуры славян. С. 191.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] *Гура А. В., Левкиевская Е. Е.* Волколак//Сл. Др. Т. 1. С. 418.

[5] Там же.

[6] *Плотникова А. А.* Затмение//Сл. Др. Т. 2. С. 277

[7] *Левкиевская Е. Е.* Низшая мифология славян. С. 191.

[8] См.: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 260; *Лома А.* Свети Сава и облакогонци//Зборник радова византолошког института. 2013. L/2. Т. 2. С. 1042.

быки, нечистая сила (черти)[1], а также змеи[2] и противники змея-громовика — халы[3]. Все эти суеверия не привязаны к какому-либо промежутку времени, зато они могут показать характер эволюции народных верований. Памятники XIII в. говорят только о «волколаке» При этом в языческих системах распространен культ солнца, и нападение на него простого демона (а тем более человека-оборотня) выглядело бы сомнительно. В индийской мифологии, к примеру, противник солнца и луны Раху является одним из асуров, т. е. существ, в раннем индуизме включавших и богов[4]. Божественную генеалогию имеют волки Сколь и Хати, преследующие солнце и луну в скандинавской мифологии: они являются сыновьями (или братьями) Фенрира — сына Локи[5]

В свою очередь, функции волка в народной мифологии схожи с функциями медведя: «Сходные у волка и медведя демонологические представления, персонажи ряжения, обереги, способы табуирования, взаимозаменяемость в фольклорных текстах, лексические соответствия»[6] Хтонические свойства волка роднят его с гадами, особенно со змеей[7] Представляют интерес ассоциации волка с потусторонним миром, чертом (после принятия христианства), землей[8]. Все это сближает «волколака» с Велесом (Волосом).

Многие исследователи отмечали медвежью и змеиную сущности Велеса. В. Живанечевич считал Волоса териоморфным (зооморфным) божеством[9]. Иногда исследователи ведут речь об оборотнических способностях Велеса. Так, при реконструкции «основного мифа» Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров отмечали: «Во время преследования Перуном Велес обращается в человека и ряд животных»[10]. Некоторые исследователи обратили внимание на связь Велеса с потусторонним миром и нечистой

[1] *Плотникова А. А.* Затмение. С. 277.
[2] Там же.
[3] Там же; *Она же.* Хала//Сл. Др. Т. 5. С. 406.
[4] *Неклюдов С. Ю.* Раху//МНМ. Т. 2. С. 372.
[5] Старшая Эдда. С. 213.
[6] *Гура А. В.* Волк//Сл. Др. Т. 1. С. 411.
[7] Там же.
[8] Там же.
[9] См.: *Писаренко Ю. Г.* Велес-Волос в язичницькому світогляді... С. 28.
[10] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей... С. 77.

силой[1]. По их мнению, Велес имеет много общего с демоническими существами индоевропейской мифологии[2]. Вероятно, Велес выполнял функции посредничества между миром мертвых и миром живых.

Надо полагать, что по этой причине Велес упоминается в источниках обособленно от других богов. Так, он мог конфликтовать не только с Перуном, но и с Даждьбогом, нападая на него и производя затмения. Некоторые полезные функции Велеса, а также факты поклонения этому богу в Новгороде, не должны нас смущать, ведь в язычестве нет жесткого противопоставления добра и зла. Двойственные функции, например, выполнял индийский Кришна, а в буддистской традиции божество кришнаитов предстает и вовсе как предводитель демонов — врагов Будды[3]. Мотив борьбы богов плодородия, богатства и колдовства с богами неба известен скандинавской мифологии[4]

Немаловажен тот факт, что во многих индоевропейских мифах громовержец тесно связан с фигурой солнечного божества. В хеттской мифологии бог грозы и бог солнца вместе ищут Телепина[5] «Поворот солнца на зиму» был «одним из подвигов Индры»[6]. Кроме того, в «Ригведе» Индра возглавляет дэвов в их борьбе с асурами[7]

Однако, согласно славянским поверьям, «волколак» съедает не только солнце, но и луну[8]. Д. О. Святский считал луну олицетворением Велеса, пасущего небесные стада[9]. В то же время, «низинное» положение культовых сооружений, посвященных этому богу, говорит о том, что если Велес и не состоял в оппозиции к небесным божествам, то, по крайней мере, не был вхож на небо. Зато луна могла представляться коровой, реже — козлом или бараном[10] «Млечный путь, согласно болгарской легенде, возник из лунного и звездного молока»[11]

---

[1] Подробнее см.: *Писаренко Ю. Г.* Велес-Волос... С. 18–33.

[2] Литовский демон Velinas, индийский Вала.

[3] *Серебряный С. Д.* Кришна//МНМ. Т. 2. С. 15–16.

[4] *Петрухин В. Я.* Мифы древней Скандинавии. М., 2003. С. 108.

[5] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей... С. 115.

[6] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 307

[7] *Топоров В. Н.* Индра//МНМ. Т. 1. С. 533.

[8] *Плотникова А. А.* Затмение. С. 276–277

[9] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 305–311.

[10] *Толстой Н. И.* Язычество древних славян. С. 149.

[11] Там же. С. 150.

В южнославянской традиции луна представлялась как корова, которую могли доить ведьмы[1]

По реконструкциям Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, побеждая Велеса, Перун освобождает воды и скот[2]. Причину распри исследователи видят в похищении Велесом скота и людей[3], поэтому можно предположить, что луна как раз и олицетворяла небесную корову, которую похищал Велес. Впрочем, миф о поедании луны мог появиться позже, по аналогии с солнцем.

Представленная реконструкция, правда, опирается на не всегда надежные построения Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова. Все же чаще всего в мифологических системах солнце поедает не бог, а могущественный демон, относящийся к несколько иному классу, чем боги, — это указанные Сколь и Хатти, Раху и Апоп, нападающий на Ра в египетской мифологии[4]. Явными людьми запечатлены «волколаки» в древнейших славянских памятниках: «облакыгонештеи от селян влкодлаци нарицаються»[5]. В южнославянской традиции оборотнями являлись люди, способные влиять на природные явления, — здухачи и вештицы[6] О том, что светила, согласно средневековым представлениям, были способны поедать и простые смертные, свидетельствуют сообщения Титмара Мерзебургского и Генриха Ливонского[7]. Широко распространено это представление и в позднем фольклоре, и оно даже нашло отражение в известной повести Н. В. Гоголя «Ночь перед Рождеством».

В то же время, противником солнца мог выступать не только человек или демон, но и бог. Древние египтяне называли затмения «битвами на небе», визуализируя их в виде конфликта Сета и Гора[8]. Откуда же

---

[1] *Белова О. В., Толстая С. М.* Луна//Сл. Др. Т. 3. С. 146.

[2] *Топоров В. Н.* Боги древних славян//Очерки истории культуры славян. С. 169.

[3] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянская мифология//МНМ. Т. 2. С. 450.

[4] Апоп не съедает солнце, а нападает на него (см.: *Рубинштейн Р. И.* Апоп//МНМ. Т. 1. С. 96).

[5] Цит. по: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 260.

[6] *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Вештица. С. 367; *Плотникова А. А.* Здухач//Сл. Др. Т. 2. С. 303.

[7] *Титмар Мерзебургский.* Хроника... С. 52; Хроника Ливонии. С. 73.

[8] *Морэ А.* Нил и египетская цивилизация/Пер. с англ. Т. Е. Любовской. М., 2007. С. 86–87.

складывается представление, что затмения солнца и луны — недобрый знак?

Мотив смерти и воскрешения (символом чего могло являться затмение) широко распространен в архаичной мифологии. В отличие от монотеистического Бога, боги языческие не обладали неисчерпаемым запасом энергии и нуждались в ее восстановлении. Функции распределения удачи и счастья у восточных славян, видимо, были связаны с Даждьбогом: «Дажьбог — "бог-даятель", наделитель богатством, к которому обращаются в ритуале, в молитве, при благопожеланиях (дай Боже!). В сербской сказке Дабог — имя "царя на земле", противопоставленного "Богу на небесах"»[1]. Даждьбог был божеством солнца, его олицетворением, а именно с солнцем связано понятие удачи: «Солнце почиталось божеством благим, милосердным; имя его сделалось синонимом счастья. Отсюда объясняется мифическая связь солнца с Судьбою, в руках которой людское счастье»[2]. Интересно и сопоставление солнца и князя, солнца и жениха[3], да и представления о вожде складывались на основе представлений о большей или меньшей удаче того или иного человека. Поэтому во время затмения перед глазами древнерусского человека могла развернуться картина угасания сил Даждьбога или даже сопровождения этого божества в мир мертвых. Однако после подобного «жертвоприношения» божество воскресало, восстанавливая утерянную энергию. С годовым циклом, который в древности воспринимался как процесс старения и воскресения природы, как считается, связан и обычай поедания блинов на масленицу.

Посредником между Даждьбогом и народом, видимо, был князь, который «распределял удачу» между подданными. Данная связь между Даждьбогом (светом), князем и народом прослеживается в отечественной литературе. Так, в «Житии Александра Невского» смерть князя ассоциируется с закатом солнца и воспринимается как недобрый знак для всей Русской земли: «*Митрополит же Кирил* глаголаше: "Чада моя, разумейте, яко уже зайде солнце земли Суздальской". Иереи и диаконы, черноризцы, нищии и богатии, и вси людие глаголааху: "Уже погыбаемь!"»[4] Во время похода Игоря на половцев затмение

[1] *Топоров В. Н.* Боги древних славян. С. 166.

[2] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 35.

[3] *Топоров В. Н.* Боги древних славян. С. 166.

[4] Житие Александра Невского. С. 200.

солнца воспринимается дружиной как зловещий знак («княже, се есть не на добро знамение се»[1]), тогда как удачное возвращение князя из плена в «Слове о полку Игореве» описано так: «Солнце свѣтится на небесѣ — Игорь князь в Руской земли»[2].

Таким образом, во время солнечного затмения перед глазами древнерусского человека могла возникнуть сцена борьбы Даждьбога с Велесом, неким чудовищем или колдуном. Во время этой борьбы ослабленное солярное божество посредством «поедания» проходило через мир мертвых, а затем воскресало, восстанавливая утраченные силы. Даждьбог был ослаблен и не мог «делиться» удачей. Кроме того, на землю ложилась тень: «отъ него тьмою вся своя воя прикрыты»[3] Значит, активизировалась нечистая сила. Поэтому затмение солнца могло восприниматься либо как смерть князя (потомка Даждьбога), либо в целом как недоброе знамение (когда не действует благая сакральная сила ни божества, ни его посредника — князя).

Идея о связи солнца и князя была разработана не только на примере затмений. В свое время М. Чернявский обратил внимание, что в «Житии Александра Невского» образ князя ассоциируется с солнцем. Наиболее детально эту сторону представлений о князе в Древней Руси рассмотрел А. П. Толочко[4]. Опираясь на различные письменные источники, где князь сравнивается с солнцем, он делает несколько важных выводов. Вслед за М. Чернявским, исследователь отмечает, что сравнение с солнцем встречается по отношению не только к канонизированным, но и вообще князьям: «В древнерусской традиции между святым и несвятым князьями, по сути, не было никакой разницы»[5] Но, в отличие от М. Чернявского, А. П. Толочко отвергает византийское происхождение рассматриваемого представления: «Мотив солнца, а вернее света, исходящего от князя к людям, слишком часто встречается в литературе, чтобы считать его единичным заимствованием византийского клише»[6]. Свет А. П. Толочко связывает с традиционными представлениями о «мистической связи князя и подданных»

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 638.
[2] Слово о полку Игореве. С. 266.
[3] Там же. С. 256.
[4] *Толочко О. П.* Русь: держава і образ держави. Київ, 1994. С. 18–20.
[5] Там же. С. 19.
[6] Там же. С. 18.
[7] Там же.

Отмечает историк и связь князя с Божественным светом: «Князь является транслятором этого божественного света к людям. Оно (солнце. — *Д. П.*), как видимо, является атрибутом Христа, поэтому князь в некотором смысле был сверхчеловеком, полубогом»[1]

Данные воззрения восходят к древним, общечеловеческим представлениям об удачливости того или иного правителя. Как Даждьбог в язычестве является распределителем удачи, как Иисус Христос в христианстве — податель благодати, так и правитель делится своей удачей с вверенным ему народом.

§ 3. Затмения солнца и луны в общих представлениях народов Восточной Европы

Выше была предложена подробная реконструкция представлений древнерусского населения о затмении. Однако мифология лунных и солнечных знамений, в общих чертах, схожа на всей территории Восточной Европы. Мы не имеем возможности представить подробную реконструкцию древних верований для каждого народа, однако некоторые общие черты обозначить можно.

Например, мотив «поедания» солнца и луны во время затмения был широко распространен в средневековой Восточной и Центральной Европе. Титмар Мерзебургский просил христиан не верить, «будто это происходит от какого-то колдовства злых женщин или из-за поглощения его (солнца) кем-то, и будто этому можно помочь какими-то земными средствами. Возникает это, как свидетельствует Макробий и утверждают другие мудрецы, из-за [действия] луны»[2]. То, что в Западной Европе и Византии были известны причины затмений, не мешало книжникам рассматривать их как зловещие знамения[3]. При этом большинству народностей Восточной Европы (включая древнерусскую) протонаучные представления о данном явлении совсем не были известны.

Как мы уже знаем, солнце или луна в мифологии народов мира могут поглощаться как могущественным демоном или богом, так и человеком[4]. Как мы видели, Титмар свидетельствует, что средневековое

[1] Там же. С. 19.

[2] *Титмар Мерзебургский.* Хроника... С. 52.

[3] Там же. С. 52; *Лев Диакон.* История. С. 41.

[4] См. выше: Ч. 3, гл. 1, § 2 наст. изд.

население верило в способность колдунов влиять на светила. В Новой Франции индейцы, убедившись, что белые способны точно предсказывать «лунные и солнечные затмения, которых они очень боятся», посчитали их могущественными колдунами, обладавшими властью над светилами и явлениями природы[1]

По сообщению Генриха Ливонского, во время пребывания в Эстонии монаха Теодориха чуть не убили, обвинив в том, что «он съедает солнце», т. е. производит затмения[2]. Он, как мы уже говорили ранее, обладал репутацией колдуна или чудотворца не только у эстов[3]. Представления о «поедании» луны и солнца были распространены и в поздней народной культуре финно-угров. Согласно Псалтыри Михаэла Агриколы, финны верили в сверхъестественных животных, пожирающих луну[4]. Удмурты и мари полагали, что во время затмения солнце проглатывает злой Убир (Вувер)[5]. Как справедливо отмечает В. Е. Владыкин, у поволжских финно-угров эти представления сформировались «не без тюркского влияния»[6]. Действительно, имя злого духа в данном случае явно указывает на тюркское влияние. В то же время, немаловажно замечание Р. Г. Ахметьянова, согласно которому в татарской традиции Убыр (людоед, ведьма) не глотает солнце, так как это прерогатива более могущественного духа — лыбыра[7] Таким образом, в отличие от тюркской мифологии, в представлениях населения финно-угорского Поволжья, как и в представлениях средневековых эстонцев, солнце и луну пожирал человек[8]. Сложно судить о том, каким образом мотив «поедания светил» распространялся по территории Восточной Европы, однако очевидно, что уже в раннее Средневековье он имел широкое хождение.

Возможно, с представлением о затмениях как-то связаны мифы о похищении (или попытках похищения) луны и солнца демонами либо

---

[1] *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. С. 109.

[2] Хроника Ливонии. С. 73.

[3] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 3 наст. изд.

[4] См.: *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. С. 165.

[5] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 70–71.

[6] Там же. С. 71.

[7] *Ахметьянов Р. Г* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 45.

[8] Колдун или вампир.

колдунами. Мотив кражи луны и солнца колдуньей Ловхи присутствует в «Калевале» и карельских эпических песнях[1]. В «Младшей Эдде» в Асгард является великан, обещающий построить городские стены за одну зиму, требуя в обмен за услугу выдать за него Фрейю и отдать луну с солнцем. Великану помогал конь Свадильфари, и он окончил бы работу в срок, если бы Локи не обратился в кобылицу и не увел за собой жеребца[2].

Определенную роль затмения луны и солнца играют в эсхатологической мифологии. Ложные знамения в виде затемнения солнца и окрашивания луны в кровавый свет будет творить «змей» в Откровении Мефодия Патарского[3]. Действительное помрачение луны и солнца является символом конца света в Библии (*Иоил.* 2, 10. 31; *Деян.* 2, 20; *Мк.* 13, 24; *Откр.* 6, 12). Затмения предшествуют Судному дню и в Коране (Коран 75:8; 81:1). С распространением авраамических религий подобные представления должны были находить отклик и в Восточной Европе. Следует отметить, что затмение светил предрекает конец света не только в авраамизме. Согласно скандинавской мифологии, два волка поглотят луну и солнце во время Рагнарока[4]: возможно, это результат влияния христианской мифологии, а может, и нет[5]. Для язычества не

[1] *Лённрот Э.* Калевала... С. 525–526; Карельские эпические песни. С. 39, 46, 129; Карело-финский народный эпос. Кн. 2. С. 231, 234.

[2] Младшая Эдда. С. 39.

[3] Откровение Мефодия Патарского. С. 684.

[4] Старшая Эдда. С. 187; Младшая Эдда. С. 20, 52.

[5] Идея о том, что мифология конца света сформировалась у скандинавов не без христианского влияния, имеет солидную историографическую традицию (см.: *Гербер Х.* Мифы Северной Европы / Пер. с англ. Г. Г. Петровой. М., 2008. С. 299; *Петрухин В. Я.* Мифы древней Скандинавии. С. 422; *Петров Ф. Н.* Индоевропейская эсхатологическая традиция на материале скандинавской и зороастрийской мифологии // Известия Челябинского Научного центра. Челябинск, 2000. Вып. 1. С. 79; *Он же.* Эсхатология: философский анализ (исторический аспект): дисс. канд. философ. наук: 09.00.13. Екатеринбург, 2001. С. 40–41). Однако вопрос о масштабах влияния христианской эсхатологии на скандинавскую вызывает споры. Как верно отметил В. Я. Петрухин, северно-германский Рагнарок, в отличие от христианского апокалипсиса, лишен этической составляющей. Эсхатология норманнов «до конца верна» северно-германской «системе ценностей» (*Петрухин В. Я.* Мифы древней Скандинавии. С. 423). Существуют исследования, возводящие корни европейских эсхатологических ожиданий к эпохе

свойственны развитые понятия о конце света. В то же время, представления о гибели и возникновении новых миров были характерны для позднего политеизма[1]. Похожи в своей символике (и одновременно сильно отличаются от авраамических и северогерманских) эсхатологические мифы саамов. Они повествуют об охотнике, преследующем оленя. Первая стрела, попавшая в мифологическое животное, вызовет землетрясение, вторая — зажжет всю землю. Когда же охотник убьет

праиндоевропейского единства (см.: *Дюмезиль Ж.* Боги индоевропейцев. С. 137–138; *Петров Ф. Н.* Индоевропейская эсхатологическая традиция... С. 81; *Он же.* Эсхатология: философский анализ... С. 21). Данная точка зрения не нашла широкого распространения в профессиональной среде. Главный аргумент ее сторонников состоит в том, что между эсхатологиями северных германцев и иранцев есть определенные параллели. Однако параллели эти весьма условны. Фактически, нельзя выделить ни одного общего сюжета в этих двух абсолютно разных эсхатологиях. Совпадения находят в отдельных символах (уничтожение мира огнем, участие в конце света змей и волков), не обращая внимания, что в каждом конкретном случае речь идет о разных сюжетных линиях. Тем более что многие параллели (очистительная функция огня, указание на того или иного из наиболее распространенных мифологических животных) могли возникнуть случайным образом. Доказывая, что эсхатология была известна праиндоевропейцам, Ф. Н. Петров при этом пишет, что эсхатологические представления у индоевропейцев сохранились только в мифологии скандинавов, иранцев и, отчасти, индусов (*Петров Ф. Н.* Эсхатология: философский анализ... С. 21). Предположение, согласно которому в других культурных традициях эти воззрения деградировали, кажется маловероятным. Эсхатология — мощный, в плане своей онтологии, конструкт. Она влияет на структуру всего мировоззрения, а значит — это не тот вид представлений, который по мере усложнения общественной организации стал бы вырождаться. Особенно нелепыми кажутся предположения Ф. Н. Петрова, что сходства в христианской и скандинавской эсхатологии обусловлены влиянием на христиан индоевропейцев (Там же. С. 65). Первые христиане не могли иметь контактов с предками скандинавских народов, а выдавать специфичные скандинавские сюжеты за общеиндоевропейские, как минимум, некорректно (к тому же мифология греков, римлян и иранцев относительно хорошо известна). Ф. Н. Петров, кажется, ничего не знает о наличии эсхатологических мифов у индейцев Центральной Америки, которые наглядно демонстрируют, что схожие представления о конце света могут формироваться в разных культурах самостоятельно.

[1] Эсхатологические мифы // МНМ. Т. 2. С. 671.

оленя, «тогда звезды упадут с неба, луна погаснет и солнце утопнет. На земле ничего не останется живого — это конец мира»[1]

Так же как в скандинавской и авраамической традициях, судьба солнца напрямую связана с кончиной мира у индейцев Центральной Америки. Индейцы верили, что «гибель солнца... означала конец мира»[2]. Испуг, который появлялся у населения во время затмения солнца, напоминал эсхатологические страхи. Древние египтяне связывали затмения со «страхом за глаза Гора»[3]. Удручающую картину жизни без светил описывают мифические песни финнов и карел[4].

* * *

Совокупно все другие космологические явления в древнерусских летописях занимают значительно меньшее место, чем затмения луны и солнца. В меньшей степени, соответственно, эти явления удостоены и комментирования. Тем не менее, они немаловажны для реконструкции сакральных представлений о природных явлениях в Древней Руси.

§ 4. Метеориты и конструкт змея-бога в Восточной Европе

Еще представители т. н. «мифологической школы» связали упоминания в летописи о «знамениях змеевых» с падением метеоритов. Практически полная аналогия была обнаружена в славянском фольклоре, в котором это явление интерпретировалось как полет огненного змея. А. Н. Афанасьев считал, что мифологический огненный змей в народных представлениях был, в первую очередь, олицетворением молнии[5]: «Воздушные метеоры и падающие звезды, которые младенчески неразвитому народу, ради производимого ими на глаз впечатления, казались тождественными со сверкающей молнией»[6] Однако

[1] *Харузин Н. Н.* Русские лопари (Очерки прошлого и современного быта). М., 1890. С. 148–149.

[2] Эсхатологические мифы. С. 671.

[3] *Морэ А.* Нил и египетская цивилизация. С. 86–87.

[4] *Лённрот Э.* Калевала... С. 526; Карельские эпические песни. С. 40, 46; Карело-финский народный эпос. Кн. 2. С. 234.

[5] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 259.

[6] Там же.

подобная интерпретация является скорее плодом фантазии самого А. Н. Афанасьева, — летописи же свидетельствуют, что змеевидные знамения могут сохраняться на небе в течение длительного времени: «Бысть знамение за Днѣпромъ в Киевьскои волости, летящю по небеси до земля. Яко кригоу огненоу и остася по слѣду его знамение въ образѣ змья великаго»[1]. Нет сомнений, что в этом сообщении из Ипатьевской летописи описан болид — огненный шар, оставляющий на небе характерный для метеорита след, который летописец и сравнил со змеей. Интересно, что змей, спавший с небес во время охоты Всеволода, на миниатюре Радзивиловской летописи (см. рис. 4) напоминает по форме след от метеорита (витки в виде красных и белых облаков)[2]. Описание этого змея в Лаврентьевской летописи также свидетельствует в пользу падения метеорита: «Всеволоду ловы дѣющю звѣриныя за Вышегородомъ, заметавшимъ тенета и кличаномъ кликнувшимъ, спаде превеликъ змии отъ небесе, [и] ужасошася вси людье. В се же время земля стукну, яко мнози слышаша»[3]. На «дыме», который исходит от летающего змея, акцентируют внимания и сербские сказания[4]. Змеем огненной природы болгары считали болиды, а в падении звезд видели змей, летящих похищать девушек[5].

В советский период интересные наблюдения сделал В. Л. Комарович. Комментируя летописное сообщение о падении змея во время охоты Всеволода 1091 г., он отмечает, что «метеорам-"змеям" часто приписывалась роль небесного phallus'a, а в самом их падении на землю видели, если можно так выразиться, космический половой акт»[6] Исходя из подобной трактовки, исследователь следующим образом объясняет смысл записи: «Охотники князя Всеволода оказались, по мысли летописца, невольными свидетелями брачных тайн земли и неба»[7]. Построения В. Л. Комаровича целиком опираются на данные А. Дитриха и сообщение «О вдухновении духа в человека» (XV в.).

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 314.

[2] РЛ. Л. 123 об.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214.

[4] Сербские народные песни и сказки... С. 179.

[5] *Георгиева И.* Българска народна митология. София. 1983. С. 81.

[6] *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Из истории русской культуры. Т. 2. Кн. 1. Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М., 2002. С. 26.

[7] Там же.

Рис. 4. Змей, упавший с небес во время охоты Всеволода за Вышгородом в 1091 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

опубликованное Н. М. Гальковским. Автор сообщения полемизирует с теми, кто утверждает, будто бы люди появились от «груд», которые Род бросает на землю[1]. Интерпретация В. Л. Комаровича сомнительна. Едва ли книжник-христианин увидел бы в падении метеорита языческий акт соития. Для подобной реконструкции мало данных. С другой стороны, связь огненного змея с детородной, вообще половой функцией бесспорна. В народных преданиях огненный змей был типичным демоном-инкубом, приходившим к вдовам, слишком сильно переживавшим смерть мужа, в виде умершего[2], или к распутным женщинам в виде юноши[3]. Такие «гости» могут убить жертву[4], но могут оставить потомство, — от подобного соития рождаются уродцы[5]

Как бы там ни было, бесспорно, что древнерусские летописи изображают падение метеоритов в виде змея. Эти поверья, в определенной мере, можно было бы объяснить влиянием христианской традиции[6].

---

[1] *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 2. С. 97.

[2] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 219–220.

[3] Там же. С. 25.

[4] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 284.

[5] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 221–222.

[6] «Он же сказал им: Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (*Лк.* 10, 18).

Согласно средневековой демонологии, бесы состоят из огня и нередко являются людям в виде змеи. Образ крылатого змея имела «нечистая птица» Азазель в Апокалипсисе Авраама[1] С другой стороны, летающий змей — слишком распространенный в фольклоре персонаж. В устном народном творчестве он встречается чаще, чем в христианской литературе и иконографии, и эти народные представления имеют древние корни. Фольклорные мотивы, явно связанные с рассказами о летающем огненном змее — совратителе женщин, легли в основу «Повести о Петре и Февронии Муромских»[2]. В иного рода сказаниях огненный змей выступает как помощник домового, таскающий в дом богатства. Сокровища своим любовницам может приносить и змей-инкуб. Д. К. Зеленин считал огненного змея-любовника наиболее древним фольклорным персонажем[3]

Схожий демон присутствует и в поверьях литовцев — это инкуб айтварас. Т. Нарбут относил к айтварасам упоминаемых в прусских хрониках под 1247 г. инкубов и суккубов: эти демоны принимали образ людей, совращали мужчин и мучали женщин. Интерес к людям у незваных гостей не ограничивался половым влечением. Демоны творили много бед: топили людей в реках и вешали на деревьях. Местные жители подумали, что эту напасть, в отместку за крещение, послали на них боги. Они обратились к жрецам и восстановили прежнюю веру Жрецы обещали избавить народ от инкубов и суккубов, взамен требуя от жителей Помезании навсегда отречься от христианства и извести всех христиан в своей среде[4].

Надо сказать, в подобном описании нет указаний на огненно-змеевую сущность демонов и их связь с болидами, да и сложно определить, действительно ли описанные демоны были как-то связаны с поздним фольклорным айтварасом[5] Общее у этих существ только склонность к блуду, способность в буквальном смысле сводить жен-

[1] Откровение Авраама. С. 45–48.

[2] *Дмитриева Р. П.* Повесть о Петре и Февронии и фольклорные рассказы о крестьянке Февронии из деревни Ласково//Повесть о Петре и Февронии. С. 37.

[3] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 417

[4] *Nárbutt T.* Dziéje starozýtne naródu lítewskiego. T. 1. Mitológia Lítewska. Wílno, 1835. S. 116–117.

[5] К сообщениям Т. Нарбута необходимо относиться с известной осторожностью.

щин с ума[1] и, возможно, подчиненное положение к демонам высшего порядка[2].

Фольклорный айтварас почти во всем схож с огненным змеем. Он также летит по небу в виде метеорита или падающей звезды[3], посещает женщин[4] и выполняет роль домашнего божка, таскающего богатства: как и в славянской традиции, это существо можно вырастить из яйца и купить (или продать)[5]. Оба демона могут вызвать пожар, если рассердятся[6]. Но, в отличие от огненного змея, «домашний» айтварас, возможно, связан с бурей и ветром[7] и занимает подчиненное положение по отношению к вальнясу (змея можно выменять у последнего в обмен на душу)[8]. Как утверждают Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, айтварас является одним из врагов Перкунаса, которого последний поражает молнией[9]

Типологически схож с описанными выше персонажами чувашский призрачный змей — вереселень. Как и русский огненный змей, это демон с ярко выраженной эротической функцией. Однако, в отличие от славянского огненного змея, вереселень может быть и женского, и мужского пола[10]. Из-за своей огненной природы эти змеи в полете оставляют след огня и испускают искры, «поэтому их еще сравнивают с падающим метеором»[11]. Вереселень посещает людей, сильно горюющих от несчастной любви, а также вдов, принимая человеческий облик и вступая с ними в половую связь[12]. Но не всегда вереселень воспринимался чувашами как негативный персонаж. Включение его «в список

[1] Ср. с сообщением С. Шарова о женщине, которая тоскою по мужу довела себя до галлюцинаций, и ей чудилось, что к ней приходит огненный змей (К легендам и поверьям о змеях... С. 127).

[2] *Nárbutt T.* Dziéje starozytne narodu litewskiego. S. 116–117.

[3] Цветок папоротника... С. 40, 46.

[4] *Nárbutt T.* Dziéje starozytne narodu litewskiego. S. 116; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Айтварас // МНМ. Т. 1. С. 55.

[5] Цветок папоротника... С. 41–45, 51–52; К легендам и поверьям о змеях... С. 126–127

[6] Цветок папоротника... С. 55; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 417

[7] Цветок папоротника... С. 56–57, 305.

[8] Там же. С. 56–57

[9] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Айтварас. С. 55.

[10] *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 471.

[11] Там же. С. 472.

[12] Там же.

добрых божеств» связано с чувашскими поверьями о происхождении этого демона от выброшенных младенцев[1], и если такой сын будет посещать мать в виде любовника, то его поведение оправдывается как справедливая «месть по отношению к жестокой матери»[2].

Чувашский змей может насылать болезни. Наиболее важны для нас, однако, атмосферные функции вереселеня. Пролетая мимо поля и испуская огонь, он способен уничтожать «урожай, посевы, хлеб»[3] Призрачный змей имеет огненную рубашку. В мифологии и сказках он часто выступает как злой дух, враг Симурга и Бога, который его «поднимает на небо, связав, к облакам, вместе с бурей, облаками и молнией»[4]. Кроме того, чувашам известен другой образ змея — бог Сюлан, летающий в воздухе и дарующий женщинам плодородие[5]

Следует отметить, что если во всех перечисленных случаях огненный змей обычно является злым демоном, то в южнославянской традиции летающий змей — это добрый громовой дух. Как указывает Е. Е. Левкиевская, несмотря на ряд общих черт огненного змея восточнославянской и летающего змея южнославянской традиций (схожий внешний вид в воздухе, отношения с женщинами, пагубные для последних), некоторые черты южнославянского змея (прежде всего, связь с атмосферой) не дают возможности считать их «единым мифологическим персонажем»[6]. Южные славяне, как и восточные, воспринимали в качестве змея огненной природы метеориты[7] Согласно народным представлениям, женщины при контакте с летающим змеем начинали болеть и чахнуть, однако это воспринималось скорее положительно, — смерть женщины означала свадьбу со змеем[8], а от по-

[1] *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 471–472.

[2] Там же. С. 472.

[3] См.: *Ендеров В. А.* О некоторых демонологических образах в чувашском фольклоре (по материалам рукописных архивов Н. И. Ашмарина и Н. А. Никольского) //Çулталăк кĕнеки (Календарь года): 1998. Чебоксары, 1997 С. 138–144. См. также: *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 473.

[4] *Ендеров В. А.* О некоторых демонологических образах в чувашском фольклоре... С. 138–144.

[5] *Сбоев В. А.* Исследования об инородцах Казанской губернии. Казань, 1856. С. 105; *Он же.* Заметки о чувашах. Чебоксары, 2004. С. 82; *Ендеров В. А.* О некоторых демонологических образах в чувашском фольклоре... С. 138–144.

[6] *Левкиевская Е. Е.* Змей огненный //Сл. Др. Т. 2. С. 332.

[7] *Георгиева И.* Българска народна митология. С. 81.

[8] *Левкиевская Е. Е.* Змей летающий //Сл. Др. Т. 2. С. 331.

добной половой связи рождались герои, которые отличаются от обычных людей определенными знаками и являются оборотнями, подобно своим отцам[1] Огненная природа змея способствует тому, что он «вызывает засуху там, где слишком долго находится»[2]. Летающие змеи являются защитниками скота, олицетворяют дождь и борются со злыми атмосферными женскими духами — халами (змеи, которыми иногда называли метеориты[3]). Иногда в этом деле они выступают вместе со св. Илией[4] или Георгием Победоносцем[5], напоминая индийских марут. Интересны мифы об обитании змеев в местах, названных в честь бога-громовержца Перуна. На Балканах верили, что на Перун-планине (горе) некогда жил змей. Он был оборотнем и управлял природой. Змей провозгласил себя царем Перун-планины и ее окрестностей[6] В одной из южнославянских мифологических песен Мирчо-воевода находит больного змея, хранителя «Пиринской вершины»[7]. Вместе со змеем они направляются воевать с ламией (тоже змеевидный демон), поселившейся на «Пиринской вершине»[8]. Мирчо отрубает ламии голову и исцеляет змея[9]

---

[1] *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971. С. 72, 75; *Георгиева И.* Българска народна митология. С. 80; *Левкиевская Е. Е.* Змей летающий. С. 331.

[2] *Левкиевская Е. Е.* Змей летающий. С. 331.

[3] *Плотникова А. А.* Хала. С. 405.

[4] *Георгиева И.* Българска народна митология. С. 83.

[5] *Велецкая Н. Н.* О генезисе древнерусских «змеевиков» //Древности славян и Руси / Отв. ред. Б. А. Тимощук. М., 1988. С. 207

[6] *Чаусидис Н.* Митските слики на јужните словени. Скопје, 1994. С. 438. О горах имени Перуна см.: *Иванов И.* Культ Перуна у южных славян. М., 2005. С. 20–21.

[7] Песни южных славян. С. 66.

[8] «Пиринская вершина — высшая точка (2593 м) Пирин-планины, занимающей пространство между долинами рек Месты и Струмы» (*Смирнов Ю.* Примечания //Песни южных славян. С. 431). Таким образом, несмотря на то что данная песня была записана в греческой Македонии, речь в ней идет о внушительном горном массиве на юго-западе Болгарии. Название этих гор (Пирин) этимологически возводят к имени славянского громовержца (*Стойнев А.* Перун //Българска митология. Енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. 2-е, доп. изд. София, 2006. С. 235). Иногда *Пирином* называют Перуна южнославянские письменные источники (*Иванов И.* Культ Перуна у южных славян. С. 14). Легенды, локализующие место обитания бога-Перуна на Пирин-планине, имеются и у болгар (*Стойнев А.* Перун. С. 235).

[9] Песни южных славян. С. 67–68.

Есть случаи, когда змей сопоставляется с Перуном и в восточнославянской мифологии. Любопытны этнографические данные П. Якушкина: «Был зверь-змияка, этот зверь-змияка ходил спать в Ильмень озеро с Волховской коровницей. Перешел змияка жить в самый Новгород; а на ту пору народился *Володимер* — князь в Киеве; тот самый Володимер князь, что привел *Руссею* в веру крещенную... Черту с Богом не жить: Новый-Город схватил змияку Перуна, да и бросил в Волхов. Черт силен: поплыл не вниз по реке, а в гору — к Ильмень-озеру»[1] Здесь в виде змея предстает верховный бог восточных славян — Перун.

Мнения исследователей по поводу древности этого сообщения различны. М. А. Васильев и В. Я. Петрухин считают сообщение П. Якушкина вторичным по отношению к книжной «Повести о Словене и Русе»[2]. Е. Б. Грузнова, напротив, полагает, что данные информатора П. Якушкина несут в себе архаичные черты[3]. Исследовательница сопоставила новгородское предание с похожей по содержанию запорожской легендой, повествующей о свержении идола Перуна в Киеве[4] В легенде повествуется о том, как, плывя по Днепру, идол превратился в семиглавого змея. Он поселился в пещере у порогов и похищал девушек, с которыми жил, а потом убивал[5]

Сложно объяснить, с точки зрения влияния книжной традиции на фольклор, схожесть новгородской и запорожской легенд[6], ведь параллели имеет и сугубо фольклорная часть обоих повествований. *Змеем*, а не *крокодилом* (как в «Повести о Словене и Русе»[7]) назвал Перуна информатор П. Якушкина. В змея же превращается сверженный идол Перуна, согласно запорожской легенде[8]. При этом в обоих сказаниях

[1] *Якушкин П. И.* Сочинения. С. 223.

[2] *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа Владимира. М., 1998. С. 311–313; *Петрухин В. Я.* «Проводы Перуна». древнерусский «фольклор» и византийская традиция. С. 254.

[3] *Грузнова Е. Б.* Новгородский змияка-Перун и его аналоги//Rossika Antiqua. 2010/1. С. 108–127

[4] Там же. С 112–113.

[5] Украинские сказки. Кн. 2. С. 50–51.

[6] По мнению В. Я. Петрухина, первоисточником запорожской легенды явилась летопись (*Петрухин В. Я.* «Проводы Перуна»... С. 254).

[7] ПСРЛ. Т. 31. С. 12.

[8] Украинские сказки. Кн. 2. С. 50–51.

Рис. 5. Перынский Рождества Богородицы мужской скит

явственно выступает половая функция Перуна. Даже если эти две легенды вторичны, то остается неразрешенным вопрос, почему данные письменных источников были в них дополнены фольклорными сюжетами о змее, вступающем в половые отношения с женщинами? Еще поразительнее тот факт, что точно так же, как и у южных славян, описанные легенды четко связаны с возвышенностями, носящими имя славянского громовержца. Около Перынского скита (см. рис. 5) встретил своего информатора П. И. Якушкин (монастырь расположен на небольшом холме[1]; на месте языческого святилища[2], либо комплекса захоронений — сопок[3]). Легендой о превращении идола Перуна в

[1] *Седов В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982. С. 261; *Чаусидис Н.* Митските слики на јужните словени. С. 439.

[2] Как считал В. В. Седов (Восточные славяне в VI–XIII вв. С. 261).

[3] *Конецкий В. Я.* Некоторые аспекты источниковедения и интерпретации комплекса памятников в Перыни под Новгородом//Церковная археология. Материалы Первой Всеросс. конф. Псков, 20–24 ноября 1995 г. Вып. 26. Ч. 1. Распространение христианства в Восточной Европе/Отв. ред. С. В. Белецкий. СПб.; Псков, 1995. С. 84.

змея местные жители объясняли этимологию острова Перун (иногда его называли *Перен*[1], а также *Змеиный*[2]) на днепровских порогах.

Этот остров (сейчас он затоплен) до строительства Днепрогэса высоко возвышался над водой и был покрыт густым лесом (см. рис. 6). Когда-то там росли дубы, клены, боярышник, водились разные животные, в том числе змеи[3]. Исследователи давно отмечали, что культ Перуна был связан с возвышенными местами и дубовыми рощами. И. Иванов в своей книге, посвященной культу Перуна, перечисляет множество гор и дубрав на Балканах, названных в честь громовержца[4]. Он отмечает, что и культ Ильи у южных славян отправлялся «на возвышенных дубравах, на холмах»[5]. По мнению В. В. Иванова, «культ бога грома был связан с культом гор и камней, находившихся на горах»[6]. При этом он отмечает, что в горах, связанных с именем громовержца, согласно легендам, обитал и балтский Перкунас[7].

Днепровский остров Перун подходит под все описанные условия. Он был покрыт дубовыми рощами, на нем имелись выходы скалистых горных пород (см. рис. 7) (как и в горах, связанных с легендами о Перуне на Балканах). То, что и южнославянские, и южноукраинские конструкты связывают географические объекты, названные именем Перуна, с легендами о боге-громовержце и змее — еще более сближает данные традиции. Не всегда, правда, население Запорожья связывало воедино легенды о поверженном идоле Перуна и змее-людоеде. Так, например, один из информаторов Д. И. Эварницского, по всей видимости, не был знаком с преданием о превращении идола в змея: этимологию острова он объяснил тем, что в том месте остановилась

---

[1] *Эварницский Д. И.* (*Яворницкий Д. И.*) Запорожье в остатках старины и преданиях народа. Київ, 1995. Ч. 1–2. С. 166; *Он же.* Дніпрові пороги. Альбом фотографій з географічно-історичним нарисом. С. 42; *Он же.* Дніпрові пороги. Географічно-історичний нарис. С. 79.

[2] *Он же.* Вольности запорожских козаков. С. 76.

[3] *Он же.* Дніпрові пороги. Альбом фотографій. С. 44; *Он же.* Дніпрові пороги. Географічно-історичний нарис. С. 80.

[4] *Иванов И.* Культ Перуна у южных славян. С. 20–21.

[5] Там же. С. 31.

[6] *Иванов В. В.* К этимологии балтийского и славянского названий бога грома//Вопросы славянского языкознания/Отв. ред. С. Б. Берштейн. Вып. 3. М., 1958. С. 109.

[7] Там же. С. 105.

Рис. 6. Остров Перун на Днепровских порогах до затопления

статуя бога и превратилась в сушу. А Змееву пещеру на этом острове назвали так позже, когда там поселился змей-людоед[1].

Тем не менее, большинство собранных Д. И. Эварницким и другими исследователями этимологических легенд подтверждает, что в глазах запорожского населения Перун был именно змеем[2]. Иногда жители начинали объяснять происхождение названия острова с его формой как географического объекта, которая, по их мнению, напоминала змею[3]. Как и южнославянский царь Перун-планины, который возвел город-столицу на вершине гор[4], запорожский змей «очеловечил» место своего обитания. Как сообщает Н. Куртий, в Змеевой пещере «были двери: сначала железные, а потом золотые; посреди стояли сто-

[1] *Эварницкий Д. И.* (*Яворницкий Д. И.*) Вольности запорожских козаков. С. 77; *Он же.* Запорожье в остатках старины и преданиях народа. С. 168.

[2] Украинские сказки. Кн. 2. С. 50–52; *Яворницький Д. І.* Дніпрові пороги. Альбом фотографій. С. 44–45; *Он же.* Дніпрові пороги. Географічно-історичний нарис. С. 80–81.

[3] *Он же.* Дніпрові пороги. Альбом фотографій. С. 43; *Он же.* Дніпрові пороги. Географічно-історичний нарис. С. 79.

[4] *Чаусидис Н.* Митските слики на јужните словени. С. 438.

лы: сначала серебряные, а потом золотые. На столах лежали очень дорогие скатерти с золотыми кистями»[1].

Существует сказание, в котором явственно указывается на огненную природу обитателя острова Перун. В нем демон пожирает *не женщин* (их он только «гарбав під себе»), а мужчин[2]. «Він, як летить, освіщає ввесь світ, а вогонь так і палає»[3]. Таким образом, запорожский змей напоминает огненного не только потому, что его наложниц часто ждет летальный исход, но и по своей форме, описание которой походит на световой эффект от падения метеорита. Южнославянские змеи, живущие на возвышенностях, связанных с именем Перуна, тоже, вероятно, идентичны южнославянским летающим змеям. На это указывают не только их функции борцов с халой, но и внешность (крылья под мышками) и способность к перевоплощениям[4]. Случайны ли все эти совпадения, или распространенный в славянском фольклоре мотив о змее-прелестнике был изначально связан с именем Перуна?

Идеи змеиной сущности Перуна обсуждаются в научной литературе уже давно. Еще А. Н. Афанасьев сравнивал огненного змея с Перуном. Он одним из первых связал сообщение П. Якушкина о змияке-Перуне с народными поверьями об огненных змеях[5]. В огненного же змея, по мысли А. Н. Афанасьева, превращаются «оборотни и ведьмы... и в этом виде высасывают у коров молоко»[6]. Исследователь сопоставил половую функцию бога-громовика и змея[7], при этом А. Н. Афанасьев обратил внимание на то, что к огненному змею обращаются в любовных

[1] Украинские сказки. Кн. 2. С. 50.

[2] *Яворницький Д. І.* Дніпрові пороги. Альбом фотографії. С. 44; *Он же.* Дніпрові пороги. Географічно-історичний нарис. С. 81.

[3] *Он же.* Дніпрові пороги. Альбом фотографії. С. 45; *Он же.* Дніпрові пороги. Географічно-історичний нарис. С. 81.

[4] *Чаусидис Н.* Митските слики на јужните словени. С. 438–439.

[5] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 284.

[6] Там же. Откуда А. Н. Афанасьев взял подобную информацию, неизвестно. Сам исследователь не оставил на это указаний.

[7] По мнению А. Н. Афанасьева, бог-громовик вступал в половую связь «с облачными женами и девами» (Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 284–285). Огненный змей, по мысли исследователя, делал то же самое. Реконструкция А. Н. Афанасьева об облачных девах, скажем об этом еще раз, устарела вместе с методологией «мифологической школы».

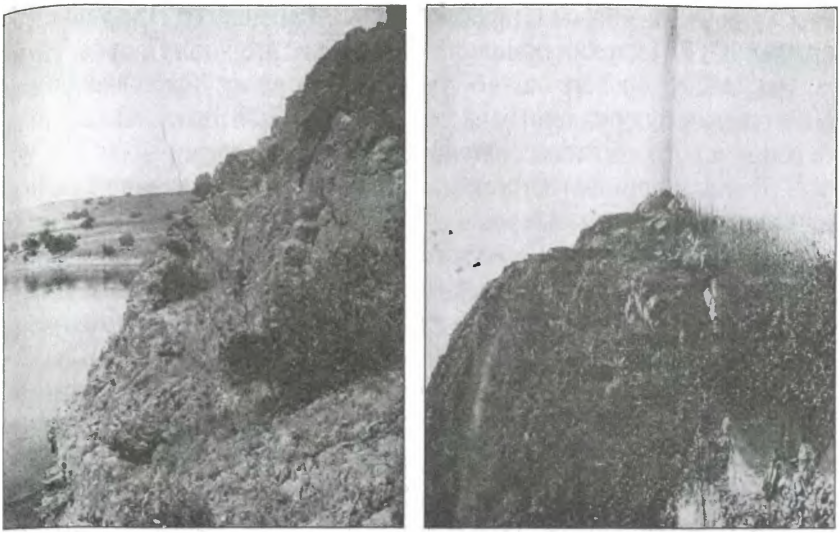


Рис. 7. Выходы скальных пород на острове Перун

заговорах[1]. По его мнению, огненный змей не просто был схож с Перуном, но и сам бог-громовержец был превращен в змея злыми силами «Зимы», однако при поцелуе «богини весны» чудовище вновь превращалось в красивого юношу[2]. Далее, на основе южнославянских юнакских песен о змее-женихе, А. Н. Афанасьев даже реконструирует смерть Перуна и его возвращение к жизни усилиями любовницы[3] Такой романтичный рассказ, конечно, является уже мифом, созданным самим фольклористом.

И. Иванов также сравнивал южнославянского огненного змея с Перуном[4]. К. Д. Лаушкин обнаружил миф о ранении чертом ноги Илии Пророка. Исходя из гипотезы, что одноногие и хромоногие боги в прошлом были змеями, исследователь применяет это положение и к Перуну[5].

---

[1] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 292.

[2] Там же. С. 315.

[3] Там же. С. 315–316.

[4] *Иванов И.* Культ Перуна у южных славян. С. 34.

[5] *Лаушкин К. Д.* Баба-Яга и одноногие боги (к вопросу о происхождении образа)//Фольклор и этнография/Отв. ред. Б. Н. Путилов. Л., 1970. С. 184; *Он же.* Деревянная фигура антропоморфного существа из Старой Ладоги//

Рассмотрев найденную в Старой Ладоге X в. одноногую (?) деревянную фигуру, К. Д. Лаушкин пришел к выводу, что это идол Перуна. Надо сказать, что его реконструкция более чем сомнительна. Даже одноногость фигурки небесспорна (внизу идола тянется тонкая палка, обломанная на конце, к которой исследователи «пририсовали» пятку — см. рис. 8). К. Д. Лаушкин принял штриховой орнамент за обозначение дождя и начал подгонять отдельные элементы идола к тем или иным конструктам народной демонологии[1], — но таким образом можно доказать все, что угодно. К тому же найденная в Ладоге X в. фигура не обязательно имеет отношение к славянскому язычеству, ибо слишком явно в этом городе прослеживаются черты норманнской и финно-угорской культур.

Больший интерес представляет проделанный К. Д. Лаушкиным сравнительный анализ змеевидных богов в мировой мифологии и его напоминание о том, что в Ильин день, согласно народным поверьям, активизируются грозы и змеи[2]. Н. Н. Велецкая считает представления о демонах-летунах (огненный змей) результатом трансформации образа космического божества, мифического предка[3]. Опираясь на южнославянские представления о летающем змее и работы Н. Чаусидиса, о змеиной ипостаси Перуна ведет речь Л. С. Клейн[4]. С Перуном прообраз огненного змея сопоставляла и Н. К. Козлова. По ее мнению, в древности у славян господствовали представления о предках-покровителях в виде змей — брата и сестры, которые также связаны с плодородием растений и скота[5]. При этом с мужским змеем Н. К. Козлова сопоставляет Перуна, а с женским — Велеса[6]. Она анализирует древнегреческий культ Зевса Ктесия (в дорической форме — «Зевса Пасия») и приходит к выводу, что глава Олимпа имел змеиную природу и, подобно славянскому мифическому змею, множество ипостасей — «от громового до домового божества»[7]

Фольклор и этнография русского Ссевера / Отв. ред. Б. Н. Путилов, К. В. Чистов. М., 1973. С. 271.

[1] *Лаушкин К. Д.* Деревянная фигура... С. 250–279.

[2] Там же. С. 271.

[3] *Велецкая Н. Н.* О генезисе древнерусских «змеевиков». С. 207.

[4] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 63–64.

[5] *Козлова Н. К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск, 2006. С. 276.

[6] Там же. С. 220–221.

[7] Там же. С. 39–40.

Рис. 8. Деревянная фигура (Старая Ладога, X в.) с прорисовкой гипотетической «пятки»

Е. Б. Грузнова, опираясь на работы предшественников, также сравнивала мифы о змее-Перуне с быличками об огненных змеях[1]. Исследовательница обратила внимание на сообщение о смерти женщин, вступающих в половые отношения со змеем-Перуном в запорожской легенде[2]. Для подтверждения змеевидной сущности Перуна она привлекла и археологический материал: древнерусские фигуры и фибулы (см. рис. 9), сочетающие, по мнению Е. Б. Грузновой, образ человека и змея[3]. Кроме того, рассказ о змеяке-Перуне и славянские представления о змеях были ею сопоставлены с синтоистской легендой о громовержце и его сыне[4].

[1] *Грузнова Е. Б.* Новгородский змияка-Перун... С. 115.
[2] Там же. С. 115.
[3] Там же. С. 121–122.
[4] Там же. С. 123–127.

Представления о змее-громовержце в действительности имеют широкое распространение среди народов мира. Наиболее полно эти идеи воплощены в китайских, монгольских и тибетских верованиях о летающих змеях Лу (Лун). «Лу ведают погодой, посылают засуху, проливные дожди, мороз, охраняют полезные ископаемые; насылают болезни на людей»[1]. Кроме того, они охраняют стада, живут в озерах и горах. Лу может представляться как тенгри (бог), он — причина грома и молнии, предводитель туч. «Первоначально дракон олицетворяет землю. Однако с развитием мифологических и космологических представлений Лу стал мыслиться как воплощение небесной мужской силы и изображался крылатым существом, повелителем облаков, туч, дождя, парящим в облаках или плывущим в волнах, объятым языками пламени»[2].

Улу — тюркский дракон, представления о котором были заимствованы у монгольских (либо тибетских) народов не ранее VII в.[3] Возможно, этот змей повлиял на формирование чувашского змеевидного бога плодородия Сюлана. Если сравнивать монгольского змея-громовика с южнославянским, то окажется, что они схожи между собой не меньше, чем восточнославянский огненный змей и летающий змей. Также многие сходства имеют южнославянский и чувашский змеи, и подобным сходствам едва ли следует удивляться. В древности Поволжье и Балканы были неоднократно затронуты передвижениями кочевых орд гуннов, булгар, венгров и др. Однако упоминание о змее-громовике мы неожиданно встречаем и в новгородских летописях: «громъ бысть по заутрении, и вси слышаша; и потом тъгда же змьи видѣша лѣтящь»[4].

В настоящее время проблемы происхождения древнейшего образа громового змея далеки от решения. По мнению В. Н. Топорова и Вяч. Вс. Иванова, в архаичных мифологиях роль такого змея двойственна (положительно-отрицательная), в то время как в развитых мифах, где змей приобретает черты дракона, «нередко обнаруживается, прежде всего, его отрицательная роль», а связь «с женским началом... осмыс-

[1] *Тадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 591.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 590.

[4] ПСРЛ. Т. 3. С. 52, 251.

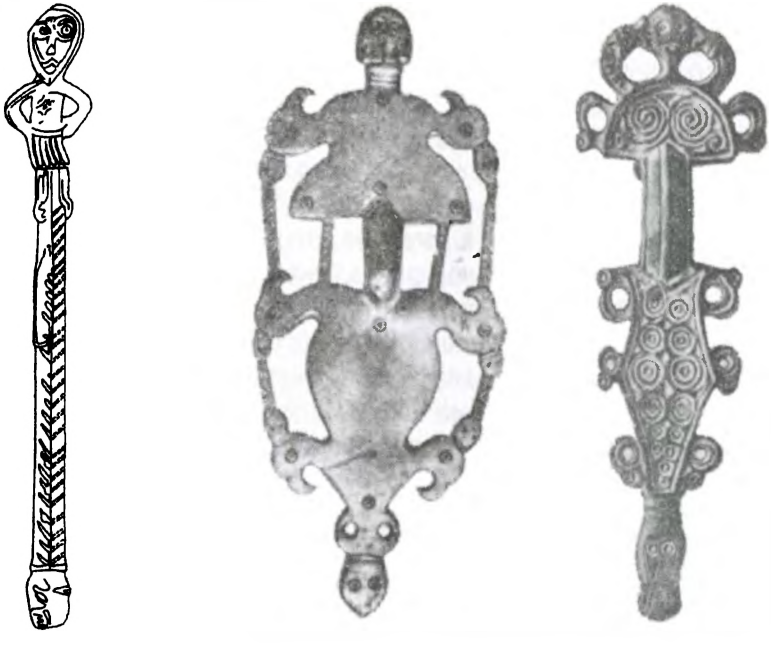


Рис. 9. Слева: фигура из оловянисто-свинцового сплава, предположительно идол Перуна. Великий Новгород, XII в. Справа: Среднеднепровские фибулы VI–VII вв.

ляется в духе мотива принесения женщины (девушки) в дань змею»[1]. Н. П. Гордеев полагал, что мотив змееборства (и отчасти насилия змея над женщинами) связан с представлениями об инициации[2].

Как бы то ни было, происхождение дождя, грозы и грома с действием летающего змея, «жениха земной женщины», связывает даже племя баруйя (Новая Гвинея)[3]. Конкретные представления об этом змее в Восточной Европе, конечно, могли сформироваться довольно поздно. Потеря огненным змеем в восточнославянской традиции атмосферных функций, вероятно, результат поздней трансформации. Зато некото-

[1] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Змей. С. 470.

[2] *Гордеев Н. П.* Змея в обрядово-религиозных системах различных народов//Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С. 49.

[3] *Годелье М.* Загадка дара. С. 154–155.

рую связь с воздушной стихией сохраняют другие змеевидные персонажи восточнославянской мифологии (например, Змей Горыныч)[1]

На космический масштаб восточнославянского огненного змея указывают воинские заговоры: «Подъ моремъ подъ Хвалынскимъ стоитъ мѣдный домъ, а въ томъ мѣдном домѣ закованъ змѣй огненный, а подъ змѣемъ огненнымъ лежитъ семипудовой ключь отъ княжева терема, Володимерова»[2] (ср. с сообщением об обитании Перуна в озере Ильменском у волховицы[3]). Заметим, что в цитируемом заговоре огненного змея убивает ворона, принадлежащая злой киевской ведьме. Эти сообщения можно сопоставить с кавказскими сказками о громовержце Пиръоне, которого также убивает ведьма[4].

Более очевидно проявляются атмосферные функции в любовных заговорах с участием змея: «У того у синяго моря Окіана лежитъ Огненный змѣй. Сражается и снаряжается онъ зажигать горы и долы и быстрыя рѣки; болотныя воды со ржавчиною, орлицу съ орлятами, скопу со скопятами, травы подкошеныя, лѣса подсѣченые. Подойду я поближе, поклонюсь пониже. "Гой, еси ты, Огненный змѣй! Не зажигайты горы и долы, ни быстрыя рѣки, ни болотныя воды со ржавчиною, ни орлицу съ орлятами, ни скопу со скопятами; зажги ты красну дѣвицу (имя рекъ)"...»[5]. Данный заговор интересен тем, что имеет определенные параллели с восточноевропейскими заговорами от болезней. В них место змея занимают ангелы и святые, нередко связанные со стихией грома и молнии. В заговорах от болезней, правда, святой, управляющий громом, стреляет стрелами (а не зажигает) «по пням и кореньям и сухим деревьям», и его просят выстрелить в болезнь или нечисть[6]. В другом любовном заговоре огненный змей не упоминается, зато говорится об огненной стреле, которая летит «во темные лѣса.

---

[1] *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос... С. 39.

[2] Сказания русского народа... С. 54.

[3] Представляет интерес сообщение Герборда о священном источнике под дубом, который очень почитали славяне, полагая, что там (в водоеме) живет божество (дуб — дерево Перуна) (Из «Жизнеописаний Оттона Бамбергского». С. 601). Надо отметить, что источники, текущие из-под корней дуба, встречались в культовых местах, посвященных громовержцу и в позднее время (*Чаусидис Н.* Митските слики на јужните словени. С. 431).

[4] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. С. 307–308.

[5] Великорусские заклинания. С. 11.

[6] Русские заговоры Карелии. С. 63, 65.

въ зыбучія болота, въ сыроё кореньё!»[1] Стрелу-то и просят попасть в возлюбленную. В заговорах от болезней огненная (и не только) стрела олицетворяет молнию[2].

Существовали, правда, в Южной Сибири заговоры, в которых «огонь и полымя» просят жечь не луга, а возлюбленную[3] Поэтому говорить о точном соответствии огненного змея любовных заговоров и громовика заговоров от болезней не приходится. Тем не менее, некоторые русские заговоры, а также прибалтийские, чувашские и южнославянские поверья позволяют говорить о том, что огненный змей имел атмосферные функции в прошлом и у восточных славян.

Что еще объединяет представления об огненных змеевидных любовниках у славян, балтов, чувашей и некоторых финно-угров? Во-первых, во всех этих культурах за огненных змеев принимали метеориты. Точнее, описание полета змея весьма напоминает полет болида: он летит подобно огненному шару, разбрызгивая искры, либо оставляя за собой огненный след. Может дымиться и испускать огонь; при подлете к земле он рассыпается. Иногда его представляли в виде падающей звезды. Другое сходство: это особенности той болезни, которую насылает змей на девушек. Это не болезнь в прямом смысле слова, какую, например, способен распространять монгольский змей. Скорее, она напоминает течение «шаманской болезни»[4]. С одной стороны, перемены в женщине замечают окружающие. Так, у южных славян она чахнет на глазах, выпадает из социальной жизни, сторонится общества, разговаривает сама с собой[5] Человек, которого посещает вереселень, перестает говорить, «становится бледным, затем худеет и умирает»[6]. «Женщины начинают хиреть» при посещении их змеем и у восточных славян[7]. Как пишет Д. К. Зеленин, представление великороссов об огненном змее «тесно связано с галлюцинациями, которыми страдают охваченные тоской женщины, особенно молодые вдовы»[8].

---

[1] Великорусские заклинания. С. 11.

[2] Русские заговоры Карелии. С. 65. См. также ниже: Ч. 3, гл. 4, § 1 наст. изд.

[3] Великорусские заклинания. С. 12.

[4] Точнее, это особая форма психосоматических болезней, которая к тому же, как и «шаманская болезнь», обусловлена культурной средой.

[5] *Левкиевская Е. Е.* Змей летающий. С. 331.

[6] *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 472.

[7] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 417.

[8] Там же.

Как выглядит эта болезнь со стороны человека, не подверженного суевериям? До нас дошло подобное описание. Так, С. Шаров, учитель села Посиры Таможниковской волости Нижегородской губернии сообщает, что в 1890 г. в церкви к нему подошли две женщины, пожилая и молодая. У молодой были желтое лицо и мутные глаза, а пожилая что-то говорила ей, «теребя ее за рукав». Женщина с желтым лицом[1] сказала С. Шарову слабым голосом: «Прости меня Христа ради, ко мне летун летает». Как потом оказалось, девушка стала жертвой несчастной любви. В горячке она бредила объектом своих чувств, из-за чего местные жители решили, что к ней летает змей. Далее С. Шаров сообщает, что такие случаи здесь «нередки»[2]

Иными словами, «наложницы змея» — это люди, которые под влиянием определенной культурной среды и жизненных условий способны впадать в измененное состояние сознания (далее — ИСС). При этом следует отметить, что это не психически больные люди. Шизофрения не может создать культурную традицию, а вот народные обычаи вызывать ИСС вполне могут.

Чтобы представления о контактах с огненным змеем сформировались именно в таком виде, вероятно, требуется определенная культурная среда. Тоска по умершему мужу, страдания из-за неразделенной любви могут дать подобный эффект только при соответствующем отношении общества к категориям «любовь» и «влюбленность». В языческих сказаниях индоевропейских народов действительно есть предания о следовании жен в загробный мир за мужьями, а в скандинавских сказаниях мертвый муж даже мог посещать свою живую супругу[3]. Согласно некоторым свидетельствам, славяне сжигали на погребальном костре мужа его жену[4] или вешали ее на кургане[5], однако этот обычай, судя по источникам, был мало связан с тоской по супругу[6]. Кроме того, все эти обряды если и существовали в действительности, то, вероятно, распространялись только на знать.

---

[1] Заметим, что цвет лица меняется при змеиной болезни и согласно южнославянскому эпосу (Песни южных славян. С. 60–61).

[2] К легендам и поверьям о змеях... С. 127

[3] Старшая Эдда. С. 266–267

[4] Ал-Масуди о народах Кавказа и Поволжья. С. 473; *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 61–62.

[5] Текст о славянах из сочинения Ибн Русте «ал-А'лак ан-нафиса» (С. 294).

[6] Ал-Масуди о народах Кавказа и Поволжья. С. 473; *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. С. 61–62.

Представления же об огненном змее хорошо сохранились именно в народной среде, и хотя первое подробное описание эротических похождений огненного змея в «Повести о Петре и Февронии» связано с княгиней, прелестник все же посещает жену Павла при *живом* муже[1].

То, что изначально огненный змей посещал не только вдов, свидетельствует и южнославянская, и чувашская традиции. Влюбленность в язычестве тоже едва ли была способна вызывать ИСС. При парном браке добрачные отношения были, в известной степени, свободными. Логичнее предположить, что в древности «змеиная болезнь» воспринималась как форма эротического общения женщин с богами и в целом считалась положительным явлением[2] (а может, даже вызывалась специальными обрядами).

Подобное предположение подтверждается исследованием Н. П. Гордеева. На основе тщательного анализа мировой *офиолатрической*[3] тра-

[1] Повесть о Петре и Февронии. С. 211.

[2] Е. Е. Левкиевская, правда, считает, что изначально у славян мифологический любовник воспринимался как злой демон, а не бог, поскольку, по народным воззрениям славян, коитус с духами приносил не благо для человека, но зло. Южнославянские представления, согласно которым от нечистой силы рождаются герои и «юнаки», она относит к греческому влиянию (*Левкиевская Е. Е.* Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996. С. 235–236). Подобная аргументация представляется неубедительной. Половой контакт с богом, как существом сакральной природы, как раз часто бывает несчастным. Например, любовниц Зевса жестоко преследовала Гера. Иштар превращала своих любовников в животных или доставляла им другие хлопоты, из-за чего мудрый Гильгамеш отверг любовь могущественной богини (Эпос о Гильгамеше... С. 41–42). Овладевал земными женщинами, помимо их воли, и близкий Перуну мордовский бог грома Пурьгине-паз (*Шаронов А. М.* Мордовский героический эпос: сюжеты и герои: дисс. ... докт. филол. наук: 10.01.09. Саранск, 2002. С. 121, 135). Любовь бога-громовержца, согласно эпосу мордвы, может приносить несчастье девушке и до, и после свадьбы, даже стать причиной ее смерти или поставить на грань гибели (Там же. С. 135–140, 150–152). Нежелание женщин вступать в половой контакт со змеем, кажется, было изначально обусловлено тягостями положения божественной любимицы, а затем усилено христианской традицией. Если развивать идею о змеевой болезни как психосоциальной практике, то следует отметить, что в шаманистских культах люди, болеющие «шаманской болезнью», тоже несчастливы от того, что они оказались, как полагают окружающие, избранниками духов.

[3] Офиолатрия — культ змеи.

диции, ученый приходит к выводу, что представления «о змее-насильнике, змее-соблазнителе, змее-женихе, огненном змее» восходят своими корнями к представлениям «о змее как символе плодородия»[1]. При этом Н. П. Гордеев приводит в пример способ лечения женщин от бесплодия, существовавший у древних греков.

Лечение проходило «в храме бога-змея Асклепия... бог являлся почитательницам в образе змеи и оплодотворял их»[2]. С половой функцией связывает Н. П. Гордеев и участие змей в вакханалиях: «...вокруг голов и жезлов их участниц обвивались огромные прирученные змеи»[3]. В Уиде (Африка) в XVIII в. существовал храм, посвященный питону. «Старые жрицы храма отбирали 12-летних девочек, воспитывали в своих хижинах и татуировали, нанося на их кожу фигуры змей, других животных и цветов, после чего "выдавали замуж" за питона, который "поручал" это делать жрецам»[4]. Кроме того, исследователь приводит множество примеров половой связи змея и женщин у различных народов мира. То, что верования о половом контакте змеи и человека были распространены по всему земному шару — известный факт, однако работа Н. П. Гордеева подтверждает, что предложенная реконструкция древнейшего характера «змеиной болезни» не является чем-то невероятным.

Л. С. Клейн имел основания назвать ведьм, помогавших Перуну «наводить дождь», «шаманками-жрицами Перуна»[5]. Правда, здесь можно говорить не столько о шаманизме, сколько об альтернативных практиках экстаза. Полет главной участницы обряда вызывания дождя в виде бабочки к Перуну (см. рис. 10) («Великому богу неба или грозы»[6]),

---

[1] *Гордеев Н. П.* Змея в обрядово-религиозных системах... С. 46.

[2] Там же.

[3] Там же. Сообщение Плутарха, на которое при этом ссылается Н. П. Гордеев, действительно свидетельствует об эротическом характере участия змей в вакханалиях (*Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. В 3 т. Т. 2. С. 396).

[4] *Гордеев Н. П.* Змея в обрядово-религиозных системах... С. 47.

[5] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 382–383.

[6] Выражение М. Элиаде в отношении к индоевропейским верховным богам. По его мнению, шаманизм отличается от других техник экстаза тем, что во время транса, в котором находится шаман, его душа, как верят, возносится на небо, либо нисходит в преисподнюю. При этом шаманизму соответствует «исконное мировосприятие — вера в небесное Верховное существо, с которым можно общаться непосредственно, поднявшись на Небо» (*Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. С. 383).

Рис. 10. Настенные росписи пещеры Магура в Болгарии. Перуна (?) и итафаллический бог (?), по Л. С. Клейну

зафиксированный в славянских песнях[1], отчасти напоминает путешествие шамана между мирами в облике животных (если, конечно, персонаж песни олицетворяет реального человека и действительное внушение[2]). Однако следует согласиться с А. С. Кузнецовой в том, что

[1] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 270.

[2] Заметим, что отдаленно шаманов и шаманок напоминают южнославянские вештицы и здухачи, которые, в то время как тела их спят, дерутся (часто принимая облик животных) в виде туч и бури, охраняя собственное село от себеподобных существ из другого места или чужой веры (*Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Вештица. С. 367; *Плотникова А. А.* Здухач. С. 303–304). Ср., напр., с саамским поверьем, как девушка-шаманка спасла свое село от нашествия чуди, заснув на три дня и вызвав бурю, которая поставила в затруднительное положение врагов (*Харузин Н. И.* Русские лопари... С. 226). Таким же образом (т. е. во время сна) борются с халами дети огненного змея (*Иванов И.* Культ Перуна у южных славян. С. 33–34). Вештица часто принимает облик бабочки, кометы или звезды (*Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Вештица С. 367–368). В отличие от ведьм, вештицы более слиты с природой и более демонизированы. В то же время, чтобы стать простой женщиной, вештице достаточно раскаяться (Там же. С. 367). Простым человеком является и здухач (*Плотникова А. А.* Здухач. С. 304). Возможно, мифы о здухачах и вештицах возникли как отражение существовавших в прошлом практик экстаза. Во вся-

шаманизм имеет множество весьма определенных черт и предполагает особый социальный статус шамана[1]. Не все практики экстаза и искусственного вызывания галлюцинаций связаны с шаманизмом.

В контексте вышесказанного было бы полезно вернуться к проблеме змеиной сущности Зевса. Обычно, когда исследователи говорят об этом, они имеют в виду миф о посещении громовержцем Персефоны в виде змеи для полового соития, а также факт поклонения Зевсу Ктесию (Зевсу Пасию), который представлялся в форме змеи (см. рис. 11). Однако мало обращалось внимания на то, что в обоих случаях перед нами «народно-демократический» вариант громовержца. Миф о соитии с Персефоной был распространен, прежде всего, в вакханской и орфической традициях[2], которые, с одной стороны, непосредственно были связаны с безумствованием, с другой — являлись своеобразной альтернативой официальному культу. Для Климента Александрийского, хорошо знавшего вакханалии, Зевс — это, прежде всего, змей[3].

С вакханской традицией связана и мифология зачатия Александра Македонского от змея-Зевса. Как сообщает Плутарх, во время брачной ночи с Филиппом «Олимпиаде привиделось, что раздался удар грома и молния ударила ей в чрево, и от этого удара вспыхнул сильный огонь»[4] Саму Олимпиаду считали вакханкой, которая «неистовствовала совсем по-варварски; во время торжественных шествий она несла больших ручных змей»[5]. Плутарх воспроизводит слухи, согласно которым, Филипп однажды «увидел бога, спавшего в образе змея с его женой»[6]

Образ Зевса Ктесия (Приобретателя), как справедливо отмечает Н. К. Козлова, имеет соответствие с культом домовой змеи[7] Словно

ком случае, А. Лома так и интерпретирует возникновение схожих существ в сербском и украинском фольклоре (*Лома А.* Свети Сава и облакогонци. С. 1078). Также отметим, что оборотнями-волколаками называла колдунов-заклинателей погоды еще Славянская Кормчая книга (см.: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 260; *Лома А.* Свети Сава и облакогонци. С. 1042).

[1] *Кузнецова А. С.* Шаманизм и орфическая традиция. С. 49–53.

[2] *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 164–186.

[3] *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. С. 59, 75.

[4] *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Т. 2. С. 396.

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] *Козлова Н. К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях... С. 40.

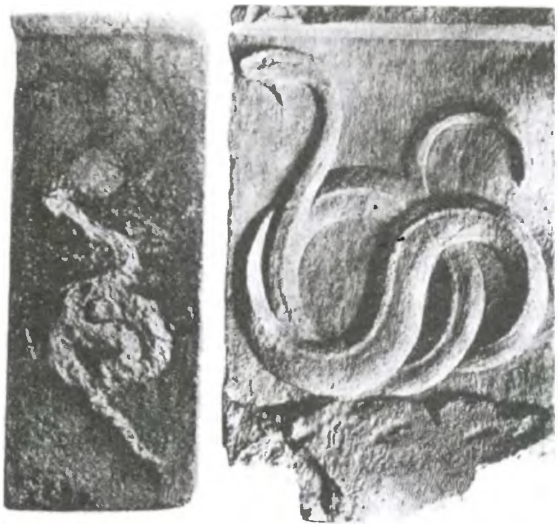


Рис. 11. Слева: Зевс Ктесий. Вотивный рельеф. Справа: Зевс Мейлихий. Вотивный рельеф из Пирея

домовому, такому Зевсу оставляли в специальном месте еду, и он, в образе змея, должен был съесть ее[1]. Как показал Н. П. Гордеев, фигура домового тесно связана со змеиным обликом; в некоторых славянских языках домовой называется «змеем», кроме того, этот дух может превращаться в данное животное[2]. Ранее уже шла речь о том, что огненный змей может выступать в роли духа, приносящего богатство в дом, т. е. с функциями, близкими домовому.

Поэтому можно предположить, что первоначально бог грома представлялся в виде родового духа, тесно связанного с миром мертвых, магией, благополучием и удачей коллектива. Как хозяин рода, он был ответственен и за тех, кто остался без близких — сирот и вдов. Сироты и вдовы играют важную роль в обрядах, связанных с Перуном[3] В эстонском эпосе «финский знахарь ветра» похищает вдову Линду,

[1] *Нильссон М.* Греческая народная религия / Пер. с англ. С. Клементьевой. СПб., 1998. С. 93–94.

[2] *Гордеев Н. П.* Змея в обрядово-религиозных системах... С. 52.

[3] *Плотникова А. А.* Додола // Сл. Др. Т. 2. С. 101; *Гура А. В., Кабакова Г. И.* Вдовство. С. 296.

но его намерение пресекает Таара[1]. Кроме того, связь с культом мертвых, возможно, делала громовержца покровителем иного рода «сирот» — «бесхозных» мертвецов, людей, умерших неестественной (не по причине старости) смертью, в особенности на войне.

Эти покойники, в силу обстоятельств своей смерти, как бы выпадали из родовой жизни коллектива на том свете. О связи культа Перуна с некоторыми видами «заложных» покойников исследователи уже писали[2]. В древности, вероятно, неестественная смерть воспринималась иначе, чем в более позднее время. Именно умершими неестественной смертью покойниками были категории людей, которые попадали в страну изобилия саамской мифологии: «шаманы[3], воины, погибшие в бою, и матери, умершие при родах»[4]. Недоживших «свой век» девушек (умерших до брака) и павших в бою воинов забирали к себе, по северогерманским воззрениям, Фрейя и Один[5]. Также бытовало представление, согласно которому человек на том свете продолжал делать то, чем привык заниматься на земле, или бесконечно повторял обстоятельства своей смерти. Павшие на поле боя скандинавские воины, как верили

[1] Эстонский народный эпос. С. 93. За именем Таары в данном случае, возможно, скрывается более привычный для фольклорных текстов Уку (Там же. С. 92).

[2] См., напр.: *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 265–266.

[3] Д. К. Зеленин отмечал, что шаманы, подобно колдунам, всегда умирают неестественной смертью (*Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки... С. 122). При этом он ссылается на сообщение Н. Припузова, который пишет, что, согласно верованиям якутов, шаманы не умирают своей смертью, а «убивают друг друга через своих демонов» (*Припузов Н.* Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического общества. 1884. Т. 15. № 3/4. С. 65). Саамам, судя по всему, чуждо было данное поверье. В то же время, в представлениях саамов, шаманы — нойды, часто умирали необычным образом. Так, они могли превратиться в камень. Часто в камень шаман превращался из-за того, что кто-то нарушал тишину во время камлания, чем фактически убивал чародея (см.: *Харузин Н.* Русские лопари... С. 185–187, 227–228. Во время смерти нойд кричит и бьется, см.: Там же. С. 232). С «заложными» покойниками и мертвыми колдунами злых саамских шаманов роднит то, что после смерти они превращаются в людоедов (Там же. С. 233–234).

[4] *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. С. 170.

[5] *Петрухин В.* Мифы древней Скандинавии. С. 220.

северные германцы, продолжали битвы в загробном мире[1], а в одной саамской сказке сообщается, что все убитые после смерти собираются в одном доме и режут друг друга[2].

Бог грозы, связанный со змеей (животным, издавна олицетворявшим народную магию и мир предков), мог сочетать главенство в пантеоне и характер домашнего бога только, условно говоря, в «демократических» обществах. По мере возвыщения определенных семей, которые стремились монополизировать власть (т. е. занять привилегированное положение в культовой сфере), образ домового божества должен был предаваться забвению. Ситуация, когда каждый дом сопричастен верховному богу и общается с ним, непосредственно могла сохраниться только в обществе, в котором по-прежнему продолжало функционировать унаследованное от первобытной эпохи народовластие. Возможно, именно поэтому в древнегреческой мифологии сохраняется представление о Зевсе как о домашнем боге-змее, в то время как в других европейских культурах идентичных представлений о боге грозы почти не сохранилось.

Однако, вероятно, осколки подобных представлений сохраняют славянские сказания о небесном змее-любовнике. Демонизация образа любвеобильного атмосферного духа могла произойти в результате влияния христианской традиции. Трансформации древних представлений могло также способствовать возникновение княжеского культа. Особо следует отметить, что если на Руси раннесредневековая демократия проявлялась через выборную, ограниченную общинными институтами монархию, а в период развитого политеизма вождь, скорее всего, возглавлял и религиозные ритуалы, то древнегреческие полисы могли обходиться вовсе без монарха.

Тем не менее, следует ли связывать традицию змея-громовержца с индоевропейской традицией? Мы имеем достоверную информацию о боге, связанном со змеиным культом, у греков и можем гипотетически реконструировать подобные же представления у славян. «Светопламенным змеем» называют брата Индры Агни еще ведические гимны[3]. Агни имеет некоторые черты бога-громовержца: «Он пришел (молниями), улыбающимися, словно милые (женщины). Падают потоки дождя, гре-

[1] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Норвежское общество. С. 26.
[2] Саамские сказки. Мурманск, 1980. С. 84.
[3] Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995. С. 94.

мят тучи»[1] Гимны Ригведы называют Агни «дарителем богатства»[2] он — «девицам любовник, женщинам муж»[3]. Как пишет Л. Я. Штернберг, змеем был и прусский бог Потримп[4]. Это божество плодородия и благополучия[5] имеет некоторые сходства с Зевсом Ктесием. Змея, посвященная Потримпу, играла роль *домовой змеи*, ее также кормили молоком[6]. Этому богу приносили в жертву *младенцев*[7]. Вместе с Перкунасом (богом грома) и Поклусом (богом ветра и мертвых), Потримп входил в триаду главнейших прусских богов[8] и изображался на прусском знамени[9]. Прусы верили, что Потримп дарует удачу в битвах[10].

В змея мог превращаться северогерманский верховный бог Один[11] который заимствовал у громовержца некоторые «змеиные» функции (связь с культом предков, руководство военной сферой и т. п.). Кроме того, Один был богом-шаманом. Имел змеиную ипостась и скандинавский громовержец — Тор[12]. Отчасти схож с русским летуном французский вуйвр — «огненный змей со сверкающим камнем во лбу, хранитель подземных сокровищ»[13]. Змеям молились прусские женщины о даровании своим мужьям плодородия[14]. Помимо этого, в мифологии народов Западной Европы были распространены сказания о злых драконах, сторожвших клады и похищавших женщин. В змея, по скандинавской мифологии, мог превратиться мертвец, которого погубила жажда золота[15]. Одним из главных отрицательных персонажей Авесты

---

[1] Ригведа. Мандалы V–VIII. С. 94.

[2] Там же. С. 117–118.

[3] Там же. С. 84.

[4] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 412.

[5] *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. С. 112.

[6] Там же. С. 111.

[7] Там же.

[8] Там же. С. 109–110.

[9] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Потримпс //МНМ. Т. 2. С. 327.

[10] Там же.

[11] Круг земной. С. 14.

[12] *Гордеев Н. П.* Змея в обрядово-религиозных системах... С. 48.

[13] *Шкунаев С. В.* Вуйвр //Мифологический словарь/Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1990. С. 135.

[14] *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. С. 102.

[15] *Глазырина Г. В.* Содержание, структура и основные источники «Саги об Ингваре» //*Она же.* Сага об Ингваре Путешественнике... С. 137–139.

является дракон Дахака[1]... Все эти сведения нуждаются в досконального исследовании, которое мы не имеем возможности провести в рамках данной работы.

Совпадения в мифологии народов Восточной и Северной Европы с древнегреческой не обязательно свидетельствуют об индоевропейском характере данных верований. М. Гимбутас, например, считает, что образ *домовых змей* и змей, приносящих богатства, восходит к палеоевропейской культуре[2]. Некоторые европейские представления о змеях действительно, скорее всего, возникли в Европе до индоевропейской экспансии. Правда, идея агрессивного бога-любовника едва ли могла сформироваться в недрах матриархальной палеоевропейской культуры.

Как бы то ни было, следует признать, что фольклорные представления об огненном змее под влиянием христианства претерпели серьезную трансформацию. В древности все могло быть иначе. Даже ярко выраженная негативная характеристика огненного змея как демона-вредителя могла возникнуть после принятия христианства[3] Рождение уродцев в древности могло восприниматься не только как проклятие, но и как результат соития с божеством. Синтоистская легенда гласит о сыне-змееныше, родившемся от бога, и когда ребенок подрос, мать решила отправить его к отцу[4]. Рогатым рождаются сыновья Зевса бог-оборотень Дионис[5] (которого, по одной из версий мифа, Зевс зачал, обратившись змеей[6]) и «первый Дионис» Загрей (тоже

---

[1] Авеста/Пер. В. С. Соколовой. С. 493.

[2] *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини... С. 258–260.

[3] В то же время, не стоит отрицать того, что огненного змея в древности могли олицетворять и основной (основные) противник(и) Перуна. Например, южнославянскому фольклору известно представление, согласно которому в виде кометы над землей пролетает хала (ала) (см.: *Плотникова А. А.* Хала. С. 405). Следует отметить параллелизм функций Перуна и халы. Оба мифологических существа олицетворяют тучу, оба ответственны за дождь и урожай (хала съедает урожай, вызывает засуху). Хала живет в озерах и может вызывать дождь. Однако, в отличие от Перуна и огненных змей, хала — женский персонаж. Возможно, с крещением славянских народов представления о различных фольклорных существах смешивались.

[4] *Грузнова Е. Б.* Новгородский змияка-Перун... С. 123–124.

[5] *Еврипид.* Трагедии. С. 432.

[6] Нонн Панополитанский, сообщающий о зачатии Диониса от Персефоны, также упоминает бычий облик Вакха:

Нового Диониса миру дать он замыслил,

зачат от змея-Зевса[1]). Не было однозначного отношения к необычным детям и в славянской мифологии. Врожденным пороком страдал популярный русский богатырь Илья Муромец[2] (заметим здесь, что, подобно Илье, сидел сиднем несколько лет скандинавский герой уродливой внешности, любимец Одина Старкад[3]). Другой герой былин, Волх Всеславич, был рожден от змея[4] (который, вероятно, в древности олицетворял громовержца[5]) и обладал оборотническими функциями[6]. Как пишет Б. Н. Путилов, мотив рождения героев от змея вообще был распространен у славян[7]. При этом у южных славян некоторые юнаки

Древнего Диониса, явленного в облике бычьем...
Ибо высокогремящий Зевес сожалел о Загрее!
Со злосчастной судьбой родила его Персефонейя
Зевсу с обличьем змеиным, мужем имея владыку
Черноплащного... Зевс же тогда был плотью извилист,
Змея облик приняв, свивавшего кольцами тело,
В сладостной страсти в покои тайные вполз к Персефоне
Для любви. Ведь все боги, что вечно живут на Олимпе,
Были тогда лишь одною очарованы девой.

(*Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса. С. 64).

Об этом же свидетельствует Климент Александрийский: «Зевс же вновь вступает в любовную связь, на этот раз с Персефоной, — родитель с собственной дочерью... Сочетается же, приняв образ змея, однако уличается в обмане... Персефона вынашивает быкообразного ребенка» (*Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам... С. 59). Миф о явлении Зевса Персефоне в облике змея, вероятно, был широко распространен в Древней Греции. Его изображали на монетах из Праса IV в. до н. э. (*Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. С. 167).

[1] *Девы, от жарких змеиных объятий небесного змея*
Плодное семя раздуло чрево Персефонейи:
Так Загрей и родился, отпрыск рогатый, он Зевсов.

(*Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса. С. 69).

[2] Илья Муромец. С. 9.

[3] The Saga of King Gautrek. P. 1–34

[4] Древние российские стихотворения... С. 39.

[5] В различных вариантах былин о Волхе Всеславиче встречается уподобление голоса богатыря грому. См., напр.: Древние российские стихотворения... С. 39; Былины. В 25 т. Т. 16. С. 238.

[6] Древние российские стихотворения... С. 40.

[7] *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос... С. 75.

имеют змеевидный облик[1]. Зооморфный вид имел русский богатырь Соловей Будимирович[2]. Звериные черты имели некоторые уродцы (в том числе, герои-уродцы), описанные в скандинавских источниках[3] Оборотнем, по слухам, был дед известного уродливого скальда Эгиля берсерк Ульв[4]. Аномально высокий рост мог вызвать у северных германцев подозрения в оборотничестве[5]. Возможно, за зверенышей или оборотней могли в древности воспринимать детей-уродцев.

Напомним, широко распространен в фольклоре народов Восточной Европы вариант мотива «чудесные дети» (СУС 707)[6], в котором мать вместе с одним из детей заключают в бочку и бросают в море. На описанный сюжет опирается реконструкция Л. С. Клейна. По его мнению, женщину, родившую уродца, в древности считали любовницей Перуна и приносили в жертву богу посредством утопления вместе с ребенком[7] Смерть женщины во время родов и рождение мертвого ребенка также могли восприниматься как отправление их к громовержцу. Смешение легенды о рождении Диониса и мотива 707, возможно, мы имеем в одном из древнегреческих сказаний. Так, жители Брасии, «в противоположность всем другим эллинам», рассказывают, что «Семела, родившая сына от Зевса и уличенная Кадмом (ее отцом. — *Д. П.*), была заключена в бочку вместе с Дионисом»[8]. Бочка оказалась в море, но ее выбросило на берег, где Вакх и был воспитан, а место это с тех пор зовется Брасии (букв. «выбрасываю»)[9]. Интересно, что в более близких к традиционному сюжету 707 греческих мифах детей выкидывают в воду в сундуке или ящике[10], так что распространенный в сказках Восточной Европы элемент сюжета 707 был знаком и древним грекам.

---

[1] Сербские народные песни и сказки... С. 179, 248–249; Песни южных славян. С. 79–85.

[2] Древние российские стихотворения... С. 9–16.

[3] Сага об Эгиле. С. 125, 166; The Saga of King Gautrek. P 1–34; Сага о Стурлауге Трудолюбивом Ингольвссоне. С. 149.

[4] Сага об Эгиле. С. 23.

[5] Там же. С. 168.

[6] Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. С. 177

[7] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 271.

[8] *Павсаний.* Описание Эллады. Кн. I–IV С. 238.

[9] Там же.

[10] Там же. Кн. V–X. С. 346; *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. С. 84.

Имеют отдаленные сходства с наиболее архаичными вариантами сюжета 707 мифы о «первом Дионисе» — Загрее. Ревнивая Гера подговаривает титанов убить ребенка. Титаны борются с Дионисом, в результате чего сын Зевса последовательно превращается в Кронида, Крона, младенца, юношу, льва, коня, «*чешуйчаторогого*» *змея*[1], тигра, быка[2] Также божеству уродуют лицо[3]. Титанам удается разорвать на части Загрея в образе быка. Убийцы съедают божество (согласно некоторым вариантам мифа, помимо титанов в трапезе участвует ничего не подозревающий Зевс), но нетронутым остается сердце Диониса. Затем происходит вторичное зачатие убитого бога от Персефоны (или Семелы). Согласно одной из версий, Зевс зачал нового Диониса от Семелы, дав ей испробовать напиток, сделанный из растертого сердца Загрея[4] (или, как иной вариант, зашив сердце в свое бедро[5]).

Загрей, как и дети архаичных вариантов мотива 707, неистребим и обладает оборотническими способностями. Как и в этих архаичных вариантах, Диониса возрождает родитель из сохранившейся части тела животного, в которое последний раз превратился персонаж (у восточных славян: мать, съедая вареные кишки сыновей в облике баранов[6], собирая все кости и пр.[7]; в сказке цыган Ирландии дочь возрождает мать, принявшую образ свинки, из кусочка ее печени[8]). И там, и здесь присутствует мотив съедания[9]. И все же миф о Дионисе-Загрее невозможно свести к сказочному мотиву 707, так как слишком разные сюжетные линии обоих нарративов. Однако в контексте всего вышеописанного совпадения двух повествований кажутся не столь случайными. Кроме того, убийство Загрея, как и убийство

[1] В литературе нередко интерпретируют это существо как дракона. В то же время, в источнике эта не совсем обычная змея извивается «в кольцах».

[2] *Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса. С. 69–70.

[3] *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. С. 170.

[4] *Гигин.* Мифы. С. 201.

[5] *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. С. 171.

[6] Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 2. С. 307

[7] *Яворский Ю. А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Вып. 1. С. 168.

[8] См.: *Хэмлет Т. Ю.* Сюжет волшебной сказки «чудесные дети» [сус 707: atu 707]... С. 133.

[9] *Яворский Ю. А.* Памятники галицко-русской народной словесности. Вып. 1. С. 168; Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 2. С. 307.

«чудесных детей», иногда интерпретируется исследователями как жертвоприношение[1].

С тем, что отцом детей из сказок СУС 707 являлся первоначально бог, согласно большинство исследователей. На это указывают как косвенные свидетельства (отсутствие отца при рождении, например), так и прямые указания (богом является отец «чудесного ребенка» в тофаларской сказке[2]). Были даже предприняты попытки сопоставить отца детей с конкретным восточнославянским божеством. Л. С. Клейн, объявив Перуна отцом «чудесных детей», отмечал, что обычно в сказке рождаются 9 детей (число Перуна). В некоторых сказках есть упоминания о грозе. Кроме того, мать детей воспринималась как ведьма (а ведьмы, по его мнению, связаны с Перуном)[3] Т. В. Зуева обнаружила, что чудесная формула красоты детей в сказке «устойчиво связана с Егорием Храбрым... который в народной традиции слился с языческим Дажьбогом»[4]. Однако св. Георгий, как мы уже видели, мог вместе с Ильей Пророком и змеем бороться с халами[5], т. е. выполнять функции громовержца. В этом образе св. Георгий был повелителем грозы и грома[6].

Боги-громовики довольно часто ведут распутный образ жизни. В гимнах Ригведы близкому Перуну Парджанье посвящены следующие строки:

Парджанья — (тот,) кто создает
Зародыш (жизни) у растений,
Коров, скаковых коней, женщин[7]

---

[1] *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. С. 174; *Зуева Т. В.* Древнеславянская версия сказки «Чудесные дети»: «Перевоплощения светоносных близнецов» //Русская речь. 2000. № 2. С. 103; *Хэмлет Т. Ю.* Сюжет волшебной сказки... С. 55.

[2] Образцы народной литературы тюркских племен... Ч. 9. Перевод. С. 645–648.

[3] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 259–260.

[4] *Зуева Т. В.* Древнеславянская версия сказки «Чудесные дети». С. 95.

[5] *Велецкая Н. Н.* О генезисе древнерусских «змеевиков». С. 207.

[6] *Толстой Н. И.* Георгий //Сл. Др. Т. 1. С. 498.

[7] Ригведа. Мандалы V–VIII. С. 270.

В хеттской мифологии отсутствие на своем месте разгневанного бога бури[1] привело к тому, что люди и скот утратили способность к деторождению[2]. В другом мифе это божество женится на смертной девушке из бедной семьи[3]. Похищал земных женщин в свое небесное царство Пурьгине-паз — хромой громовержец мордовской мифологии[4]. Как пишет А. М. Шаронов, Пурьгине-паз мордовского эпоса — «самый ярко выраженный жених-ловелас»[5]. Сказания о Пурьгине-пазе носят черты влияния балтской и славянской культур[6]. Возможно, некоторые мордовские мифы связаны с контактами предков мордвы с именьковцами[7], поэтому неудивительно, что большинство случаев божественного коитуса славяне могли относить к действию Перуна.

Обычай топить уродцев знаком еще летописям: согласно ПВЛ, в 1064 г. рыболовы случайно выловили уродца (ребенка со срамными удами на лице)[8]. Испуганные ловцы ввергли ребенка обратно в воду

[1] Миф в том виде, в котором он изложен, сохранился не полностью. «Начало рассказа, где описывается гнев божества... сильно повреждено... В другой версии мифа о боге бури говорится, что бог "разгневался на (царицу) Асмуникаль"» (*Гютербок Г. Г.* Хеттская мифология / Пер. с англ. И. М. Дунаевской // Мифологии Древнего мира / Отв. ред. В. А. Якобсон. Предисл. И. М. Дьяконова. М., 1977. С. 165).

[2] Там же. С. 165–166.

[3] Там же. С. 172.

[4] *Мельников П. И.* Очерки мордвы. С. 52; *Юрченкова Н. Г.* Мифология в культурном сознании мордовского этноса. Саранск, 2002. С. 37; *Шаронов А. М.* Мордовский героический эпос... С. 121–154; *Рогачев В. И.* Свадьба мордвы Поволжья: обряд и фольклор (историко-этнографические, региональные, языковые аспекты): дисс. ... д-ра филол. наук: 10.01.09. Казань, 2004. С. 52; *Вирясова Н. Н.* Образ бога грома в мордовской мифологии // Вестн. Чувашского ун-та. 2007. № 4. С. 248–252; *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 310–315: Пурьгине-Паз // Мифологический словарь. С. 447. Во время похищения этот бог мог вызывать даже пожар в доме. Иногда мордовские боги являлись земным женщинам в зверином образе (*Мельников П. И.* Очерки мордвы. С. 52; *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 310–315).

[5] *Шаронов А. М.* Мордовский героический эпос... С. 147.

[6] *Юрченкова Н. Г.* Мифология в культурном сознании мордовского этноса. С. 36.

[7] *Петрухин В. Я.* «Русь и вси языци». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. М., 2011. С. 21–26.

[8] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164.

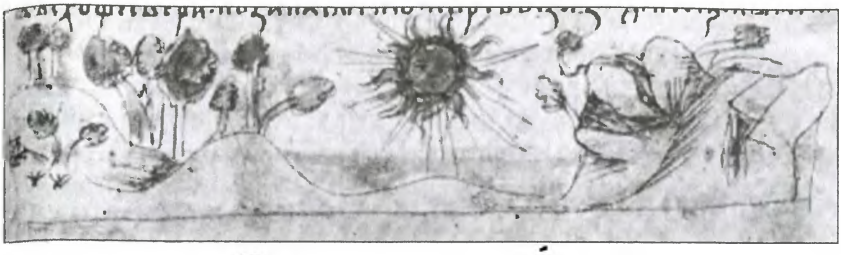


Рис. 12. Комета 1064 г. Кровавые лучи. Миниатюра Радзивиловской летописи

Примечательно, что до этого в летописи была описана комета, испускавшая кровавые лучи (красный свет кометы мог также ассоциироваться с огнем, см. рис. 12).

В этом контексте интересны варианты чувашских мифов, в которых огненные (призрачные) змеи образуются: от младенцев, тайно брошенных женщинами «в овраги, колодцы и т. д.»[1] (наиболее распространенное поверье); от душ детей, не похороненных в традиционной форме; от людей, умерших неестественной смертью; от преждевременных выкидышей; от животных[2]. В этом комплексе верований призрачные змеи занимают нишу славянских потерчат, «чудесных детей» и русалок, что также может указывать на связь с культом громовержца[3].

В заключение хотелось бы проанализировать еще одно свидетельство, которое, возможно, указывает на связь грозы и падения метеоритов в представлениях средневекового населения Восточной Европы. Речь идет об одном сообщении позднего «Жития Прокопия Устюжского». Житие описывает «необычное чюдо», которое будто бы произошло во второй половине XIII в. На Устюг внезапно находит облако и становится темно, как ночью. Со всех четырех сторон поползли тучи и беспрестанно стали сверкать молнии. От грома тряслась земля. Затем пошли огненные тучи, а от грозы и «огненного грому» воцарился сильный зной[4]. В испуге жители начинают усиленно молиться. В ито-

[1] *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 471.

[2] *Ендеров В. А.* О некоторых демонологических образах в чувашском фольклоре... С. 138–144.

[3] См.: *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 266. Немаловажно, что, по мнению некоторых исследователей, чувашский рогатый бог Тура напоминает индоевропейского громовержца (*Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 387).

[4] Житие преп. Прокопия Устюжского. С. ќе–ќs.

ге, огненные облака расходятся и идут в пустынные области, где из огненных туч падают камни, вредя лесам[1]

Надо сказать, что данное сообщение было бы сложно сопоставить с падением метеоритов, если бы не долго сохранявшаяся народная традиция. В свое время Императорской Академией наук на место описанного явления даже была отправлена научная экспедиция, которая в 1908 г. подтвердила народные легенды о лесном пожаре и повреждениях[2]. Жители Устюга в день св. Прокопия устраивали крестные ходы к месту падения камней[3], а эти камни бережно хранили[4]. Их вывозили в соседние города (Вологду и Владимир), чтобы использовать в строительстве соборов[5]

Если сравнивать описанное сообщение с народным восприятием метеоритов, то следует отметить, что огненные облака (как и искрящийся шар — змея в южнославянской и чувашской традициях) вызывают зной и сопровождаются грозами. Однако, вероятнее всего, сходства здесь связаны с универсальными представлениями о природе огня. В самом житии облако воспринимается как знамение, напоминающее, каким образом были уничтожены Содом и Гоморра (до подобной интерпретации, правда, представления о событии должны были как-то сохраниться в народной памяти)[6] Тем не менее, это сообщение подводит нас к проблеме почитания в народе метеоритов, а вернее, необычных камней вообще[7]

Это явление было изучено еще Д. О. Святским. Он отмечал, что перед метеоритами пели молебны, их размещали в храмах, верили в их лечебную силу[8]. При этом, иногда Церковь устанавливала культ камней без привязки к какому-либо святому[9]. Д. О. Святский приводит примеры поклонения метеоритам в разных регионах земного шара[10]

---

[1] Житие преп. Прокопия Устюжского. С. лѣа.

[2] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 406–407.

[3] Там же. С. 244.

[4] Там же. С. 244–245.

[5] Там же. С. 245.

[6] Житие преп. Прокопия Устюжскоаго. С. лѣв

[7] Многие камни, почитаемые как упавшие с неба, при проверке оказываются обычными булыжниками.

[8] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 416–419.

[9] Там же. С. 418.

[10] Там же. С. 419.

Однако нас в большей мере интересует тот факт, что камень в древности был одним из атрибутов громовержца. Боги грозы владели каменным оружием (а иногда и просто камнями). Имя Зевса Катайбата[1] («Тот, кто спускается») было начертано на некоторых камнях в Древней Греции[2]. Согласно литовским поверьям, вражда между Перкунасом и Вальнясом началась после того, как последний похитил камень из груды камней громовержца, чтобы заложить «в основание своего дома»[3] Каменные столы стояли в местах, посвященных Перуну, у южных славян[4]. Кроме того, сохранившиеся кусочки метеорита могли напоминать некоторые формы фульгуритов[5] и восприниматься как громовые стрелы[6]. Падение камней с неба может приписываться действию бога грозы и грома в неиндоевропейских культурах. Например, у бурят Южной Сибири бог «выбирает будущего шамана, поражая его молнией или сообщая ему свою волю посредством камня, упавшего с неба»[7]

Таким образом, обнаруживая на месте падения метеорита необычные камни, древнее население могло воспринимать это как свидетельство существования громовержца. Такие наблюдения в народной культуре возможны[8], правда, отнюдь не обязательны. Немаловажно, что в южнославянских представлениях змеи гонят халу стрелами[9] и камнями[10]

Конечно, все реконструированные выше представления могли находить полный отклик лишь в языческой среде. Однако традиция видеть в следе от метеорита змея, вероятно, была настолько распространена, что казалась истинной и для древнерусских христиан. Пытались ли последние как-то осмыслить природу явления, сказать сложно.

---

[1] Ему молились, чтобы молния не попала в дом.

[2] *Нильссон М.* Греческая народная религия... С. 92.

[3] Цветок папоротника... С. 60.

[4] *Чаусидис Н.* Митските слики на јужните словени. С. 431.

[5] Окаменелость, оставшаяся от удара молнии.

[6] *Толстой Н. И.* Громовая стрела//Сл. Др. Т. 1. С. 561; *Левкиевская Е. Е., Толстая С. М.* Камень//Сл. Др. Т. 2. С. 452; *Белова О. В., Узнёва Е. С.* Огонь//Сл. Др. Т. 3. С. 513.

[7] *Элиаде М.* Шаманизм и архаические техники экстаза. С. 56.

[8] См. турецкое название метеорита: «göktaš — "небесный камень"» (*Мусаев К. М.* Представления о небе, небесных телах и явлениях. С. 351).

[9] *Георгиева И.* Българска народна митология. С. 84.

[10] *Левкиевская Е. Е., Толстая С. М.* Камень. С. 452.

§ 5. Кометы и звездопады в древнерусской традиции

Проблема восприятия комет и звездопадов древнерусским населением нечасто привлекала внимание исследователей. Одним из первых на восприятие комет древнерусскими летописцами обратил внимание Н. Сенаторский. Кометы, по его мнению, согласно представлениям древнерусских христиан, предрекали бедствия политического или общественного характера, как, например, войны, нашествия врагов, смерть князя и пр[1] Особый акцент в своей работе Н. Сенаторский сделал на изучение связи появления кометы со смертью князя. Эти представления он сопоставил с народными верованиями, что падение звезды предрекает смерть человека[2]. В «падающих звездах» древнерусское суеверное население, по мысли Н. Сенаторского, видело знамение кончины века или смерти великих князей[3], правда, серьезных аргументов в пользу этого вывода исследователь не привел. Как знамение «кончины мира» Н. Сенаторский воспринял сообщение Лаврентьевской летописи под 1202 г., отражающее реакцию населения на звездопад: «мнѣти видещим я, яко кончину»[4]. Для доказательства того, что падение звезды воспринималось как знак смерти князя, исследователь привел один пример из XVI в. Представляет интерес осуществленное им сопоставление западных и восточнославянских представлений о метеоритах[5].

Д. О. Святский обратил внимание на то, что представления о кометах в летописи восходят к аналогичным описаниям в византийских хрониках, в частности, в «Хронике» Амартола[6]. По мнению А. В. Лаушкина, древнерусские летописцы связывали кометы «преимущественно с возможным возникновением внутренних или внешних войн»[7]

---

[1] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 58.

[2] Там же. С. 60.

[3] Там же. С. 66.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 419. Сходным образом интерпретировал знамение 1202 г А. В. Лаушкин (Стихийные бедствия... С. 54–55).

[5] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 68.

[6] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 369.

[7] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 49.

Действительно, кометы из-за своей особой формы нередко ассоциировались с войной и кровопролитием. Еще Д. О. Святский указал на часто встречающееся в хрониках сравнение кометы с оружием[1] Однако справедливости ради стоит сказать, что это сравнение характерно, скорее, для византийской традиции. Единственное сравнение кометы с копьем в древнерусской литературе встречается в записи под 912 г. Это первое упоминание о комете в русских летописях, как отметил еще Д. О. Святский, было скопировано из «Хроники» Амартола[2], и это была комета Галлея, которую византийцы воспринимали либо как копье, либо как меч[3] В греческой традиции вообще уделялось особое внимание самой форме комет, которая напоминала оружие и потому «предрекала» кровопролитие.

Древнерусский книжник, напротив, обеспокоен описанием лучей, исходящих от «падающей звезды». Уже в самом первом оригинальном наблюдении прослеживается эта тенденция: «бысть знаменье на западѣ, звѣзда превелика, лучѣ имущи акы кровавы, въсходящи с вечера по заходѣ солнечнѣмь, и пребысть за 7 днии»[4]. Миниатюра № 217 Радзивиловской летописи как бы подчеркивает особое внимание кровавым лучам, которые, по мнению книжника, предрекали усобицы и нашествия «поганых»[5] Сама комета изображена в виде огромного солнцеподобного круга с нарисованным лицом, отбрасывающим большие, достающие до земли лучи (см. рис. 12). При этом изображены два типа лучей: одни имеют форму волнообразных раскрашенных язычков, другие лучи — длинные, прямые и нераскрашенные. Примерно такие же лучи можно встретить в миниатюре № 295 (см. рис. 13). Они исходят от луны и идут в разные стороны, по направлению нашествия саранчи[6], хотя о светиле в тексте, сопровождающем миниатюру не сообщается.

---

[1] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 404.

[2] Там же. С. 369.

[3] Напр., о мечеобразном виде этой кометы свидетельствует Продолжатель Феофана: «В это время появилась комета с запада... Назвали ее мечевой и говорили, что предрекает она пролитие крови в городе» (*Продолжатель Феофана.* Жизнеописания византийских царей. С. 236).

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164.

[5] РЛ. Л. 95.

[6] Там же. Л. 132.

Под 1105 г. Ипатьевская летопись зафиксировала звезду с хвостом на западе, после чего сообщается о нападении половецкого хана Боняка на Зарубь[1]. Под 1145 г. в той же летописи описана комета, также явившаяся с запада и испускавшая лучи: «явися звѣзда привелика на западѣ испоущающи луча» (далее текст пропущен)[2]. На лучах и особом свечении (по сравнению с другими звездами) делает акцент автор сообщения Лаврентьевской летописи под 1223 г.: «Явися звѣзда на западѣ, и бѣ от нея луча не в зракъ человекмъ, но яко к полуденью по двѣ въсходящи с вечера по заходѣ слнечнѣмь. И бѣ величьством паче инѣх звѣздъ. И пребысть тако 7 дни и по 7 дни явився луча та от нея ко встоку пребысть»[3]

Необычайно информативное сообщение находим мы под 1266 г в Ипатьевской летописи: «Явися звѣзда на востоцѣ хвостатая, образомъ страшнымъ, испущающе от себе лучѣ велики, си же звѣзда[4] нарѣчаеться власатая. От видѣния же сея звѣзды страхъ обья вся человекы и ужасть»[5]. Уникальность сообщения состоит в том, что как в самом описании кометы, так и в ее трактовке встречаются народные варианты интерпретации, над которыми книжник как бы иронизирует: «Хитрѣчи же смотрѣвше тако рекоша: "Оже мятежь великъ будеть в земли". Но Богъ спасеть своею волею, и не бысть ничто же»[6] Что касается самого описания кометы, то она была названа «волосатой»: «нарѣчаеться власатая». «Волосатыми» звездами — «волосожарами», «волосынями» — называли восточные славяне яркие звезды из созвездия Плеяд[7] Некоторые исследователи считают «волосожары» звездами Волоса. В то же время, сохранившееся в русской литературе название Плеяд («власожельць»[8]), находящееся в зависимости от церковнославянского языка, позволяет нам в ином русле раскрыть этимологию слова[9]. Лучи, которые испускали звезды, вероятно, воспри-

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 257

[2] Возможно, что пропущено описание этих лучей. См.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 317

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 447

[4] В рукописи после слова «звѣзда» написано и зачеркнуто «**не**».

[5] ПСРЛ Т. 2. Стб. 863.

[6] Там же.

[7] *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 310–311.

[8] *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. В 3 т Т. 3. М., 2003. С. 270.

[9] Ср.: ВЛАСЫ (церк.-слав., рус. устар.), ВОЛОССЯ (укр.), ВОЛОСЫ (рус.). Этимологию термина «волосожары» к слову «волосы» возводят и некоторые

Рис. 13. Нашествие саранчи на северные («полуночные») страны в 1095 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

нимались как волосы, особенно если звезда была яркой и большой[1] (впрочем, «волосатыми» кометы называли не только на Руси[2]).

Большинство сообщений летописцев о кометах фиксирует свое внимание на местоположении звезды (что соответствует традиции византийских хроник[3]) и ее лучах. Вероятно, по этим внешним при-

---

лингвисты (см., напр.: *Ковалев Г Ф.* Народная астрономия в говорах русского и украинского пограничья (Воронежская область) // Вестн. Воронежского гос. ун-та. Серия гуманитарные науки. 2002. № 2. С. 43; *Белова О. В.* Плеяды // Сл. Др. Т. 4. С. 72).

[1] Особо следует подчеркнуть, что в славянском фольклоре кометы и метеориты воспринимались как звезды (*Плотникова А. А.* Звезды // Сл. Др. Т. 2. С. 290–291).

[2] Греч. κομήτης (комета) буквально означает «носящий длинные волосы» (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 2. С. 302).

[3] На обращенности лучей кометы на восток акцентирует внимание Продолжатель Феофана: «...а во время родов явилась на небе комета, лучи на восток испускавшая, сиявшая сорок дней и ночей» (*Продолжатель Феофана.* Жизнеописания византийских царей. С. 230). На лучи обращает свое внимание и Лев Диакон (*Лев Диакон.* История. С. 87, 90–91).

знакам, т. е. местоположению самой кометы, свету и направлению лучей, книжники пытались определить значение знамения[1]. Возможно, уже тогда существовало представление о пагубном влиянии лучей некоторых небесных объектов. В фольклорных верованиях «свет месяца, зари и звезд оказывал магическое воздействие на происходящие события на земле»[2]. У древних тюрок, например, существовало следующее благопожелание в дорогу: «Да светит тебе луна справа и звезда слева»[3] У славян, напротив, повсеместно было распространено поверье об особой опасности лунного света[4]. Представления о комете как злом предзнаменовании широко представлены в народных культурах не только славянских народов, но и, в частности, тюркских[5]

* * *

В отличие от комет и метеоритов, звездопады, скорее всего, были гораздо более редким явлением для Восточно-Европейской равнины. Звездопад имел свой разработанный образ в Библии. Падающие с небес звезды возникают в апокалипсических пророчествах (*Мф.* 24, 29; *Мк.* 13, 25). Символом конца мира является звезда Полынь, обращающая в горечь земные воды (*Откр.* 8, 11). Собственно, помрачение звезд является признаком конца света еще в ветхозаветных пророчествах (*Иоил.* 2:10). Вера в то, что перед концом света «попадают звезды, померкнув», знакома и мусульманам (Коран 81:2).

Идея о том, что звездопад может предрекать конец света, в русских летописях впервые встречается в виде цитаты из Амартола: «при Костянтинѣ иконоборци... теченье звѣздное бысть на небѣ, отторваху бо ся на землю, яко видящим мнѣти кончину»[6]. Вновь этот образ возникает в сообщении под 1202 г.: «и видѣши же нѣции течение здѣздное

[1] Значения знамения в виде кометы по ее форме и местоположению на небе можно встретить в сербских Громовниках (см.: *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 24–25).

[2] *Щеглов А.* Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М.; Иерусалим, 1999. С. 50. См. также: *Плотникова А. А.* Звезды. С. 293.

[3] Цит. по: *Мусаев К. М.* Представления о небе, небесных телах и явлениях //Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков... С. 339.

[4] *Белова О. В., Толстая С. М.* Луна. С. 145–146.

[5] *Мусаев К. М.* Представления о небе, небесных телах и явлениях. С. 351.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 165.

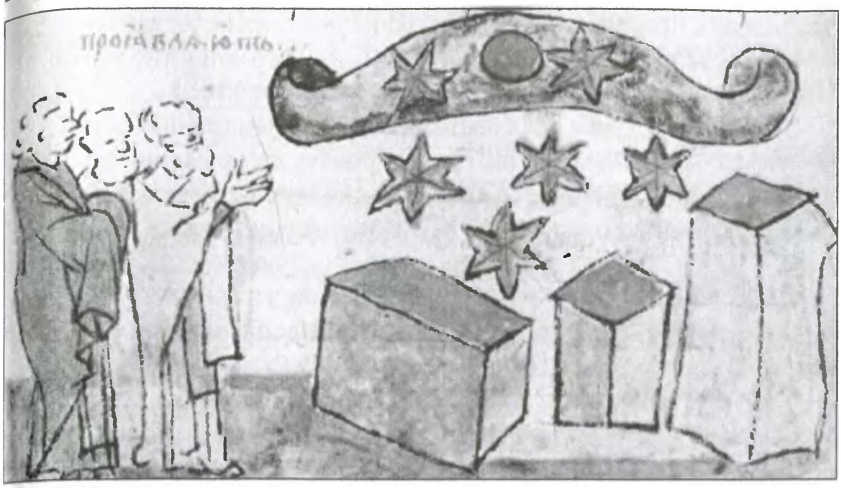


Рис. 14. Лунное затмение и звездопад (метеоритный дождь) 1202 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

бысть на небеси, оторгаху бось звѣзды на землю. Мнѣти видящим я, яко кончину»[1]. Как уже говорилось выше, еще Н. Сенаторский посчитал это сообщение апокалиптическим[2]. А. В. Лаушкин отметил, что для описания звездопада Леониды книжник использовал сообщение из ПВЛ (и Хронографа), «однако это заимствование, — по словам исследователя, — отнюдь не означает, что перед нами лишь литературное клише, механически перенесенное летописцем из одной части летописи в другую»[3]. Исследователь вообще склонен видеть в знамениях начала XIII в. эсхатологический смысл, который будто бы отсутствовал в ранних предзнаменованиях[4]. По мнению А. В. Лаушкина, очевидцем звездного дождя был и миниатюрист Радзивиловской летописи (см. рис. 14). Он, по мысли ученого, «очень остро почувствовал... апокалиптический оттенок произошедшего и даже... значительно подчеркнул его»[5]. Небо, изображенное на миниатюре, по мнению А. В. Лаушкина, имеет форму сворачивающегося свитка и находит

[1] Там же. Стб. 419.

[2] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 66.

[3] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 55.

[4] Там же. С. 54.

[5] Там же. С. 55.

параллели с пророчеством Исаии: «И истлеет все небесное воинство; и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет[1]» (*Ис.* 34:4).

Однако на рисунке не обязательно изображен именно свиток[2]. Во всяком случае, даже если интерпретировать изображение как иллюстрацию к пророчеству, это не может свидетельствовать о всплеске эсхатологических ожиданий в XIII в., о котором говорит А. В. Лаушкин[3]. Ведь конец света христиане должны ожидать всегда, и миниатюрист мог, таким образом, изобразить знамение в назидание читателям. Зато в описании звездного дождя летописец опять акцентирует внимание на свете лучей: «Потече небо все, и бысть черно. По земли же и по хоромом снѣгъ мнѣтиж всѣм человекомъ зряче: аки кровь прольяна на снегу»[4]. Это сближает описание метеоритного потока в летописи с описанием кометы. Сближение звездопадов, метеоритов и комет вообще свойственно для многих народов Восточной Европы, ведь за звезды могли приниматься любые святящиеся объекты в небе, кроме луны и солнца[5].

Если для авраамических религий характерно сопоставление звездопада с концом мира, то в народной культуре это явление может восприниматься по-разному. Средневековые источники почти не сохранили традиционных интерпретаций. Звездопад, правда, является предвестником конца света и в северогерманских преданиях о Рагнароке[6] и саамских эсхатологических мифах[7]. Однако насколько подобные представления были популярны до распространения на севере Европы христианства, мы судить не имеем возможности.

---

[1] В церковнославянском переводе: «и вся звѣзды спадутъ».

[2] РЛ. Л. 238 об.

[3] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 54.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 419.

[5] *Плотникова А. А.* Звезды. С. 290–291; *Мусаев К. М.* Представления о небе, небесных телах и явлениях. С. 340–341, 351.

[6] Старшая Эдда. С. 189; Младшая Эдда. С. 52.

[7] *Хазурин Н.* Русские лопари... С. 148–149. См. также об этом выше: Ч. 3, гл. 1, § 3 наст. изд.

Глава 2
Оптические явления

Различные световые эффекты на небе способны «рисовать» причудливые узоры. Издавна человеческая фантазия усматривала в подобной «игре света» образы, близкие к тем, что люди встречают в своей повседневной жизни. Кроме того, свет принимал формы (см. рис. 15), порою сильно напоминавшие религиозные символы и знаки[1] Это давало богатую почву для объяснения сакрального смысла дифракционных явлений и полярных сияний как со стороны язычников, так и со стороны адептов авраамических религий.

§ 1 Огненные и световые столпы в древнерусской летописной и житийной литературе

Современный человек вспоминает о значении огня лишь вдали от цивилизации, когда походный костер вновь становится центром сосредоточения коллектива. Связь огня с солнечным светом, потусторонними силами, природой богов и человеческой души для нашего сознания неуловима, но она была естественна для народов древней и средневековой Евразии[2]. Огонь — основное орудие жертвоприношений, важнейший элемент религиозных обрядов — являлся одним из главных медиаторов системы «преисподняя — земля — небо». Он мыслился как вещество не только материального мира, но как своеобразный подарок богов или добрых существ, вырвавших этот дар у жестоких божеств. В одной из латышских сказок огонь — это несчастная любовь дочери солнца к сыну Перкона, которая живет среди людей из-за гнева немилостивого громовержца[3]. Схожим было представление финно-угорских народов, которые ассоциировали огонь с девушкой

[1] ПСРЛ.Т. 1. Стб. 280.

[2] *Иванов В. В.* Огонь, Солнце и Свет в языках и культурах древней и средневековой Евразии//Иеротопия огня и света/Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2013. С. 20–36.

[3] Латышские сказки. С. 66–67.

или женщиной[1]. В мифологии обских угров «огненная женщина» Най-Эква признается дочерью родоначальника богов и создателя мира Корс-Торума[2].

С формированием монотеистических культов огонь сохранил свой особый сакральный статус. Поклонение солнечному свету и огню стало основой религии зороастризма, в которой огонь в конце мира очищает мир. Схожими функциями обладает пламя в Библии. Как замечает А. Д. Охоцимский, огонь в Библии — образ самоуничтожения греха[3] Он зарождается от соприкосновения света с грехом, сжигая грешников, но он благодатен для праведников[4]. Кроме того, в христианстве и иудаизме огонь является символом Божественной теофании. В виде горящего куста Господь явился Моисею. В виде огненного столпа по ночам Бог вел древних евреев по пустыне. В образе огненного столпа как бы соединились два традиционных медиатора — огонь и столбовая конструкция.

Огненный столп — важный символ богоизбранности. Он свидетельствует в пользу истинности иудаизма в сочинении Кузари[5]. В апокрифе «Лествица Иакова», напротив, лестница, приснившаяся Иакову (которая в православной культуре сопоставлялась с огненным столпом) символизирует приятие Богом христиан и отвержение иудеев[6]

Огненная и световая символика в монотеизме все больше обращает на себя внимание современных исследователей. Примером тому может служить изданная в 2013 г. (при поддержке МГУ и Научного центра восточнохристианской культуры) книга «Иеротопия огня и света». Как отмечает ее редактор-составитель А. М. Лидов, это первый в мире сборник статей, посвященный «проблематике огня и света как важнейших средств в создании сакральных пространств»[7] Тем не менее, такой важный в православии символ, как огненный столп, был

[1] *Holmberg U.* The Mythology of All Races in Thirteen Volumes / Ed. C. J. Arnott. Vol. IV: Finno-ugric, Siberian. Boston, 1927. P. 235.

[2] *Хелимский Е. А.* Най-Эква // МНМ. Т. 2. С. 196.

[3] *Охоцимский А. Д.* Образ-парадигма Божественного Огня в Библии и в христианской традиции // Иеротопия огня и света. С. 52.

[4] Там же. С. 54.

[5] *Рабби Иегуда Галеви.* Кузари. С. 55.

[6] ПТ. С. 203–204.

[7] *Лидов А. М.* Драматургия Огня и Света как вид иеротопического творчества // Иеротопия огня и света. С. 8.

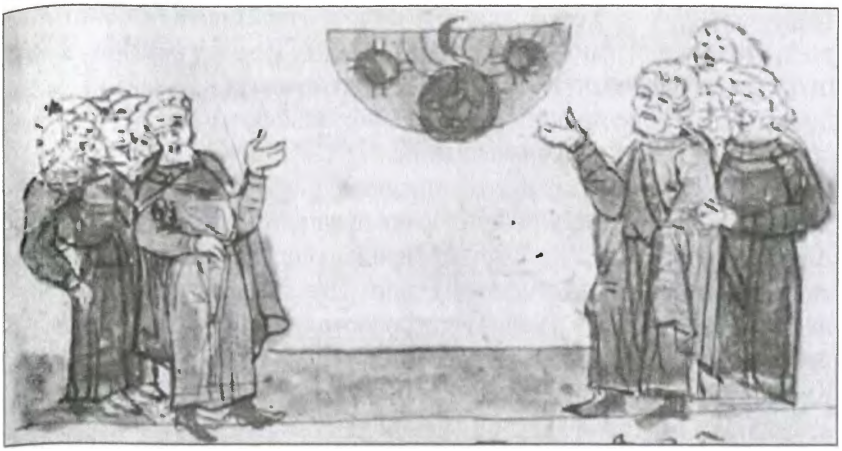


Рис. 15. Знамение 1104 г. Гало в форме кругов и креста. Миниатюра Радзивиловской летописи

почти обойден вниманием. Данному символу в сборнике была посвящена разве что статья Э. Бакаловой, которая сконцентрировала внимание на иконографической традиции изображения «огненных столпов» в византийской и поздней балканской культурах[1].

Явление огненного столпа (как правило, праведнику) — важный сюжет в религиозном искусстве православных народов. С появлением первых древнерусских письменных источников его символика становится отличительной чертой и древнерусской культуры. Огненные столпы особенно часто встречаются в ранней древнерусской литературе, вышедшей из келий Киево-Печерского монастыря, либо связанных с ним обителей.

ПВЛ в редакция Сильвестра[2] завершается описанием непонятного природного явления. Речь идет о сообщении 1110 г., когда над трапезной Киево-Печерского монастыря возник огненный столп: «бысть знаменье в Печерьстѣм монастырѣ въ 11 день. февраля мѣсяца: явися столпъ огненъ от земля до небеси»[3] (см. рис. 16). Трактовка чуда как явления ангела позволила летописцу провести смысловой мост между

[1] *Bakalova E.* The Pillar of Fire as a Sign of Theophany: Some Examples from Byzantine and Postbyzantine Art // Там же. P. 232–253.

[2] Согласно реконструкции А. А. Шахматова (*Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 10).

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284.

оригинальным текстом летописи и вставкой из Амартола, повествующей, что каждый народ имеет своего ангела. Поэтому неудивительно, что рассматриваемый сюжет давно обратил на себя внимание исследователей[1]. Даже предпринималась попытка объяснить его с точки зрения естественнонаучных знаний.

Н. М. Карамзин считал, что описанное в летописи явление вполне понятно для северного климата. По его предположению, над трапезной Киево-Печерского монастыря произошло северное сияние, которое летописцы приняли за огненный столп[2]. Для Д. О. Святского это было не столь очевидно, и в разных своих работах он дает различные интерпретации событию 1110 г. В одном своем труде он пишет, будто бы над Киево-Печерским монастырем в 1110 г. было видно «грозовое явление, известное в метеорологии под именем "Огней св. Эльма"»[3], а в другом утверждает, что огненный столп книжник увидел в следе, оставшемся от метеорита[4]. Географы Е. П. Борисенков и В. М. Пасецкий отметили, что аналогичное летописному явление в то же самое время было зафиксировано в Армении. Исследователи полагали, что столп явился над Киевом и Новгородом[5], однако летопись четко локализует его в районе Киево-Печерского монастыря. Армянские хроники описали нисхождение пламени в озеро Ван и связанное с ним землетрясение: «Зимою, среди ночной тьмы, разверзся небесный свод и оттуда хлынула масса пламени на озеро Ван, волны которого издали ужасный рев и бросились на берег; и вода, и земля задрожали; образовались трещины

---

[1] Изучение сюжета, связанного с этим столпом, до сих пор занимает центральное место в проблеме датировки ПВЛ. См.: *Артамонов Ю. А.* К вопросу о времени составления первой редакции Повести временных лет // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его текст. XV Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 15–17 апреля 2003 г.: Материалы конф. / Отв. ред. Е. А. Мельникова. М., 2003. С. 15–21.

[2] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 2–3. С. 267

[3] *Святский Д. О.* Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии... С. 81.

[4] *Он же.* Астрономия Древней Руси. С. 405.

[5] *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Экстремальные природные явления в русских летописях. С. 78; *Они же.* Тысячелетняя летопись необычайных природных явлений. С. 173; *Они же.* Летопись необычайных явлений природы за 2,5 тысячелетия. С. 152.

Рис. 16. Огненный столп, возникший над трапезной Киево-Печерского монастыря в 1110 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

ужасной глубины»[1]. Тем не менее, открыто утверждать, будто бы это сейсмическое явление и увидел русский летописец, Е. П. Борисенков и В. М. Пасецкий не решились. А. В. Лаушкин отнес такой вид знамений, как огненные столпы, к разряду оптических явлений[2].

В то же время, поиск природного прототипа огненного столпа 1110 г. не может иметь успеха, пока не будет выяснена текстологическая подоплека сюжета. Ведь в Киево-Печерском патерике данное чудо описано совсем по-другому: «Во время же преставления его явишася 3 столпи над трапезницею и оттуду на врьхъ церкве преидоша, о нихже речено бысть в Лѣтописци»[3]. А. А. Шахматов предположил, что сообщение патерика было переписано из основной редакции ПВЛ, в то время как описание огненного столпа — правка Сильвестра[4]. Конечно, это всего лишь гипотеза, однако наличие двух расходящихся парал-

[1] *Мушкетов И., Орлов А.* Каталог землетрясений в Российской империи // Записки Русского Географического общества. 1893. Т. 26. С. 117.

[2] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 47–48.

[3] КПП. С. 74.

[4] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916. С. XIV–XV.

лельных описаний знамения не позволяет трактовать его с натуралистических позиций.

Более продуктивным видится изучение данного явления в рамках мировоззренческих прерогатив летописца. С этой точки зрения, многие исследователи видят в огненном столпе эсхатологические мотивы (А. Ю. Карпов, Н. И. Данилевский)[1]. И даже символ исхода русских из своего «вавилонского (половецкого) плена» (В. Я. Петрухин)[2], на что наглядно указывает и сама летопись: «не столпъ водяше ихъ, но ангелъ идяше пред ними в нощи и въ дне. Тако и се явленье нѣкоторое показываше, ему же бо быти, [еже] и бысть на 2 е бо лѣто не се ли ангелъ вожь бысть на иноплеменникы и супостаты, якоже рече: "Ангелъ пред тобою предъидеть", и [пакы]: "Ангелъ твои буди с тобою"»[3] Безусловно, данное знамение должно было означать богоизбранность древнерусского народа, его особую историческую миссию: «а молнья освѣтиша всю землю, и в небеси погремѣ в час нощи; и весь миръ видѣ»[4]. В то же время, подобная трактовка не может объяснить другие упоминания огненных столпов как в летописях, так и в житийной литературе.

Семантику «житийных» огненных столпов попробовал раскрыть А. М. Ранчин[5]. Он обратил внимание на ветхозаветные корни восприятия огненного столпа как ангела[6], но, как справедливо отметил исследователь, на этом семантика огненного столпа не исчерпывается. По мнению А. М. Ранчина, огненный столп мог символизировать вознесение души к Богу (так он интерпретировал появление столпа при смерти Феодосия Печерского в его Житии)[7], Божественную энергию

[1] *Карпов А. Ю.* Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII в. //Отечественная история. 2002. № 2. С. 10; *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 241, 263.

[2] *Петрухин В. Я.* История славян и Руси в контексте библейской традиции: миф и история в Повести временных лет //ДГВЕ. 2001 г.: Историческая память и формы ее воплощения / Отв. ред. Е. А. Мельникова. М., 2003. С. 112.

[3] ПСРЛ Т. 1. С. 285.

[4] Там же. С. 284.

[5] *Ранчин А. М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разработках и комментариях. М., 2007 С. 128–134.

[6] Там же. С. 129.

[7] Там же.

и защиту[1], жертву Богу[2], Святого Духа[3]. А. М. Ранчин справедливо отметил, что явление столпа по своей семантике схоже с другими знамениями, прославляющими князей: чудесным зажиганием свечи, явлением огня вообще, свечением, явлением голубя. Чаще всего огненные столпы, по его мнению, являются над князьями-страстотерпцами[4]. Исследователь находит некоторые параллели между прославлением князей-страстотерпцев в Древней Руси и в средневековой Западной Европе, особенно в англо-саксонской и норвежской житийных традициях[5] Явление огненных столпов над церквями он сопоставляет с идеей не только о князе, но и человеке вообще, как «малом храме» в христианстве[6].

А. Г. Мельник указал на связь символики огненного столпа со свечой[7] Он заметил, что в житии XVI–XVII вв. Паисий Угличский сравнивается с огненным столпом[8].

Раскрывая семантику огненного столпа в древнерусской литературе, исследователи обычно анализируют христианские представления об огне в целом. Но этот анализ не может дать ответ на вопрос, почему явление огненных столпов оказалось столь распространенным в русской литературе: в житиях, летописях, миниатюрах. Вероятнее всего, на Русь пришел уже готовый образ, который находит параллели не столько в западной литературе, сколько в житийной и летописной византийской традиции. И действительно, образ огненного столпа был популярен именно в империи ромеев. Так, в византийских хрониках огненные столпы могут возникать как при цитировании Библии и Св. Предания[9], так и в виде вполне самостоятельных символов. Согласно сообщению Льва Диакона, греки восприняли явление в небе огненных столбов как недоброе знамение: «...также напугавшие всех огненные столбы, которые показались затем поздней ночью в северной части

[1] Там же. С. 130–131.
[2] Там же. С. 131.
[3] Там же. С. 133.
[4] Там же. С. 131.
[5] Там же. С. 130.
[6] Там же. С. 133.
[7] *Мельник А. Г.* Огонь в практиках почитания русских святых в X–XVII вв. // Иеротопия огня и света. С. 382–383.
[8] Там же. С. 388.
[9] См., напр.: Хроника Амартола. С. 151–152.

неба; ведь они знаменовали взятие тавроскифами Херсона и завоевание мисянами Веррии»[1]

Особенно разработан образ огненного столпа в византийской житийной литературе. Огненный столп указывает Савве Освященному на место имеющей «образ Божий» церкви и пещеры[2]. Огненный столп был низведен Евфимием Новым во время литургии[3]. Согласно преданию, огненный столп сопровождал икону Иверской Богоматери во время ее путешествия по морю[4]. Наконец, огненный столп является над спящим епископом в Синайском патерике: «видѣ Ефремии съпяща епискупа того, и от него до небесе столъпъ стоящь огньнъ надъ нимь»[5] (ср. с явлением лествицы во сне Иакову: *Быт.* 28, 12–17).

В древнерусской литературе описание огненных столпов имело свои особенности. Воспринимались они исключительно как положительные символы. Так, огненный столп предвещает будущую победу над половцами[6], указывает св. Феодосию на место строительства новой церкви[7], помогает отыскать тела свв. князей-страстотерпцев Бориса и Глеба[8] и вообще обозначает особую святость, богоизбранность. В то же время, при описании зловещих предзнаменований 1230 г. в Киеве книжник не называет «огненными столпами» ни разноцветные столпы, ни спускающийся с неба в воду огонь с небес[9]. Из этого можно сделать вывод, что навеянное «Откровением» Иоанна Богослова представление об огненных столпах как зловещих предвестниках конца мира обошло стороной древнерусскую литературу (видимо, предвестников конца света увидели греки в трех столпах Льва Диакона[10]). Хотя, ко-

[1] *Лев Диакон.* История. С. 90–91. Альтернативные переводы отрывка см.: *Роменский А. А.* «Огненные столбы» в «Истории» Льва Диакона... С. 73–87

[2] Житие Саввы Освященного... С. 83.

[3] Афонский патерик... С. 341.

[4] *Bakalova E.* The Pillar of Fire... P. 242.

[5] Синайский патерик. С. 82.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284.

[7] Житие Феодосия Печерского. С. 416.

[8] См.: Сказание о Борисе и Глебе. С. 54; Сказание о чудесах святых страстотерпцев Христовых Романа и Давида С. 71; Чтение о святых мучениках Борисе и Глебе. С. 103; ПСРЛ. Т. 3. С. 174.

[9] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 455.

[10] *Сюзюмов М. Я., Иванов С. А.* Комментарий //*Лев Диакон.* История. С. 222. Во всяком случае, подобная интерпретация представляется наиболее

нечно же, конкретные представления об ангелах, восходящие к пророчествам, могли быть использованы книжником.

Но огненный столп — это не просто ангел. Это эквивалент огненного столпа, который по ночам вел иудеев из египетского плена[1] (*Исх.* 13, 21–22; *Неем.* 9, 19). Библейская семантика бегства из плена может также ответить на вопрос, почему именно над монастырем возникло явление: «Когда же Моисей входил в скинию, тогда спускался столп облачный и становился у входа в скинию» (*Исх.* 33, 9). Этот вещественный символ заменял храм до сооружения скинии и был символом присутствия Бога в Своем доме после строительства скинии («походной церкви»). При этом не только огненная природа, но и столпообразная форма выполняла важную функцию мировой вертикали, соединявшей небо и землю. Интересно, что при описании строительства культовых сооружений в Ветхом Завете подробно сообщается о закладке столпов (столбов) в храме: *Исх.* 26, 37; 27, 10. 12. 14. 16–17; 36, 38; *3 Цар.* 7, 15. 20–22; *2 Пар.* 4, 12–13; *Иер.* 52, 17. 20–22 и пр. Эти столпы богато украшали, они служили примером красоты (*Песн.*

обоснованной. А. А. Роменский, предложивший альтернативную трактовку, неправомерно сопоставляет свидетельство Льва Диакона с житийной традицией прославления святых через огненный столп (*Роменский А. А.* «Огненные столбы» в «Истории» Льва Диакона... С. 83–84). В то же время, явление огненных столпов во время вражеского нашествия, землетрясения (которые могли пониматься христианами как символ воскрешения мертвых) и явления кометы (падающие звезды — такой же частый символ эсхатологических пророчеств) скорее указывают на ангела Апокалипсиса, чье подробное описание следует за перечислением бесчинств язычников (*Откр.* 9, 20 – 10, 3). Эти знамения, безусловно, должны были напоминать византийцам о кончине мира и вести к покаянию. Тем более что эсхатологические мотивы звучат уже в самом начале «Истории» Льва Диакона (История. С. 7). Сравнение житийной и летописной традиций неправомерно, так как в житиях встречаются преимущественно личные, локальные чудеса и знамения. Огненный же столп — полисемантичный символ, способный олицетворять собой и низвержение огня с небес антихристом (параллелизм Моисей/антихрист), и очистительное пламя Апокалипсиса. Вот, напр., что пишет об огненном столпе Климент Александрийский: «Говорит (с евреями. — *Д. П.*) через терновый куст (те люди нуждались в знамениях и чудесах) и устрашает их огненным столпом — знаком одновременно благодати и страха: если подчинишься — свет, если нет — огонь» (*Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам... С. 53).

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284–285.

4, 4). Два столпа, Иахун и Воос, стояли у входа в храм Соломона, не выполняя опорной функции (*3 Цар.* 7, 21). Крушению Иахуна и Вооса уделяет особое внимание Амартол при описании разорения и разрушения храма Соломона: «Два больших медных столба, и медное море, и под ним 12 тельцов, и подпоры его, и всю медь, бывшую в церкви Господней, он сокрушил и унес в Вавилон»[1]. А стало быть, не только огненная сущность столпа, но и сама его форма в виде столпа олицетворяли храм. Также не следует забывать о представлении, согласно которому огненный столп и Неопалимая купина олицетворяют Богородицу[2], а именно в честь Богоматери была освящена главная церковь Киево-Печерского монастыря, прославленная столпом огненным (кроме того, Богородица персонифицировала христианскую Церковь вообще[3]).

Столп в древнерусской архитектуре являлся несущей конструкцией храма, оканчивающейся сводом (см. рис. 17). «Житие Феодосия Печерского» — памятник, который одним из первых употребил образ огненного столпа. Нестор, его автор, заимствовал символ из жития Саввы Освященного. Повествуя о том, как Бог посредством огненного столпа указал Феодосию место строительства новой церкви, сам книжник отмечает, что такое же чудо было явлено Савве[4]. Однако описание формы столпа существенно расходится в двух житиях. В «Житии Саввы», написанном Кириллом Скифопольским, фигурирует столп, «стоящь на земли, его же верхъ тищашеся въ небо»[5]. Савва воспринял его как лествицу, ведущую к Господу, которая во сне явилась Иакову (*Быт.* 28, 12–17). У Нестора пламя исходит из купола церкви и, образуя свод, останавливается на месте строительства будущей церкви[6]

Затем огненный столп возникает во время упокоения Феодосия Печерского, однако видит его только князь Святослав[7] Столпы на небе, согласно летописи, появляются во время перенесения мощей св.

[1] Хроника Амартола. С. 151.

[2] ПТ. С. 308; *Bakalova E.* The Pillar of Fire... P. 241; *Охоцимский А. Д.* Образ-парадигма Божественного Огня... С. 70.

[3] ПТ. С. 75

[4] Житие Феодосия Печерского. С. 416.

[5] Житие Саввы Освященного... С. 83.

[6] Житие Феодосия Печерского. С. 416.

[7] Там же. С. 432.

Рис. 17. Столпы и своды Софии Киевской (XI в.)

Феодосия[1]. ПВЛ сравнивает их с некими «дугами зарными» (по мнению А. М. Ранчина, они напоминали церковные закомары[2]). Слово «зарный» указывает на связь со светом, лучами и, возможно, дождем[3] То, как могли выглядеть эти дуги (см. рис. 18), иллюстрирует миниатюра Радзивиловской летописи[4]. Над пещерой и церковью из неба, испещренного волнами (облаками?), исходят шесть солнечных лучей. Еще более смело интерпретирует символику «Жития Феодосия» Киево-

[1] ПСРЛ Т. 1. Стб. 210.
[2] *Ранчин А. М.* Вертоград Златословный... С. 133.
[3] СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 5 (Е — зинутие). М., 1978. С. 288.
[4] РЛ. Л. 121 об.

Печерский патерик. Согласно ему, из жития известно, как был явлен огненный столп; иногда же облако, иногда дуга (радуга?) сходили от верха церкви на место строительства нового храма. Кроме того, согласно патерику, ангелы много раз переносили на новое место икону[1] Если связь огненного столпа с облаком явно восходит к Ветхому Завету, то упоминание дугообразного столпа и переноса иконы может символизировать распространение святости, перенос святыни с места на место.

Именно такой семантикой обладают три дугообразных столпа, возникших при перенесении мощей Феодосия Печерского. Напротив, там, где в древнерусской литературе никакого перенесения не предполагается, столпы имеют прямую форму «от земли до небес». Если представление о прославлении огненным столпом церквей и даже отдельно взятого священника[2] хорошо знакомо византийской литературе, то искажение формы столпа — результат переработки древнерусского книжника. В «Житии Феодосия Печерского» место явления дугообразного чуда названо «домом Божьим» и, что более важно, «вратами небесными»[3]. Иными словами, указывая на «перенос святости», Нестор воспринял идею Кирилла Скифопольского о столпе как лестнице на небо[4], но воспринял ее весьма своеобразно. Форма дуги, которая в житии соотносится со сводом, может обозначать не только земную церковь, но и небесный свод (комару). Согласно христианским представлениям, церковь представляла собой модель вселенной. На столпы опиралась вселенная согласно библейской космологии (*Иов.* 9, 6; 26, 11). В произведениях Антиохийской богословской школы небо над землей представлялось в виде комары-свода[5]. Сторонники геоцентрической модели мира также сравнивали небо со сводом[6]. Отметим, что в резьбе Дмитриевского собора вознесение Александра Македонского на небо (см. рис. 19) изображено в верхней части одной из дуго-

[1] КПП. С. 14.

[2] Синайский патерик. С. 82.

[3] Житие Феодосия Печерского. С. 416.

[4] Упоминание «Дома Божьего» и «врат небесных» — цитата из Библии: пробудившись от сна, в котором Иакову явилась лестница, пророк сказал: «Как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» (*Быт.* 28, 16–17).

[5] *Мильков В. В.* Космологические концепции... С. 33.

[6] ШИБ. С. 378.

Рис. 18. Три столпа, возникшихна небе при перенесении мощей преп. Феодосия Печерского в 1091 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

образных закомар церкви[1]. Небо представлялось как огненный престол Бога, опирающийся на облачные столпы[2] или огненных херувимов[3], окруженный сиянием в форме радуги (*Иез.* 1, 27–28). Как представлялся этот престол в древности, иллюстрирует миниатюра Сильвестровского сборника XIV в.[4]: Иисус восседает на престоле, перекрытом тремя дугообразными полукругами (см. рис. 20). Интересно, что на вершине лестницы, приснившейся Иакову, согласно апокрифу «Лествица Иакова», находился сам Бог[5].

Идея неба-перекрытия хорошо ложится на славянские представления о роли дуги и свода как моста в небеса. Согласно фольклорным представлениям, небесная дуга (радуга) — это лестница, которая связывает небо и землю; мост, связывающий земной мир с раем; дорога, по которой души мертвых попадают на небо; дорога к Богу и даже небесный храм[6]. Заслуживают внимания представления восточных

[1] *Лазарев В. Н.* Скульптура Владимиро-Суздальской земли. С. 414, 416.

[2] Изборник 1076 г. С. 420.

[3] *Охоцимский А. Д.* Образ-парадигма Божественного Огня... С. 49.

[4] Используется изображение из книги: *Мильков В. В.* Космологические концепции... С. 120.

[5] ПТ. С. 203–204.

[6] *Белова О. В.* Радуга//Сл. Др. Т. 4. С. 387.

Рис. 19. Изображение вознесения Александра Македонского на небо (одна из закомар Дмитриевского собора во Владимире)

славян о том, что по радуге спускаются ангелы за водой, либо чтобы возвестить Божью волю[1]. Эти представления находят параллели с чеченскими легендами о Пиръоне. Здесь речь идет о медных сводах, которые создал Пиръон и заставлял по ним подниматься женщин и лить воду[2]. На пологую форму сводов указывает представление о том, что на небо можно забраться при помощи осла[3]. Все это может свидетельствовать об универсальном характере представлений о небе, соприкасающемся с краем земли, откуда можно забраться на него по дугообразной траектории (немаловажно, что небо также сопоставляется с огнем, столпом и змеей в германской письменности[4]).

С другой стороны, дугообразная форма и изображение огненных и разноцветных столпов в Радзивиловской летописи в виде лучей[5] может указывать на оптические явления. Некоторые исследователи причисляли к гало два багряных столпа, описанных в «Слове о полку Игореве»[6] К явным гало следует отнести столпы, появившиеся при похоронах переяславского князя Андрея Владимировича (см. рис. 21) в 1141 г

[1] *Белова О. В.* Радуга//Сл. Др. Т. 4. С. 387.

[2] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. С. 307.

[3] Там же.

[4] *Борисова С. А.* Метафоры «неба» и «земли» в германских языках (на индоевропейском фоне): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2006.

[5] РЛ. Л. 121 об., 172.

[6] *Алексеев М. П.* П. И. Прейс в работах над «Словом о полку Игореве» (К 150-летию со дня опубликования «Слова»)//Доклады и сообщения филологического института ЛГУ. Л., 1951. Вып. 3. С. 245.

Рис. 20. Авраам на небесах пред Престолом Господним. Миниатюра Сильвестровского сборника

«Егда же и несяхуть к гробу, дивьно знаменье бысть на небеси и страшно. Быша 3 солнца сияюща межи собою, а столпи 3 от земля до небесе, надо вьсѣми горѣ бяше акы дуга месяць, особѣ стояче. И стояша знаменья та, дондеже похорониша и»[1]. Это сообщение важно тем, что оно опровергает идею А. М. Ранчина о прославлении через огненные столпы князей-страстотерпцев и жертвенной семантике знамения[2]. Андрей Владимирович не погиб за веру и не был святым. Летопись, правда, не называет появившиеся в небе столпы «огненными» (впрочем, и А. М. Ран-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 309.

[2] *Ранчин А. М.* Вертоград Златословный... С. 131.

чин, говоря о прославлении страстотерпцев, приводит примеры не только огненных столпов, но также световых столпов, сияний, огня вообще). Зато Киево-Печерский патерик позволяет утверждать, что три столпа и огненный столп в древнерусской литературе — символы идентичные. В «Слове о преподобном черноризце Пимене» книжник открыто ссылается на сообщение летописи под 1110 г. Однако, согласно Слову, над трапезной появился не огненный столп, а три столпа, которые, как в летописи, потом перешли на купол церкви[1] Отметим, что гало по своей форме напоминает описание ангела в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова: он облачен в облако, имеет огненные ноги, солнечный лик и дугу (или радугу) над головой (*Откр.* 10, 1). Огненный столп и сияние — вообще распространенные символы теофании в христианстве, имеющие схожую семантику.

Однако сопоставление огненных столпов с гало не всегда правомерно. Ночью гало является редко, но именно ночью огненные столпы возникают чаще всего. Ночное появление этого символа говорит о библейской семантике огненного столпа, который ночью вел евреев из египетского плена (см. выше). В данном символе переплетаются несколько очень важных значений: 1) огонь — знак теофании, сияние; 2) столп — мировая вертикаль, связь с небом; 3) огненный столп, указывающий путь во тьме, это символ праведника, религиозного наставника, Моисея, низводящего огонь с небес, заставившего пойти за ним ветхозаветных евреев[2]; Богородицы, которая, подобно огненному столпу, указывает людям путь во тьме грехов[3]; преп. Феодосия Печерского, который, поучая братию, сравнивал их ропот с ропотом иудеев, водимых Моисеем по пустыне[4]; преп. Антония, который, подобно Моисею, сводит огонь с небес, этим утверждая главную церковь на Руси Как мы видим, в отдельных случаях ночь играет важную роль в прославлении подвижника через огненный столп. Но что послужило причиной сопоставления библейского символа с солнцем и князем?

Следы сопоставления солнца со столпом можно обнаружить в славянском фольклоре. Упомянутые багряные столпы в «Слове о полку

[1] КПП. С. 74.
[2] ШИБ. С. 351.
[3] *Bakalova E.* The Pillar of Fire... P. 241.
[4] Поучения и молитва Феодосия Печерского. С. 434–438.
[5] КПП. С. 13. См. также: Ч. 3, гл. 3, § 2 наст. изд.

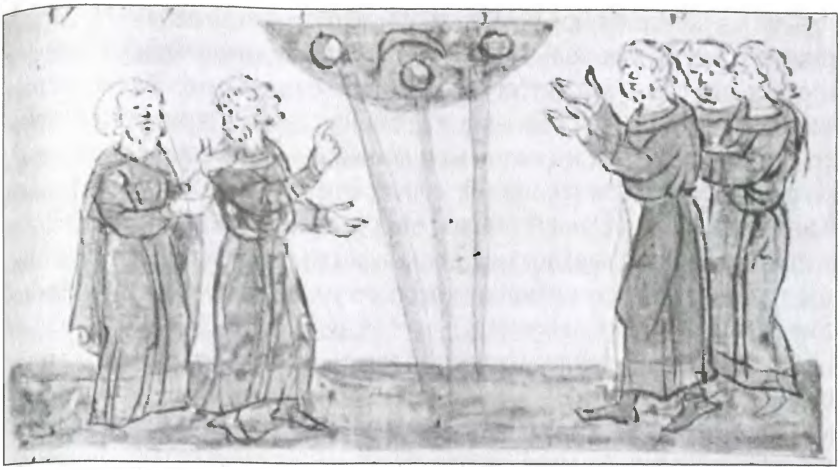


Рис. 21. Знамение — гало, возникшее во время похорон князя Андрея Владимировича в 1141 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

Игореве» соотнесены с двумя солнцами и сопоставлены с князьями Олегом и Святославом. Померкнувшие два солнца и два погасших багряных столпа, погрузившихся в море, символизируют «вовлечение» князей во тьму[1]. Соотнесение солнца со столпом, или мировой вертикалью, знакомо славянской обрядности. Так, Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров указывали на сочетание в украшениях каравая солярной символики с атрибутом мирового древа[2]. На праздник Ивана Купалы в воде топили подожженные столпы[3] (погружение багряных столпов в воду?), что олицетворяло собой «купание» солнца. Над столпом во время купальских празднеств также сооружалось колесо, олицетворявшее солнце. Интересен фольклорный сюжет, связанный с караваем, в котором присутствует упоминание некоего медного столба: «Росци, росци коровай! Выше печи золотой, выше столба медзяного»[4]. Как выглядел этот столб, могут пояснить заговоры. Он стоит за дальними

[1] Слово о полку Игореве. С. 260.

[2] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей... С. 245.

[3] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 290.

[4] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей... С. 249.

горами на железном море. «А стоит столб от земли до неба»[1]. При этом такие металлы, как медь и золото, в народных представлениях были соотнесены с огнем, светом и небесными светилами[2]. В карельских эпических песнях, отправляясь в Пяйвёлу, герой встречает на своем пути огненную пропасть от земли до неба, а в ней горячие столпы[3] На древность образа столпа как мировой вертикали может указывать и апокриф XV в. «О всей твари». Он сочетает в себе множество народных поверий, в частности, в апокрифе описывается стоящий в океане огромный столп, подножие которого упирается в море, а вершина достигает небес[4].

Сопоставление солнца и мировой вертикали характерно для многих мифологических систем. Солнце объединяет все три мира. Наиболее образно данный конструкт нашел отражение в финно-угорском представлении о солнце как «красном столбе всего мира»[5]. Универсальна и форма столпа как мировой вертикали, соединяющей небеса и мир людей. Так, бог Агни, выполняющий в индийской мифологии посреднические функции между миром земным и небесным, называется «огненным столбом, соединяющим небо и землю»[6] Следует напомнить, что посреднические функции между людьми и богами (как и у славян) выполнял правитель, а сам Агни был владыкой земли и братом-близнецом «самодержца» Индры. Интересно сопоставление в «Ригведе» Агни с солнцами, утренними зорями, лучами солнца, дождем[7] Функцию посредника между людьми и богами осуществляла и финно-угорская богиня огня[8]

Следует вернуться к древнерусским текстам, чтобы посмотреть, какие еще можно обнаружить параллели со славянской мифологией. В большинстве случаев огненные столпы видны многим людям, а ино-

---

[1] Сказания русского народа... С. 47.

[2] *Левкиевская Е. Е.* Металлы//Сл. Др. Т. 3. С. 245.

[3] Карельские эпические песни. С. 171.

[4] О всей твари. С. 350.

[5] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 70.

[6] Цит. по: *Павлова А. Н.* К семантике блях с «крышечкой» из Шокшинского могильника//Вестн. Оренбургского гос. ун-та. 2005. № 2. С. 28.

[7] Ригведа. Мандалы I–IV. С. 89, 90; Мандалы IX–X. С. 232.

[8] *Holmberg U.* Op. cit. Vol. IV: Finno-ugric, Siberian. P. 237.

гда и всей земле или даже всему миру[1] Однако бывает и так, что видения посылаются одному человеку. Например, упомянутую в «Житии Феодосия Печерского» огненную дугу случайно увидел мимо проезжавший человек, о чем он и поведал монахам[2]. Огненный столп, возникший во время упокоения Феодосия, увидел только князь[3], что никак не может соотноситься с библейской семантикой столпа. Некоторые параллели житийному сообщению можно обнаружить в фольклорной традиции. Согласно народным представлениям, не все могут видеть такое явление, как «игра солнца». Солнце «играет» на праздники. По мнению Д. О. Святского, представления об «игре солнца» связаны с мифологизацией искажения в атмосфере его лучей[4]. «Игра солнца» «объединяет целый ряд эффектов, таких как мерцание, испускание огненных или разноцветных лучей, обычно при восходе солнца»[5] Когда солнце «играет», появляется несколько солнц[6]. По другим представлениям, солнце может «скакать» и даже «купаться». В одной из свадебных песен Бог (Святой Дух) спускается на землю по золотому пруту, шнуру или цепи[7] О том, что столбовая или дугообразная конструкция могла в древности быть атрибутом какого-то бога, говорит славянское представление о радуге как поясе Бога, Богоматери или св. Илии[8] (в северогерманской и финской мифологиях пояс силы (или железный пояс) носили громовержцы: Тор[9] и Укко[10]). Заслуживает внимания, что многие фольклорные характеристики радуги (соотнесенность со змеем, мотив о выпаивании воды и причастности к дождю, связь со сменой пола, плодородием, богатством) аналогичны

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 261.

[2] Житие Феодосия Печерского С. 416

[3] Там же. С. 432.

[4] *Святский Д.* Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии... С. 71.

[5] *Райан В. Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России/Пер. с англ. М., 2006. С. 204.

[6] *Чёха О. В.* Солнце//Сл. Др. Т. 5. С. 102.

[7] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей... С. 251.

[8] *Белова О. В.* Радуга. С. 386–388.

[9] Младшая Эдда. С. 27, 41.

[10] *Туюнен С. В.* К вопросу о прародине огня в карело-финских заговорах. С. 112.

индийским представлениям об огненном змее Агни[1]. Радуга, согласно славянским поверьям, также соотнесена с драгоценностями и помогает отыскать клад[2].

Если попытки Нестора соотнести преп. Феодосия с огненным столпом вполне ясны (еще сам игумен сравнивал обитель с пустыней, по которой Моисей вел евреев)[3], то использование Нестором образа столпа в «Чтении о Борисе и Глебе» может указывать на языческое влияние. Книжник так объясняет появление огненного столпа: «Аще бо или сребро, или злато скровено будеть под землею, то мнози видять огнь горящь на том месте, — то и то же дьяволу показающю сребролюбых ради: колми паче Богу лепо явити христолюбчем людем телу угодьнику своею»[4]. Исследователи давно обратили внимание на связь культа Бориса и Глеба с культом Перуна. В язычестве Перун был связан с охраной кладов[5]. Интересно, что цветущий папоротник, помогающий отыскивать клады, назывался «Перуновым светом». Радзивиловская летопись изображает Перуна (см. рис. 22) в виде красного идола, помещенного на холме или столбе[6]. За «памятник» места выхода поверженного змеяки-Перуна принял верстовой столб водных коммуникаций информатор П. Якушкина[7] Типологическое сходство с огненным столпом, прославившим Бориса и Глеба, имеет свет, воссиявший на могиле Артемия Веркольского, который, как отмечают исследователи, не совершил никакого подвига, а был прославлен только из-за того, что умер от испуга во время грома[8].

Представление о том, что над кладами и могилами можно увидеть огонь, широко распространено в Европе[9]. Довольно полно это пред-

---

[1] Ригведа. Мандалы I–IV С. 84, 94–95.

[2] *Белова О. В.* Радуга. С. 388.

[3] Поучения и молитва Феодосия Печерского. С. 436.

[4] Чтение о святых мучениках Борисе и Глебе //ДКЖ. С. 102.

[5] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 33.

[6] РЛ. Л. 16, 26 об., 45.

[7] *Якушкин П. И.* Сочинения. С. 223.

[8] *Дмитриев Л. А.* Житийные повести русского Севера как памятник литературы XIII–XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 254; *Рыжова Е. А.* Севернорусская агиография в контексте традиционной народной культуры («почему убитые громом — святые») //www.krotov.info/history/17/2/ryzhova.htm#b002.

[9] *Левкиевская Е. Е.* Огни блуждающие //Сл. Др. Т. 3. С. 511.

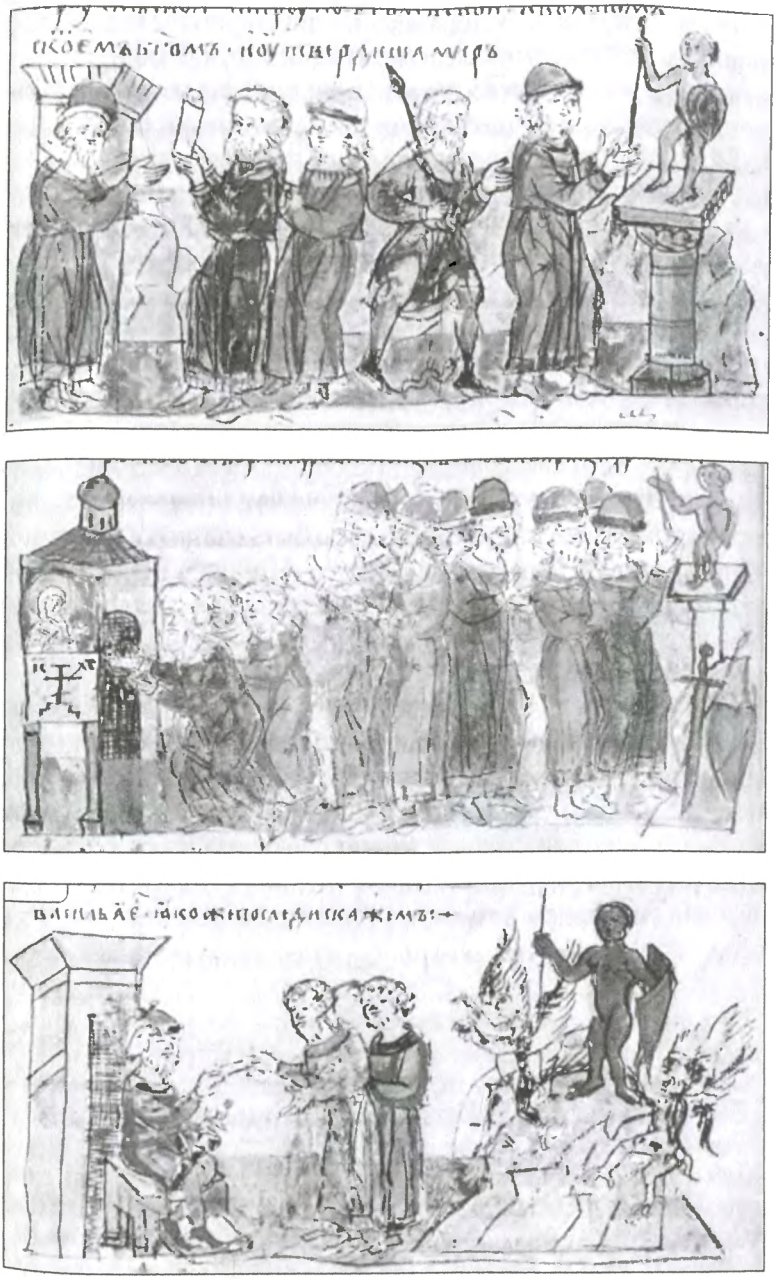


Рис. 22. Изображения Перуна в Радзивиловской летописи

ставление отражено в скандинавских письменных средневековых источниках. Над кладами могли быть видны «блуждающие огни», мог гореть огонь[1], от них могло исходить сияние[2]. На возможную связь свечения над кладами со светилами также указывают скандинавские саги. Если кажется, что полумесяц стоит на земле, значит, там зарыт клад[3]. Клады охраняют драконы, в которых иногда превращаются алчные[4] или, возможно, специально убитые люди (Эгиль, когда прячет свое золото, убивает слуг[5]; западные украинцы и болгары верили, что чтобы клад не нашли, рядом с ним надо положить тело убитого человека или ужа, заклятиями превращенного в змея[6]). Таким образом, представления о кладах тесно связаны с культом мертвых, что и вполне оправданно, ведь именно в курганах знатных людей, как правило, находились главные сокровища. В разных культурах данные воззрения, вероятно, принимали различные формы. Неудивительно, почему книжники объединяют свечение над кладом, огненный столп и некоторые свойства светил. Это все могло быть связано с культом князя. Определенную параллель с текстом «Чтения о Борисе и Глебе» имеет белорусское поверье, согласно которому, «счастливыми считались умершие, над могилами которых горят блуждающие огни» (как над кладом?)[7]

Все эти представления, вероятнее всего, являются скудными осколками древних воззрений. Видимо, уже в язычестве было распространено представление о столпе как солярном символе, атрибуте князя. С введением христианства данный символ сливается с ветхозаветным огненным столпом и меняет свою семантику. При этом огромную роль в популяризации образа огненного столпа сыграл Киево-Печерский монастырь, возможно, что и отдельно взятая личность — Нестор.

---

[1] Сага о Греттире. С. 606.

[2] *Глазырина Г. В.* Сага об Ингваре Путешественнике... С. 256.

[3] Там же. С. 256, 268.

[4] Там же. С. 261; *Она же.* Содержание, структура и основные источники «Саги об Ингваре» //*Она же.* Сага об Ингваре Путешественнике... С. 137–139.

[5] Сага об Эгиле. С. 215.

[6] *Левкиевская Е. Е.* Клад//Сл. Др. Т. 2. С. 500.

[7] *Толстая С. М.* Смерть//Сл. Др. Т. 5. С. 61.

§ 2. Дифракционные явления

Различные дифракционные[1] явления в атмосфере (радуга, венцы[2], гало[3]) образуются в результате преломления цвета в источнике воды (кристаллики льда, капли, облака). Сложные и необычные гало могут образовывать причудливые узоры на небе, которые вызывают суеверный ужас и в настоящее время[4], когда природа этого явления уже хорошо изучена[5]

Всевозможные оптические явления в атмосфере книжники не отличали от космологических. Летопись относит гало к знамениям на «солнце», «в лунѣ», «въ небеси»[6] В этом плане сложно понять, что имел в виду летописец, когда писал расхожую фразу «бысть знамение в солнце (луне)», если он не оставлял дополнительных пояснений. В то же время, при затмении солнца нередко происходили красочно описанные параллельные оптические явления[7]

---

[1] Дифракция — «отклонение световых волн в область геометрической тени при прохождении их через узкие отверстия или вблизи небольших препятствий (размеры отверстий и препятствий должны быть сравнимы с длиной волны)» (*Арабаджи В. И.* Загадки простой воды (в мире воды и льда). М., 1973. С. 85).

[2] Венцы — «цветные кольца, непосредственно прилегающие к небесным светилам» (Там же. С. 85).

[3] Гало (от *греч.* «галос» — круг) — «горизонтальный круг, касательные дуги и ложные солнца и луны... Наблюдается благодаря преломлению и отражению света ледяными кристалликами перистых облаков» (Там же. С. 86–87).

[4] См., напр.: *Цветков А.* Странное явление в небе под Саратовом (видео) // www.youtube.com/watch?v=Wb6whG9sCrM.

[5] *Мезенцев В.* Энциклопедия чудес. Фрунзе, 1990. С. 56.

[6] См., напр.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215, 280.

[7] «В то же веремя бысть знамение в лунѣ, страшно и дивно. Идяше бо луна через все небо, от въстока до запада, измѣняючи образы своя. Бысть первое ии убывание, по малу, дондоже вся погибе. И бысть образъ ея, яко скудно черно, и пакы бысть яко кровава, и потом бысть яко двѣ лици, имущи одино зелено а другое желто. И посредѣ ея яко два ратьная, сѣкущеся мечема. И одиному ею яко кровь, идяше изъ главы. А другому бѣло акы млеко течаше. Сему же рекоша старии людие, не благо есть сяково знамение се прообразуеть княжью смерть» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 516). Ср.: «Таково знамяние: тма бысть въ солнци, с запада аки месяць бысть 5 ночеи, а съ востока свѣтло. И опять съ вьстока тма бысть такоже, аки месяць 5 ночеи, а съ запада свѣтло. И тако исполнися опять»

Вероятно, в солнечных и лунных гало, как и в затмениях, книжники видели особое свойство светил. Эта же точка зрения представлена в философской литературе: «Знамения же бывають свѣтилникома тѣма бурная оутишенья въ дождьвиая ужняя же и сѣверная взвѣяния или протяженыя налогы бурями. Егда убо явиться оба полы солнца блещащеся знамение подобно солнцу сущу... Тако же бо и луна тако же творить многа знаменья различь»[1]

По мысли автора Палеи Толковой, всевозможные оптические явления — это лунные и солнечные знамения, по которым можно предсказать изменения в климате. Явление ложных солнц[2] на востоке или западе предвещает дожди и сильный ветер; на севере — северный ветер, на юге — южный. Покраснение светил предвещает бурю, солнечные лучи в виде волос и «горение» облаков — ветер и холод. Если лучи «прижаты» к солнцу или оно окружено почерневшими облаками на восходе или закате, то будет ненастно и пасмурно, а если солнце ясно и «загорело» — это признак ясной погоды. Чистая и тонкая трехдневная луна также предвещает ясную погоду; тонкая, но красноватая — ветреную. Если оба рога месяца равны, а северный рог чист, то западные ветра успокоятся. Когда полная луна, будучи ясной, потемнеет — быть дождю. Луна, тонкая с обеих сторон, — «к ветру. Если луна окружена как бы венцом, то это признак ненастья» (потемневший венец предвещает продолжительное и долгое ненастье)[3]

Подобные приметы о луне и солнце имеют универсальный характер. В. Ф. Райан заметил, что «бóльшая часть предзнаменований, связанных с природными явлениями и зафиксированных на Руси, имеют точные соответствия в других регионах Европы»[4]. По мнению исследователя, они были унаследованы еще от античной традиции. Наличие в Палее Толковой (источнике, тесно связанном с византийской книжной культурой) примет, похожих на народные, отчасти подтверждает это предположение. С другой стороны, ряд подобных поверий, вероятно, носил архитипический характер. Кроме того, форма различных

(ПСРЛ. Т. 1. Стб. 514). Или: «того же лѣта бысть знамение в лунѣ. Бысть аки кровава, и потомъ преложися въ тму» (Там же. Стб. 526).

[1] ПТ. С. 52–53.

[2] «Паргелии» в терминологии климатологов.

[3] ПТ. С. 52–53.

[4] *Райан В. Ф.* Баня в полночь... С. 189.

дифракционных явлений действительно может отражать те или иные изменения погоды[1].

Ряд оптических искажений солнечных лучей в Древней Руси объяснялся с точки зрения естественнонаучных знаний: «Егда бо от мьгляного вскуренья иже земля вскуриться и черностью омрачеть солнечныя луча, тогда и солнце будеть человѣкомъ видѣти аки кроваво»[2]. Примета о покраснении солнца была окружена особым ореолом святости, ибо, согласно средневековым представлениям, она была дана самим Иисусом Христом: «Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: "будет вёдро, потому что небо красно"; И поутру: "сегодня ненастье, потому что небо багрово". Лицемеры! различать лице неба вы умеете, а знамений времен не можете?» (*Мф.* 16, 2–3). Одна из строк Евангелия в искаженном виде попала в Палею как свидетельство особого (прозелитического) смысла примет: «Се же извѣщая, Господь глагола, рекъ егда: "дряхло будеть, акы загорѣвся небо, то муто же знаменуеть"»[3]

Схожие с Толковой Палеей приметы можно встретить в восточнославянском фольклоре: «Солнце красно заходит — к ветру. Кольца вокруг солнца — к ненастью. Кольца вокруг луны — к ветру. Крутой месяц — к холоду. Рога луны остры и ярки — к вёдру (засухе. — *Д. П.*); круты — к морозу. Круты рога месяца — к вёдру; пологи — к ненастью; тусклый месяц — к мокроти; ясный — к суху; в синеве — к дождю; в краснее — к ветру; с ушами — к морозу. Ясная круторогая луна — зимой к стуже, летом к вёдру. Два таких круга или один тусклый — к морозу; красный круг — к ветру, прерванный — к снегу... Столбы (солнце с ушами, пасолнца) — к лютым морозам»[4]. Кроме того, некоторые гало (например, кольцо вокруг луны) могли восприниматься просто как примета перемены погоды к худшему[5] Часто летние гало предрекали дожди[6]. В некоторых регионах, напротив, цветные столбы «по обе стороны солнца» предвещали увеличение «сухости воздуха»[7]

---

[1] *Зверева С. В.* В мире солнечного света. Л., 1988. С. 61.

[2] ПТ. С. 52.

[3] Там же. С. 52.

[4] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 10–11.

[5] *Райан В. Ф.* Баня в полночь... С. 203.

[6] *Чёха О. В.* Солнце. С. 106.

[7] В селе Вильгорт Чердынского уезда (*Чагин Г. Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении... С. 57).

Таким образом, в книжной и, вероятно, народной традиции в искажении солнечных и лунных лучей видели предвестие изменения погоды. Поэтому неудивительно, что только необычные, сложные гало попали на страницы летописи. Что же, помимо погодных изменений, они могли обозначать?

Н. Сенаторский считал, что уменьшение света в солнце (затмение), в представлениях древнерусских книжников, предрекало беду, в то время как с увеличением света (гало) «связывалась идея счастья, добра, изобилия и богатства»[1] Свою точку зрения он подтвердил сообщениями из летописей под 1102 и 1143 гг., а также народными приметами, согласно которым красный круг вокруг солнца знаменует плодородие. Кроме того, на примере поверий об увеличении луны Н. Сенаторский сделал вывод о благом значении увеличения света в народных представлениях вообще[2].

А. В. Лаушкин писал о положительном значении гало более осторожно. По его мнению, знамения под 1102 г., в представлении летописца, могли быть как «на добро», так и «на зло» (во время необычных явлений, происходивших на луне и солнце, монахи молились, чтобы Бог даровал знамение «на добро»)[3]

Позиция А. В. Лаушкина ближе к истине. В летописях имеются свидетельства негативного значения оптических явлений. Так, под 1092 г. мы читаем: «въ небеси, яко кругъ бысть посредѣ неба превеликъ. В се лѣто ведро бяше, яко изга[ра]ше земля, и мнози борове възгарахуся сами и болота»[4]. Хотя возникновение круга на небе можно связывать не только с гало (например, Н. Сенаторский связал его с огненным шаром, оставшимся после падения метеорита[5]), миниатюрист Радзивиловской летописи (см. рис. 23) следующим образом изобразил этот эпизод: огромное солнце с человеческим лицом заключено в круг, от которого исходят два типа больших лучей. Между лучами солнца тоже вырисованы круги[6]. Негативной семантикой обладало гало, воз-

[1] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 48.

[2] Там же. С. 49–51.

[3] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 47

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.

[5] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 69.

[6] РЛ. Л. 124 об.

Рис. 23. Засуха 1092 г. Миниатюра Радзивиловской летописи

можно, возникшее в условиях засухи 1298 г.: «Огородилося бяшеть солнце грозно»[1].

Круги вокруг солнца во время бездождья, описанные летописью, представляют особый интерес, ведь гало образуется «в перисто-слоистых облаках, которые обычно входят в систему облаков теплого фронта»[2]. А теплый фронт, как правило, несет с собой «выпадение осадков обложного характера»[3]. Правда, образование венцов после гало снижает вероятность выпадения осадков[4]. Конечно, летописец не вел точных метеорологических наблюдений, и упоминание избытка света во время засухи могло восходить к древним мифологическим конструктам.

Широко распространен в фольклоре мотив «женитьбы солнца». При этом в южнославянских легендах свадьба не могла состояться, так как народившиеся дети светила спалили бы мир[5]. В то, что появление множества солнц на небе может стать причиной засухи, верили

[1] ПСРЛ Т. 1. Стб. 484.

[2] *Зверева С. В.* В мире солнечного света. С. 61.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] *Чёха О. В.* Солнце. С. 105.

древние китайцы. Во времена Яо, гласит легенда, «десять солнц вместе вышли на небосвод. Они сожгли хлева и посевы, иссушили деревья и травы, и люди остались без пропитания»[1]. Проблему «лишних светил» решает Охотник, выпустивший стрелы в десять солнц. Исследователи давно обратили внимание, что подобный сюжет (возникновение нескольких солнц, предрекающих засуху) — явление не только китайской мифологии[2]. Интересны варианты мифа, где засухой угрожают земле дети солнца, которых поглощает родитель, обманутый луной[3]. В индийской эсхатологии 7–12 солнц сжигают мир в конце каждой кальпы («день Брахмы», во время которого существует мир)[4].

Таким образом, в древнем понимании, гало могли обозначать не просто избыток света, но активность солнца вообще вместе с его благодатным и пагубным влиянием. В пользу этого свидетельствуют и народные представления об «игре солнца», которое «объединяет целый ряд эффектов, таких как мерцание, испускание огненных или разноцветных лучей, обычно при восходе солнца»[5]. «Игра солнца» известна всем славянским народам и выпадает, как правило, на праздники, близкие к дням солнцестояния и равноденствия, т. е. на дни особой активности светила: день Ивана Купалы (летнее солнцестояние), праздник Воздвижения Креста Господня (осеннее равноденствие), Пасха (весеннее равноденствие). При этом различные искажения солнечных лучей на восходе ассоциируются с тем или иным действием дневного светила: «на *Купалу* солнце *купается*, на *Воздвиженье — сдвигается*, на *Пасху* или *Рождество — радуется*»[6]. Представляет интерес болгарское поверье, согласно которому на Купалу можно увидеть три солнца, «из которых только среднее "наше", а другие (его братья) светят в другое время и над другими землями»[7]

---

[1] Философы из Хуайнани... С. 134.

[2] *Бодде Д.* Мифы Древнего Китая / Пер. с англ. Л. Н. Меньшикова // Мифологии древнего мира. С. 391.

[3] «Батаки на Суматре и семанги в Малайе полагают, что солнце было родителем нескольких детей-солнц, но луна хитростью заставила солнце поглотить их, как раз когда они собирались сжечь землю» (Там же).

[4] *Петров Ф. Н.* Эсхатология: философско-религиозный анализ... С. 29.

[5] *Райан В. Ф.* Баня в полночь... С. 204.

[6] *Толстая С. М.* Игра солнца // Сл. Др. Т. 2. С. 376.

[7] *Чёха О. В.* Солнце. С. 102.

Изначально в «игре солнца» могли видеть проявление активности светила, которое обладало способностью тем или иным образом влиять на земную жизнь людей. Согласно некоторым славянским легендам, солнце имело антропоморфный облик и, более того, являлось предком людей. С представлениями о солнце связывалась судьба человека[1] В. Петров считает мифы о сходстве человека и солнца следствием влияния христианской традиции, в которой душа человека сопоставляется с ангелами и горним огнем[2]. С точки зрения исследователя, идея отождествления человека и солнца могла возникнуть только при монотеистическом взгляде на природу обоих объектов[3]. Такие выводы сомнительны. Близкое, по мнению большинства исследователей, к языческой традиции «Слово о полку Игореве» называет русский народ «дажьбожьими внуками» (внуками бога солнца)[4]. Представления о родственных отношениях светила и людей известны многим народам, не имевшим контактов с христианской религией.

Представляют интерес чувашские поверья о божестве удачи — Кăвак хуппи, которое «является в виде яркого светового эффекта на небе»[5]. Это божество называют среди самых могущественных богов. Как и игру солнца, это явление может увидеть не каждый. Кăвак хуппи приходит только к удачливым людям. «В этот момент кто что-либо успеет вымолвить, то обязательно исполнится»[6] Свет как символ удачи, в отличие от тьмы, воспринимался и в верованиях прибалтийских славян[7]

Народной традиции известны как «игра солнца», так и «игра луны». Наши предки верили, что если луна «играет» на день св. Афанасия Афонского, то будет хороший урожай[8]. Если учесть, что действие луны связывалось с плодородием (так, сажать рекомендовалось на растущую

---

[1] *Петров В.* Мітологема сонця в українських народних віруваннях та візантийско-геллініcтичний культурний цикл//Етнографічний вісник. Кн. 4. Київ, 1927 С. 99.

[2] Там же. С. 112.

[3] Там же. С. 113.

[4] *Соколова Л. В.* Дажьбог (Даждьбог)//Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 2. С. 80.

[5] *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 402.

[6] Там же. С. 403.

[7] См. гадание на черном и белом (DHSG. P. 395; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 2. С. 216).

[8] *Райан В. Ф.* Баня в полночь... С. 204.

луну), то, видимо, лунное гало трактовали как особую активность светила. Но на что же могла влиять подобная активность, в представлении средневекового человека, помимо природных циклов?

Несколько упоминаний в летописи позволяют высказать предположение, что гало могли знаменовать переход в любое качественно новое состояние. Кроме того, они нередко связывались с фигурой князя. Так, в 1102 г. гало предвещало переход от череды поражений от половцев к победам над ними: «Бысть знаменье в солнци: огородилося бяше солнце в три дугы, и быша другыя дугъ хребты к собѣ. И сия видяще знаменья благовѣрнии черньци со въздыханьем моляхуся к Богу и со слезами, дабы Богъ обратилъ знаменья си на добро... На придущее лѣто вложи Богъ мысль добру в русьскыѣ князи: умыслиша дерзнути на половцѣ и поити в землю ихъ»[1]. Немаловажен тот факт, что данное явление, согласно книжнику, предвещало не столько саму победу над половцами, сколько решение о совместном походе у русских князей. Другое гало произошло во время похорон Андрея Владимировича, о чем уже шла речь выше[2].

Формой лунного гало являлось также знамение, возникшее в 1201 г после смерти Владимира Святославича Черниговского. Хотя летописец сухо констатирует: «Тое же осени преставися князь Черниговьскыи Володимеръ. Тое же зимы явися знаменье в лунѣ»[3], но поздний миниатюрист Радзивиловской летописи связал эти два явления (см. рис. 24). Иллюстрация изображает похороны князя, а в левой части миниатюры нарисована луна, испускающая 9 длинных и 12 коротких лучей[4].

В Новгороде в 1141 г. «бысть знамение на небеси дивно велми: 6 круговъ, 3 около солнця, а кроме солнця другыя 3 великы, и стоя близъ не весь день»[5]. Под тем же годом НПЛ описывает политический кризис, приведший к смене князя на новгородском столе. Особое свечение луны, зафиксированное в 8 ночи под 1205 г., также отмечено в год смены правителя: Всеволод посадил на новгородский стол старшего сына Константина[6]

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 276. См. также об этом ниже: Ч. 4, гл. 1 наст. изд.
[2] Там же. Стб. 309. См. выше: Ч. 3, гл. 2, § 1 наст. изд.
[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 416.
[4] РЛ. Л. 243 об.
[5] ПСРЛ. Т. 3. С. 26, 211.
[6] Там же. С. 49, 246.

Рис. 24. Похороны князя Черниговского Владимира Святославича и знамение «в луне». Миниатюра Радзивиловской летописи

Богатым на события выдался, согласно Ипатьевской летописи, 1101 г. На этот раз сложное гало с двумя паргелическими кругами явилось над Владимиром[1]. И хотя летопись не дает оснований говорить о том, какое именно событие оно предрекало, под тем же годом сообщается о победе русских князей над уграми, смерти Мстислава Святославича и заключении мира между братьями Владимиром, Святополком, Давидом и Олегом[2].

Формой оптического явления, по мнению А. В. Лаушкина, явилось «знамение на небе», описанное под 1138 г. в Лаврентьевской летописи и случившееся после заключения мира «между князьями Ярополком Владимировичем и Всеволодом Ольговичем»[3]. Как отмечает исследователь, «знамение словно бы указывало на богоугодность произошедшего, о чем несколькими строками выше рассуждали сами князья»[4].

На связь гало с фигурой князя указывают не только летописи. В «Слове о полку Игореве» дифракционные явления явно сопоставляются с князьями. Например, вот что говорят бояре при толковании тревожного сна Святослава: «Уже, княже, туга умь полонила... Темно бо бѣ въ 3 день: два солнца помѣркоста, оба багряная стлъпа погастоса, и въ морѣ по-

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 248.
[2] Там же. Стб. 248–249.
[3] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 48.
[4] Там же.

грузиста, и съ нима молодая мѣсяца, Олегъ и Святъславъ, тъмою ся поволокоста»[1]. В этом близком к фольклору произведении большую роль играет световая символика. Описывая затмение солнца, книжник особое внимание уделяет тьме, покрывшей войско Игоря: «Тогда Игорь възрѣ на свѣтлое солнце и видѣ отъ него тьмою вся своя воя прикрыты»[2] Четыре солнца пытаются покрыть темные тучи, предупреждая атаку половцев: «чрьныя тучя съ моря идутъ, хотятъ прикрыти 4 солнца»[3]. При возвращении Игоря из половецкого плена книжник опять делает акцент на солнце: «Солнце свѣтится на небесѣ — Игорь князь въ Руской земли»[4]

О представлении, согласно которому солнце является атрибутом правителя, у нас шла речь ранее[5] Вероятно, активность светил, по древним воззрениям, должна была как-то влиять на судьбу князя. Например, богатырь, имевший в фольклорной традиции княжеское происхождение (Волх Всеславич), рождается во время особой активности луны[6], солнца[7], либо на новолуние[8]

Представления о солнце как символе правителя имели универсальный характер. Ибн Шафрут сравнивает хазарского царя с солнцем: «Выход царя в день сражения подобно солнцу, взошедшему и дивно сияющему»[9]. Светоносными признаками обладал общий святой для севера Европы — св. Олав. Как сообщает «Сага об Олаве Трюггвассоне» монаха Одда, пророчица-мать князя Владимира говорит следующее об Олаве: «...и будет он конунгом, и будет сиять ярким светом»[10] Сияние исходит от лица императора Алексея, сидящего на троне, как пишет Анна Комнина[11]. С явлением солнца «после тьмы» сравнивает выздоровление Оттона I Видукинд Корвейский[12].

---

[1] Слово о полку Игореве. С. 260.

[2] Там же. С. 256.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 266.

[5] См. выше: Ч. 3, гл. 1, § 2 наст. изд.

[6] Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. С. 39; Былины... Т. 16. С. 238.

[7] Былины... Т. 16. С. 267, 275, 278, 285.

[8] Там же. С. 235.

[9] Письмо еврейского сановника Хасдая ибн Шафрута к хазарскому царю Иосифу. С. 186.

[10] «Сага об Олаве Трюггвассоне» монаха Одда. Редакция А. С. 140.

[11] *Анна Комнина.* Алексиада. С. 121.

[12] *Видукинд Корвейский.* Деяния саксов. С. 190.

Ранее уже отмечалось[1], что затмение солнца, по древнерусским представлениям, предвещало княжескую смерть[2] Гало обладали совсем иной семантикой. Они знаменуют (или сопровождают) княжеские победы, заключение мира или смену правителя. И хотя иногда искажения солнечных лучей книжник связывает со смертью князя, всегда в таких случаях явление не предрекает смерть, а фиксируется уже после нее как знак особой святости. Интересно сопоставить эти данные с верованиями белорусов: «белорусы во время "дедов"[3] просили солнце заглянуть одним лучом в могилы мертвых»[4].

Как символ святости гало используется в прославлении не только князей, но и монахов Киево-Печерского монастыря. Ранее уже анализировалось[5] сообщение летописи о трех столпах на небе, появившихся во время перенесения мощей Феодосия[6]. Согласно Киево-Печерскому патерику, при смерти Пимена над монастырской трапезной возникло три столпа[7]. Заметим, что в произведениях, вышедших из стен Киево-Печерского монастыря, активно использовалась солярная символика. Так, в «Житии Феодосия Печерского» преподобный сопоставляется с денницей, а его ученики — с другими звездами, ожидающими «солнца правьдьнааго, Христа Бога»[8]. В этом же произведении Антоний, Феодосий и Никон сравниваются с тремя светилами, разгоняющими тьму бесовскую постом и молитвой[9]. В Житии свет является аллегорией добрых дел и святости: «отець нашь Феодосий паче солнца въсиявъ добрыими дѣлы»[10].

В монашеских житиях господствует библейская семантика света и солнца. Хотя гало в Св. Писании не упоминается, библейские пред-

---

[1] См. выше: Ч. 3, гл. 1, § 1 наст. изд.

[2] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 43; *Робинсон А. Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». С. 7–58; *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 45; *Пузанов Д. В.* Солнечные и лунные знамения... // Белгородский диалог-2012. С. 48–49.

[3] «Деды — поминальные дни в народном календаре белорусов и украинцев» (*Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Деды // Сл. Др. Т. 2. С. 43).

[4] *Чёха О. В.* Солнце. С. 102.

[5] См. выше: Ч. 3, гл. 2, § 1 наст. изд.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 210.

[7] КПП. С. 74.

[8] Житие Феодосия Печерского. С. 356.

[9] Там же. С. 368.

[10] Там же. С. 384.

ставления о солнце и его лучах могли серьезно повлиять на восприятие древнерусскими христианами данного явления. В отличие от язычества, противопоставление света и тьмы в Библии принципиально: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (*1 Ин.* 1, 5) — гласит Первое соборное послание св. ап. Иоанна. Акту творения света христианские богословы отводили особое значение. Считалось, что свет создан раньше светил, в которые он заключен, как в сосуды. Кроме того, если свет, согласно христианским представлениям, создан Богом, то тьма возникла сама по себе, как противоположность света, тень от облаков[1]

Со светом, безусловно, связывался горний огонь[2]. Светом в Библии обозначаются присутствие Бога, богоизбранность, откровение. Со светильником ассоциируются слова Бога, пророков, апостолов (*Пс.* 18, 9; 118, 105; *2 Петр.* 1, 19 и др.). С солнечным светом соотносится Божья слава (*Авв.* 3, 3–4; *Евр.* 1, 3). При этом христиане являются «сынами света и сынами дня» (*1 Фесс.* 5:5), а Церковь — обладательница и носительница света[3]

Важно отметить, что Божественное сияние в Библии является своего рода «конкурентом» светил: «Не будет уже солнце служить тебе светом дневным, и сияние луны — светить тебе; но Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой — славою твоею» (*Ис.* 60, 19). Оно сопоставлено с облаком и столпом огненным, которые обозначают Божественное присутствие (*Иез.* 1, 4).

Подобные библейские представления находят отклик в трудах монахов Киево-Печерского монастыря. В виде света Бог явился Иоанну Затворнику: «И свѣт божественный обьсия мя, яко солнце»[4]. Присутствие Св. Духа также знаменуется светом, который «ярче солнечного»[5] При этом важно сопоставить традицию изображения нисхождения Св. Духа и гало в иконографии древнерусских миниатюр. Как и гало, нисхождение Св. Духа (см. рис. 25) изображалось в виде луча[6]. В виде нисходящих с неба лучей (см. рис. 26) изображает миниатюрист свет.

[1] ШИБ. С. 318–319.

[2] Там же. С. 317

[3] Словарь библейских образов / Пер. с англ. Б. А. Скороходова, О. А. Рыбакова. Под общ. ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана. СПб., 2008. С. 1033.

[4] КПП. С. 48.

[5] Там же. С. 68.

[6] См., напр.: РЛ. Л. 3, 121 об.

Рис. 25. Апостол Андрей устанавливает крест на месте будущего Киева. Миниатюра Радзивиловской летописи

Рис. 26. Бесы являются Исаакию в образе ангелов и заставляют его поклониться им в образе Христа. Миниатюра Радзивиловской летописи

подобный солнечному, который явили бесы Исаакию, чтобы выдать себя за ангелов[1]

Как уже отмечалось, киево-печерские монахи имели достаточно оснований усматривать в световой символике знак церкви. Но сравнение монахов со светом могло носить и дополнительную смысловую нагрузку. Патерик называет чернецов «светилами земли Русской»[2] Можно предположить, что в условиях распространения новой религии и сложных отношений с государственной властью узурпация княжеского (в язычестве) символа подчеркивала особую сакральную значимость обители. Теперь не только на князе, но и на монахах лежала функция сакральной защиты земли[3]

Представление о связи гало с фигурами князя или клира известно также англосаксонской и скандинавской традициям. Световой столп, уходящий в небо, поднялся над телом умершего Освальда, когда со стороны перевозивших его тело было проявлено пренебрежение к святому[4]. И хотя чудо произошло ночью, оно было отнесено книжником, как и многие гало, к «знамениям на небе». Сияющий луч света нисходит на могилу клириков Хевальда Белого и Хевальда Черного[5] Свечение над Олафом Святым помогает отыскать его тело[6] (как и огненный столп помогает отыскать тела Бориса и Глеба[7]).

Небезынтересно при этом сравнить с данной традицией световую символику из «Сказания о Юсуфе». Яркой особенностью произведения является то, что, в отличие от библейского и коранического повествования о пророке, в нем в большей мере подчеркнута идея Юсуфа — правителя Египта. В сказании о Юсуфе он не просто верховный управитель, а царь. В начале поэмы юному Юсуфу снится сон. Истолковать его отрок просит своего отца — пророка Йагкуба. Из длинной речи пророка понятно, что сон предрекает, в первую очередь, что Юсуф станет царем[8] (в Коране тот же сон предрекает покровительство Аллаха, см.: Коран 12:4–6). Поэтому вся световая символика, которой на-

[1] РЛ. Л. 111 об.
[2] КПП. С. 75.
[3] Житие Феодосия Печерского. С. 372.
[4] *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англов. С. 84.
[5] Там же. С. 163.
[6] Круг земной. С. 369.
[7] *Ранчин А. М.* Вертоград Златословный... С. 128–134.
[8] *Кул Гали.* Кысса-и Йусуф. Сказание о Йусуфе... С. 301–302.

сыщенна поэма (от Юсуфа постоянно исходит сияние, его одевают в сияющие одежды ангелы), может символизировать не только святость пророка, но и его царственное положение. Нас больше всего интересуют сходства в прославлении светом правителя в представлении булгар со скандинаво-русской традицией. Например, купцу, которому было суждено купить Юсуфа, приснился вещий сон, в котором он стоял возле колодца, а солнце спустилось на землю, вошло ему за пазуху и вышло из ворота, после чего с неба посыпались кораллы и жемчужины[1] Конечно, сюжет о светилах внутри одежды известен, прежде всего, исламской традиции, однако определенное сходство с мотивами северогерманского кладоискательства здесь имеется.

Более явная параллель связана с пребыванием Юсуфа в колодце. К пророку спускается ангел Джабраил, после чего лицо Юсуфа начинает сиять; оно соединяется с сиянием ангела, и столп света поднимается от земли до неба[2]. В данном случае параллели, в основном, связаны с особенностями авраамических религий. Световой огненный столп и столп как ангел. Схожий мотив есть и во Второй книге Еноха, где ангелы сопоставляются с лучами солнца, нисходящими на землю[3]. Второй раз световой столп поднимается над Юсуфом после того, как он совершает омовение в специально созданной Аллахом купальне. При этом сияет не только лицо пророка, но и халат, подаренный Джабраилом[4]. Этот сюжет тоже имеет отдаленное сходство с мотивами Второй книги Еноха; там с патриарха снимает одежды архангел Михаил и умащает его елеем, от чего Енох начинает сиять подобно ангелу[5]. В этом плане, световая символика «Сказания о Юсуфе» имеет больше общего с авраамической традицией. Световой столп восходит не над убитым царем-праведником, как в скандинаво-русской традиции, а над живым пророком Юсуфом. Однако особый акцент на царском призвании главного героя поэмы позволяет предположить, что световая символика правителя также повлияла на образы произведения.

Англия, Скандинавия, Древняя Русь, а в какой-то мере и Волжская Булгария были близки по уровню социально-экономического и куль-

[1] Там же. С. 319.
[2] Там же. С. 313.
[3] Книга Еноха. С. 208.
[4] *Кул Гали.* Кысса-и Йусуф. Сказание о Йусуфе... С. 335.
[5] Книга Еноха. С. 214.

турного развития. Сохранившиеся и изменившие свой первоначальный смысл представления о чудесном могли восходить к княжеско-дружинной мифологии, которая накладывалась на характерное для авраамизма прославление через свечение.

Таким образом, всевозможные световые эффекты вокруг луны и солнца воспринимались в древности неоднозначно. Как и затмения дифракционные явления считались знамениями, которые «творятся» светилами (в авраамизме — по повелению Бога). Часто наблюдаемые простые искажения лучей воспринимались как приметы к изменению погоды и объяснялись как с позиций сверхъестественного, так и с точки зрения протонаучных знаний. Иначе обстояли дела со сложными гало, вырисовывавшими на небе причудливые образы, иногда напоминающие символы пророческих религий. Такое знамение могло предрекать судьбу и чаще всего связывалось с фигурой правителя (реже священника или святого). На трактовку подобных природных явлений, безусловно, влияли как языческие воззрения на светила — символы правителя, так и авраамическая религиозная традиция представлять в виде солнечного света свидетельство Божьей славы.

§ 3. Люминесценция верхних слоев атмосферы: мифология полярного сияния в Поволжье X в.

В X в., как показал еще Д. О. Святский, наблюдался второй максимум солнечной активности[1]. Это свидетельствует о возможном распространении северных сияний в это время на огромные пространства. Магнитные бури, отмечаемые одновременно по всей земле, могут сопровождаться северными сияниями, которые видны даже в тропиках[2]. И действительно, полярные сияния красного света были зафиксированы в X в. арабскими источниками на Пиренеях и Северной Африке[3].

Одно из крупных северных сияний, возможно, наблюдал Ибн Фадлан в Поволжье: «Мы [долго] смотрели на отряд, нападающий на отряд, оба они смешивались вместе на некоторое время, потом оба разделя-

[1] *Святский Д. О.* Северное сияние... С. 47

[2] *Воронцов-Вельяминов Б. А.* Очерки о Вселенной. М., 1969. С. 434.

[3] *Vaquero J. M., Gallego M. C.* Two early observations of aurora at low latitudes//Annales Geophysicae (2001) 19. P. 809–811.

лись, и таким образом это явление продолжалось некоторую часть ночи. Потом оно скрылось от нас. Мы спросили об этом царя, и он сообщил, что деды его говаривали, что эти [всадники] принадлежат к верным и неверным джиннам. Они сражаются каждый вечер, и, подлинно, с тех пор, как они существуют [на свете], ни одной ночи они не бывают отсутствующими в этом [сражении]»[1]. Как отмечал А. П. Ковалевский, идея сражающихся друг с другом джиннов имеет параллели в исламских верованиях и поразительно напоминает сюжет из «1000 и одной ночи»[2]. Однако в наличии местного источника данной информации у Ибн Фадлана А. П. Ковалевский не сомневался. По справедливому замечанию исследователя, гораздо более близкие параллели можно встретить в эстонском эпосе[3]

Но не только у эстонцев северное сияние представлялось как битва героев, живущих на небе. Представление о северном сиянии как небесной битве — достаточно развитый сюжет у прибалтийских и скандинавских финно-угров. В мифологии саамов, северное сияние — это небесная битва, которую ради потехи ведут дружинники Найнаса[4]. С битвой ассоциировался красный свет, которым орошалась поверхность земли во время этого природного явления. В саамской сказке кровавая дорога приводит девушку в дом, пол которого также полит кровью. В этом доме резали друг друга спутники Найнаса: «Это не люди шумели и резались, а по небу бегали кувскес — сполохи»[5] Северное сияние с орошением земли кровью ассоциировано и в Лаврентьевской летописи: «бысть во едину нощь въ 5 часе нощи, потече небо все, и бысть черно. По земли же и по хоромом снѣгъ мнѣтиж всѣм человекомъ зряче, аки кровь прольяна на снегу»[6]. В поздних русских летописях полярные сияния напрямую сравниваются с небесными баталиями[7] К восточным славянам представление о северном сиянии как небесном сражении, вероятно, пришло поздно, либо ранние летописцы по какой-

[1] Книга Ибн Фадлана. С. 134–135.

[2] Когда «Булукия, забравшись на край света, видит перед собой долину, на которой сражаются две армии "верных" и "неверных" джиннов» (*Ковалевский А. П.* О степени достоверности... С. 281).

[3] Там же. С. 281–282.

[4] *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 166.

[5] Саамские сказки. С. 94.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 419.

[7] См., напр.: *Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 263–264.

то причине не фиксировали его. В. Н. Татищев приводит более раннее сообщение под 912 г: «погоре небо, и столпи огненнии ходили от Руси ко Греции сражаюсчеся»[1], но данному свидетельству вряд ли следует доверять[2]. Сомнительна также предложенная Д. О. Святским интерпретация летописного сообщения о небесном войске, которого испугались половцы в 1111 г., как свидетельства об увиденном северном сиянии[3]. Идея небесного воинства и его помощи одной из сторон конфликта — вообще распространенный штамп в авраамических религиях. Например, войско Аллаха разгоняет хазар в фантастическом сообщении Гарнати об исламизации Булгарии[4].

Красный свет от северного сияния вызывал ассоциации с небесным огнем («Тогда я поднял голову, и вот, недалеко от меня облако, красное, подобное огню»[5]; «В мачты пламенем плеснули. Ужаснулись мореходы»[6]; «Акы пожарная заря от въстока и уга и запада и сѣвера, и бысть тако свѣтъ всю нощь, акы от луны полны свѣтящься»[7]), а бегающие световые отблески — с копьями и другим оружием («И вот в нем подобия людей и лошадей, и вот в руках отдаленных находя-

[1] *Татищев В. Н.* История Российская. Ч. 2 //*Он же.* Собр. соч. В 8 т. М., 1994. Т. 2–3. С. 39.

[2] Как показал М. Л. Городецкий, «это сообщение... не имеет параллелей в известных списках летописей. Татищев явно заимствовал это сообщение у Ликостена, который упоминает его как раз под 912 г.». При этом речь идет, скорее всего, не о северном сиянии, а о комете Галлея (*Городецкий М. Л.* Комментарии //*Святский Д. О.* Астрономия Древней Руси. С. 275, прим. 7 Подробнее о т. н. «известных только В. Н. Татищеву» летописях см.: *Толочко А. П.* «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.; Киев, 2005). Также следует добавить, что В. Н. Татищев в указанном сообщении искусственно объединяет две традиции: 1) представление о северном сиянии как огненных столпах — зловещем знамении (встречается в византийской традиции, но не известно древнерусской, где огненные столпы однозначно воспринимались в библейском контексте исхода из вавилонского плена) и 2) битвы двух воинств. Сложно представить, чтобы эти два абсолютно разных по семантике символа были соединены средневековым хронистом.

[3] *Святский Д. О.* Северное сияние... С. 48.

[4] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 31.

[5] Книга Ибн Фадлана. С. 134.

[6] Эстонский народный эпос. С. 378

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 276.

щихся в нем фигур, похожих на людей, луки, стрелы, копья и обнаженные мечи»[1]; «Вскинув огненные копья, Золотом щитов играя»[2]).

Если с представлением о северном сиянии как небесном огне или заре почти все понятно (так явление описывают не только люди, хорошо с ним знакомые, но и книжники, видевшие «чудо» впервые[3]; иногда аврору[4] ошибочно принимали за пожар[5]), то с представлением о небесной битве все гораздо сложнее. В настоящее время затруднительно определить прародину этого мифа. По территории Волжской Булгарии в тот момент проходила главная торговая магистраль, соединявшая Скандинавию и страны арабского Востока. Население государства было полиэтничным, а булгары контактировали как со славянами, так и с финно-уграми и скандинавами. В своем фольклоре прямое отождествление сполохов с небесной битвой сохранили финно-угры Скандинавии и Прибалтики. Тем не менее, в финно-угорском небесном сражении отсутствует дуализм, характерный для сообщения Ибн Фадлана. В мифологии духи соревнуются между собой, а не выходят на битву двумя отрядами. Как справедливо отметил А. П. Ковалевский, представление о «верных» и «неверных» джиннах — сугубо мусульманское[6]. Непонятно, существовал ли записанный Ибн Фадланом дуализм в первоначальном представлении булгар, которое дошло до нас в явно исламизированном виде. Одно роднит это сообщение с фольклорной традицией: отсутствие страха автохтонного населения перед необычным явлением. В авраамической традиции «горение» небес и огненные столпы могли вызывать ассоциации с концом света, поэтому и в Древней Руси, и в Византии северные сияния воспринимались как зловещие знамения[7]. Напугало оно и впервые увидевших это «чудо»

[1] Книга Ибн Фадлана. С. 134.

[2] Эстонский народный эпос. С. 378.

[3] *Vaquero J. M., GallegoM. C.* Two early observations... P. 810.

[4] Как иногда называют полярные сияния.

[5] *Мизун Ю. Г.* Полярные сияния. М., 1983. С. 4–5.

[6] *Ковалевский А. П.* О степени достоверности... С. 281.

[7] *Лев Диакон.* История. С. 90–91; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 454–455. Исключением, возможно, является северное сияние, описанное под 1102 г. в Лаврентьевской летописи и предрекавшее победу над половцами (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 276). Представляют интерес замечания Н. Н. Сенаторского по поводу восприятия северного сияния населением Древней Руси: «Пользуясь аналогией, они в красном свете, которым окрашиваются земные предметы во время северного

арабов[1]. В эстонском эпосе, напротив, северное сияние явно обладает положительной семантикой; так, Калев-сын воспринимает его как подарок доброго громовержца:

Только муж Калевипоэг
Крикнул грозной рати неба:
— Духи севера! Мечите
В нас серебряные копья,
Золотом щитов играйте,
Наполняйте блеском небо,
Плеском огненно-пурпурным
Озаряйте нам дорогу!
Нас давно покинул месяц,
С нами солнышко рассталось.
Но оставил добрый Уку
Взмахи северных сияний![2]

Следует отметить, что некоторые финно-угорские народы Поволжья могли не только не испытывать страха перед северным сиянием, но и считать его добрым предзнаменованием. Коми-пермяки видели в северном сиянии результат открытия «небесного жилища Ена»[3] (богадемиурга). «В этот момент коми-пермяки стремились увидеть самого Ена и обратиться к нему с просьбой, которую, как верили, он непременно должен исполнить»[4].

Сообщение Ибн Фадлана можно считать одним из самых древних упоминаний интерпретации северного сияния как небесной битвы, однако это не значит, что данный конструкт родился в Поволжье. Скорее всего, его прародину следует искать там, где северные сияния встречаются более регулярно — в Скандинавии или на территории Севера современной России. Интересным является наблюдение, согласно

сияния, видели указание на предстоящее пролитие крови в войне, кончину века или другое какое-нибудь бедствие» (*Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 71).

[1] Книга Ибн Фадлана. С. 134.

[2] Эстонский народный эпос. С. 378.

[3] *Чагин Г. Н.* Очерки по истории и этнографии коми-пермяков. Пермь, 2013. С. 105.

[4] Там же.

которому саамские (о небесных баталиях) и эстонские (о павших на войне героях как духах северных сияний) представления напоминают скандинавские мифы о Вальхалле[1]. Не только дружинники Одина вечно сражаются между собой[2]. В скандинавской мифологии также распространено представление о двух бьющихся между собой до конца мира отрядах. Непрекращающаяся распря между Хёгни и Хедином была условием, при котором Один вернул Фрейе ее ожерелье[3]. По скандинавским мифам, Хаддинг, отправляясь в загробный мир, переходит через реку «из потока мечей и копий» и встречает два вечно сражающихся войска[4]. Хаддинг спрашивает у сопровождавшей его женщины, кто они, и она отвечает, что это люди, умершие от меча, беспрестанно повторяют в загробном мире то, что они делали при жизни[5] (так, и в одной из саамских сказок Найнас предупреждает девушку, посетившую залитую кровью хижину, о том, что ей надо оттуда уходить: «Лишь только станет темнеть, сюда соберутся все убитые люди и будут между собою резаться; поэтому могут и тебя зарезать, или, еще хуже, сполохи унесут высоко-высоко»[6]). Торстейн наблюдает в кургане битву двух вооруженных отрядов, имеющих красные и черные одеяния[7] (такие же одежды были у булгарских джиннов). Если допустить, что викинги могли стать распространителями этого мифа, было бы можно объяснить его появление на страницах западных хроник[8]

Все описанные скандинавские сюжеты относятся к загробному миру[9]. Известный скандинавовед А. Я. Гуревич сопоставляет войска,

[1] *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 19.

[2] Младшая Эдда. С. 38, 208.

[3] Прядь о Сёрли. С. 193. Другую версию см.: Младшая Эдда. С. 86.

[4] *Петрухин В. Я.* Мифы древней Скандинавии. С. 165.

[5] DHSG. P. 38; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 52.

[6] Саамские сказки. С. 84.

[7] *Петрухин В. Я.* Мифы древней Скандинавии. С. 166.

[8] На отражение представления о северном сиянии как битве в западных хрониках обратил внимание Д. О. Святский (Астрономия Древней Руси. С. 262). В то же время, к его сообщениям надо подходить с осторожностью, ибо, судя по всему, как северное сияние он интерпретировал любые известия о небесных битвах.

[9] Правда, и в финно-угорской мифологии сполохи сопоставлены с загробным миром. Так, после неудачного сватовства сына Солнца к дочери Луны, Солнце объявляет Луне войну. На стороне последней выступают все ночные существа, включая северное сияние и загробный мир (*Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я.,*

увиденные Хаддингом, с эйнхериями, взятыми «Одином в Вальхаллу»[1] Т. е., несмотря на то, что Саксон Грамматик явно локализует битву в преисподней[2], в язычестве прототип данного сражения мог происходить на небе. Северные сияния норманны интерпретировали как блеск оружия валькирий[3] или свет от охотника Улля[4]. От оружия богов и великанов, согласно северогерманским мифам, исходит сияние[5], однако непонятно, связано ли это было с каким-либо природным явлением. Не только северные германцы могли быть создателями и распространителями мифа. Племена балтийских финнов и саамов в древности занимали бóльшие (по сравнению с современными) территории, и в условиях особой солнечной активности миф мог прийти в Булгарию посредством финно-угров. Вероятно, представление о северном сиянии как небесном сражении было широко известно в средневековой Восточной Европе, но сохранилось только у финно-угорских народов Скандинавии и Прибалтики.

А. Г Юрченко подверг критике устоявшееся в науке мнение о явлении, описанном Ибн Фадланом, как о севéрном сиянии[6] Он обратил внимание на то, что в классических средневековых описаниях северного сияния отсутствует шум, который слышали представители посольства Ибн Фадлана. Пытаясь определить характер этого шума, исследователь отметил, что в действительности его могло и не быть. Запись Ибн Фадлана — всего лишь литературный сюжет, элемент фантастического описания далеких стран в типичном стиле арабской литературы. Однако в основе этих сюжетов, как признает и сам

Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. С. 168). Солнце как брачный соперник Найнаса и Луны выступает и в других вариантах брачного мифа (Там же. С. 169; Саамские сказки. С. 96). С умершими героями сопоставляется северное сияние в эстонском эпосе. В мифологии родственных финно-уграм самодийцев-селькупов северное сияние — свет солнца загробного мира (*Зелинская Е. А.* Мифы тюркских народов Сибири о небесных светилах//Молодой ученый. 2011. № 4. Т. 2. С. 158).

[1] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Норвежское общество. С. 27

[2] *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 52.

[3] *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. С. 302–303.

[4] Там же. С. 133.

[5] Там же. С. 240; Младшая Эдда. С. 52.

[6] *Юрченко А. Г.* Книга катастроф... С. 63.

А. Г. Юрченко, лежало «реальное наблюдение, оформленное в рамках той или иной мифологемы»[1] Сообщение Ибн Фадлана о небесной битве исследователь сопоставил с арабскими произведениями, в которых описывается «шумная туча», вызванная шаманами тюркских народов перед битвой с арабами, которая несла в себе смертоносный град, но не обрушилась на мусульман, а по воле Аллаха пролилась на головы самих «неверных»[2] Это сообщение А. Г Юрченко сопоставляет с верой тюркских народов в то, что до того, как войска сойдутся на поле брани, происходит война между джиннами враждующих земель, и от исхода этой битвы зависит исход земного сражения[3]. По мысли исследователя, булгары поведали Фадлану «самый важный миф» арабо-тюркских войн[4], интерпретированный в исламском стиле: в виде сражения добрых и злых духов — аллегории земных войн воинов Аллаха с «неверными».

Следует согласиться с А. Г. Юрченко в том, что рассматриваемая мифологема была понята в исламском стиле. Не вызывает сомнений и то, что точно понять, какое именно явление описывает тот или иной средневековый автор, весьма сложно. Отдельный интерес представляет критика со стороны А. Г. Юрченко попыток Д. О. Святского во всякой небесной битве видеть «поэтизацию авроры». Однако описание Ибн Фадлана не менее похоже на северное сияние, чем те сюжеты, которые А. Г. Юрченко приводил как указание на типичные северные сияния. Даже появление шума характерно для северных сияний[5]. Кро-

[1] *Юрченко А. Г.* Книга катастроф... С. 64.

[2] Там же. С. 65–66.

[3] Там же. С. 67–68.

[4] Там же. С. 67

[5] Шум во время северного сияния отражен в фольклоре некоторых народов, также его слышали многие очевидцы, в том числе люди, далекие от народной культуры. Долгое время ученые считали подобные рассказы суеверием, либо результатом субъективного восприятия явления человеком. Полярное сияние возникает слишком высоко, чтобы звуки от него доходили до земли. Группа финских ученых под руководством профессора Университета Аалто (ранее Хельсинский технологический университет) У. К. Лайне несколько лет прослушивали атмосферу во время северных сияний. Исследователями был зафиксирован специфичный шум во время этих явлений, условно названный «розовым» («pink noise») (*Laine U. K.* Denoising and Analysis of Audio Recordings made during the April 6–7 2000 Geomagnetic Storm by using a Non-professional *ad hoc* Setup//research.spa.aalto.fi/projects/aurora/BNAM-ukl.pdf). В 2012 г.

ме того, исследователь во многом искусственно объединяет представления о вечной небесной битве и участии духов в земных баталиях. Булгары, как уже было отмечено, не испугались явления (в то время как перед битвами тюрки опасаются выходить из шатров, чтобы не быть задетыми враждующим джинном), а сражений с «неверными» у булгар в то время, когда Ибн Фадлан наблюдал небесное явление, не намечалось. Фактически перед нами миф о двух вечно сражающихся отрядах, знакомый скандинавской и финно-угорской мифологии, а также монотеистическим культам, интерпретировавшим эти битвы как аллегорию извечной войны добра и зла.

Не лишено значения сопоставление северного сияния с блеском от оружия небесных существ. Описывая войско, средневековые авторы иногда акцентируют внимание на блеске оружия, которое может пугать и завораживать[1]. Небесные существа обладали доспехами еще более светоносными. В «Старшей Эдде» валькирии мчатся в доспехах, забрызганных кровью, а их копья излучают свет[2]. Согласно ал-Гардизи, «в титуле тибетского хана говорится: "Он пришел с неба, и на нем была как бы кольчуга из света"»[3].

Таким образом, сообщение Ибн Фадлана о небесной битве имеет широкие параллели как в средневековой письменной, так и в фольклорной традиции народов Восточной Европы. Обстоятельства распространения данного мотива (как и само его содержание) до конца нам не ясны, да и вряд ли могут быть выяснены (полного совпадения письменного сообщения и какого-либо мифа не выявлено ни в одной из предложенных интерпретаций).

стало известно, что звуки возникают на высоте ок. 70 м, и потому они слышны человеку. Финские исследователи уже выдвинули гипотезу, которая объясняет, почему звуки возникают на столь малых высотах (см. на официальном сайте Университета Аалто: www.aalto.fi/en/current/news/2016-06-22/).

[1] Хроника Эрика. С. 63–64. О наличии подобной традиции в Древней Руси см.: *Пауткин А. А.* Древнерусские летописи XI–XIII вв. С. 161.

[2] Старшая Эдда. С. 249.

[3] Ал-Гардизи о тюрках. С. 492.

Глава 3

Эколого-стихийные явления

Нижние слои атмосферы — та среда, с которой человек соприкасался непосредственно. Поэтому большинство явлений, происходивших в этой части Земли, могли нанести реальный вред и воспринимались соответствующим образом.

§ 1. Грозы, дожди, бури

Такие явления, как грозы, дожди и бури оказывали существенное влияние на хозяйственную жизнь культур древности. Сильный ветер мог стать причиной разрушений, дождь — вызвать наводнение, молния — пожар. В то же время, земледелие и скотоводство нуждались в равномерных осадках, не слишком обильных и не очень скудных. Это вело к особому почитанию существ, которые, как верили, могли управлять данными явлениями. От них ожидали милости и в то же время опасались их гнева.

У Ибн Фадлана встречается следующее сообщение о почитании булгарами грозы и грома: «Я не видал [нигде] большего количества молний, чем в их стране. Если молния ударит в дом, то они не приближаются к нему и оставляют его таким, каков он есть, и [также] все, что в нем [находится], — человека и имущество и все прочее, — пока не уничтожит его время. И они говорят: "Это дом [тех], на которых лежит гнев"»[1]. А. А. Лушников связывает этот сюжет с идеей громовержца как бога-судии, существовавшей, по его мнению, у славян. Свидетельство Ибн Фадлана, согласно исследователю, доказывает древность такого воззрения. Однако А. А. Лушников понимает, что сообщение Ибн Фадлана, записанное в Волжской Булгарии, сложно интерпретировать как славянское верование: «Очень сложно судить, к какому конкретному народу относится то или иное описание (у Ибн Фадлана. — *Д. П.*)». Он полагает, «что культ громовержца-судьи вряд

[1] Книга Ибн Фадлана. С. 137.

ли имел рамки одного народа и мог быть распространен у большинства населения Волжской Болгарии, в том числе и у славян»[1].

Главная проблема в том, что вся работа А. А. Лушникова базируется на авторской интерпретации позднего Жития Артемия Веркольского, которое повествует об отроке, убиенном громом. По мысли исследователя, народ воспротивился канонизации святого, так как в языческих представлениях гром поражал только больших грешников[2] однако его идея сильно противоречит сложившейся историографической традиции изучения жития, которую он, кажется, не замечает Еще Л. А. Дмитриев отмечал, что культ Артемия Веркольского сложился первоначально в народной среде, а потом уже был освящен Церковью. На это, по мнению исследователя, указывает неканоническое содержание самого жития, а также тот факт, что святой в своей жизни ничем не успел отличиться, кроме того, что погиб от удара молнии и от его останков постоянно совершались чудеса[3]. Конфликты между Церковью и народом Л. А. Дмитриев объясняет разницей в формах почитания: «Созданный Афанасием Пашковым в честь Артемия монастырь вызвал протест веркольцев... Во вновь построенном монастыре Иона жил со строителем (настоятелем монастыря) Рафаилом... Веркольцы "возненавидеша" Иону и Рафаила и пытались изгнать их, говоря: "чудотворец наш и монастырь наш"»[4].

Основанные на указанном житии выводы Е. А. Рыжовой кардинально расходятся с мнениями А. А. Лушникова. Исследовательница, напротив, считает житие отражением традиции почитать святыми погибших от удара молнии[5]. Она сопоставляет «Житие Артемия Веркольского» со славянскими представлениями, согласно которым от грозы погибал либо праведник, либо большой грешник. Ссылаясь на Д. К. Зеленина, она демонстрирует наличие этнокультурных параллелей веры

---

[1] *Лушников А. А.* «Верховное божество» в язычестве восточных славян и кризис этой религии в IX–X вв. // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. 2011. № 23. С. 510.

[2] Там же. С. 510.

[3] *Дмитриев А. Л.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. С. 249–261.

[4] Там же. С. 257

[5] *Рыжова Е. А.* Севернорусская агиография... // www.krotov.info/history/17/2/ryzhova.htm#b002.

в особую святость человека, убитого громом. Исследовательница отмечает, что вблизи д. Веркола, рядом с монастырем, археологами было обнаружено кладбище «заложных» покойников, напоминающее языческие захоронения. Идею убийства громом праведника Е. А. Рыжова связывает с представлениями, согласно которым громовержец бьет нечистую силу, а она может прятаться за ни в чем не повинным человеком[1]

Первый намек на возможную общественную полемику вокруг представлений о загробной жизни человека, убитого громом, встречается в Палее Толковой. Описывая функции грома, автор Палеи особое внимание уделяет убийству им людей: «Не всѣхъ бо Владыка смертию тою напрасною осужаеть, яко же бо въ единои болници мнози на одрѣ лежать, да инии от нихъ вставляються, друзии же от нихъ различными суды сконяаються. Тако убо и о громогласнѣмъ томь шибении: другыя снабжаеть, друзии же от нихъ суду предани суть»[2]. Правда, акцентируя внимание на «суде», которому преданы люди при посредничестве грома, Палея Толковая вряд ли копирует в классическом понимании теорию *о казнях и милостях Божьих*, необходимым условием которой является констатация наличия греха, за который наступает суд. Напротив, книжник утверждает непознаваемость Божьего Промысла: «Но кто изглаголеть силы Господния, како ли увѣсться смотрение?»[3] Важно, что в качестве людей, караемых Богом, автор Палеи представляет не заядлых грешников (как принято в таких случаях), но, казалось бы, ни в чем неповинных детей: «но от материнихъ ядръ младенца изъвергъ снабжаеть, другонци же от рукъ материнихъ истрегъ младенець суду предаеть, матерь же младенца снабжаеть»[4].

В этом плане сравнение действия грозы с действием болезни, чей тайный смысл понять также затруднительно, приобретает в Палее особое звучание. Ведь, с одной стороны, христианство унаследовало от Ветхого Завета представление о болезни как Божьей каре, с другой стороны — сам Иисус Христос выступал против подобной прямолинейной трактовки: «И проходя увидел человека, слепого от рождения. Уче-

[1] Там же.
[2] ПТ. С. 107
[3] Там же.
[4] Там же.

ники Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но *это для того*, чтобы на нем явились дела Божии» (*Ин.* 9, 1–3).

Основная идея указанной части Палеи Толковой — невозможность познать волю Бога — могла быть активизирована языческо-христианской полемикой. Согласно фольклорным представлениям, убитый громом может быть как праведником, так и грешником[1]. Однако поверье, согласно которому человек, пораженный молнией, является избранником Перуна, скорее всего, было более древним. Представляет интерес сербское верование, что на могиле человека, убитого громом, через несколько дней образуется трещина и ночью над ней появляется огонек[2].

Заслуживает внимания упоминание Толковой Палеей Божьего суда над детьми. В славянском и балтском фольклоре довольно часто гром убивает несовершеннолетних. Так, отроком был Артемий Веркольский. Согласно одной латышской сказке, богиня счастья Лайма предсказывает мальчику быть убитым от грозы. Отец ребенка сделал специальный погреб, чтобы укрыть сына, однако в назначенный день тот не стал прятаться, а взобрался на гору. Удивленный храбростью, Перкон не причинил ему зла, а разбил молнией погреб[3]. Представляет интерес польское поверье, что гром бьет туда, где зарыты некрещеные младенцы[4]. Погибшие неестественной смертью некрещеные младенцы в мифологии восточных славян нуждались в особой, сакральной защите. Матери такого младенца предписывалось соблюдать особые ритуалы и правила[5], при этом ребенка нельзя было хоронить на кладбище: его клали под порог (он почитался как святыня), хоронили около печки, в саду, топили в болоте или закапывали под деревом[6]

Дуализм в представлении о святости / грешности человека, пораженного молнией, у славян действительно существовал. В настоящее время нет возможности утверждать, был он в народной культуре изначально, либо это следствие христианского влияния. Во всяком случае, представление о святости человека, убитого громом, вряд ли име-

[1] *Толстой Н. И.* Гром // Сл. Др. Т. 1. С. 559–560.

[2] Там же. С. 560.

[3] Латышские сказки. С. 50–51.

[4] *Толстой Н. И.* Гром. С. 558.

[5] 100 образів української міфології. Київ, 2002. С. 192.

[6] Там же. С. 193–194; *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки... С. 72–73.

ет христианские корни. Блеск яркой молнии в Библии сравнивается с падением сатаны, а гром — частое орудие гнева Бога. «Откровение Мефодия Патарского» повествует о том, как страшная гроза, поражая людей и вызывая пожары, уничтожает целое царство, жители которого были подвержены греху инцеста[1]. Жестоко расправлялся с врагами Господа Илия Пророк, на которого, в народных представлениях, были перенесены функции Перуна. Идея молнии, карающей за грехи, настолько пропитала современную европейскую культуру, что одно только упоминание явления в художественном произведении создает настроение возмездия (например: А. Н. Островский «Гроза», Р. Брэдбери «И грянул гром»).

Заметим, что в мифологии некоторых тюркских народов идея казни через гром выражена более однозначно, чем в славянской традиции. Например, согласно чувашским верованиям, бог грозы Тура — бог-судия. Он поражает молнией тех, кто совершил тяжкое преступление[2] В случае коллективных прегрешений Тура посылает мор[3]

Следовательно, описанное Ибн Фадланом верование вряд ли как-то связано со славянским культурным наследием, но при этом оно могло иметь не только тюркские корни. Идея грозы как Божьей кары прослеживается и в исламе: «Когда же возжелает Всевышний наказать людей, то не отвратить этого ничем, если только Он сам не окажет им покровительства. Он — Тот, Кто являет вам молнию, чтобы страшились вы [гнева Господня] и надеялись [на милость Его]» (Коран 13:11–12). Вероятно, представления о сжигающих грехи огне, грозе и свете, которые имеют параллели во всех монотеистических культах, восходят своими корнями к иудейским и индоиранским верованиям. В зороастрийских представлениях молния — это огонь Вазишт, а гром — вопль поверженного демона Аспенджаргака[4].

Именно в иудейской и иранской традициях огонь безвреден для праведников и вредит грешникам. Поэтому булгарские представления о громе, с одной стороны, могли сформироваться под влиянием иранской или исламской культур. С другой стороны, представление о карающем громовержце могло образоваться у булгар самостоятельно.

---

[1] Откровение Мефодия Патарского. С. 677

[2] *Салмин А. К.* Система религии чувашей. С. 393.

[3] Там же. С. 394.

[4] Бундахишн и другие тексты... С. 274.

Не следует также отрицать возможности того, что Ибн Фадлан мог неправильно понять обычай сакрального почитания объекта, поверженного молнией, как неправильно понял обычай по-особому хоронить «заложных» покойников автор «Жития Артемия Веркольского»: «Понеже они тех убиеных громом или молниею гнушаются»[1] Примеры сакрального почитания объектов, пораженных молнией, встречаются у славян и финно-угров[2].

Критикуя Е. В. Климова за то, что он распространяет верования, характерные для средневековых славян Поволжья, на всех славян, А. А. Лушников сам подтверждает древность веры в громовержца-судию сведениями Ибн Фадлана[3]. Понятно, что идея суда через грозу так же стара, как и древние цивилизации, но когда и при каких условиях она распространяется на всю Европу? Однозначно ответить на этот вопрос вряд ли возможно.

В Древней Руси представления о карающем громе, конечно, существовали. Молния на страницах летописей часто является причиной пожаров[4]. Гром и молния могут убивать отдельных людей[5]. Буря, сопровождаемая громом, также может нести с собой множество хлопот: «бяше буря велика съ громомь и градомь, и хоромы раздьра, и съ божниць вълны раздьра, стада скотины истопи въ Волховѣ, а другыя одва переимаша живы»[6]. Однако представления о Божьем суде через гром, вероятно, возникают уже под влиянием монотеизма. Молния была олицетворением Божьего гнева и на Западе христианской Европы[7]

Утверждением непознаваемости Божьей воли Палея Толковая не ограничивает свою полемику с языческими воззрениями на природу грозы и грома. Как уже отмечалось ранее, для Палеи было свойственно беспрецедентное введение грозы и грома в христианскую ангело-

[1] *Лушников А. А.* «Верховное божество»... С. 510.

[2] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 67; *Толстой Н. И.* Гром. С. 558.

[3] *Лушников А. А.* «Верховное божество»... С. 509.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 406; ПРСЛ. Т. 2. Стб. 634; ПСРЛ. Т. 3. С. 28, 37–38, 83, 214, 226–227, 239–240, 267, 283.

[5] ПСРЛ. Т. 3. С. 38, 267.

[6] Там же. С. 21.

[7] *Титмар Мерзебургский.* Хроника... С. 68; *Матфей Парижский.* Великая хроника. С. 142.

логию[1]. При этом появление ангельских чинов в статье, посвященной природе грома, в источнике явно связано с полемическим приемом. До перечисления видов ангелов автор Палеи утверждает, что невозможно познать мир вне Святого Духа, вне христианского учения[2]. Далее идет описание ангелов, грозы и грома, который по звуку подобен грохоту колесницы: «како ли убо суть молнии блистания, како ли громогласнаа шибаниа, иже акы въ колеси ту вселеную въскорѣ протече, грозя и прещая естеству всячьскому»[3]. Следующее повествование посвящено идее полного подчинения грома Божьей воле. В нем и раскрывается не только сущность, но и «форма» ангела грома: он невидим и не имеет человеческих (!) рук[4].

Подобное смешение ангелологической концепции с проблемой грома могло иметь христианские корни. Часто можно встретить представление о громе как голосе ангела или явлении ангела в виде молнии (*Мф.* 28, 3). Но откуда тогда возникло упоминание колесницы, разъезжающей по небу только в воображении людей во время грома? Оно могло, конечно, восходить к «Небесной иерархии» Дионисия Ареопагита, в которой, как и в Палее Толковой, колесо и колесница являются земными символами небесных явлений[5]. Но, в отличие от Палеи, у Ареопагита они символизируют не раскаты грома, а ангелов. К тому же, если принять идею влияния Ареопагита[6], становится непонятным утверждение Палеи, согласно которому мир нельзя познать вне христианского учения. А значит, «небесную колесницу» нужно искать в других религиозных традициях.

Огненную колесницу мы встречаем в «Откровении Авраама»[7], иудейском апокрифе, явившемся одним из источников Палеи Толковой. В «Откровении Авраама» также присутствует критика представлений

[1] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 2 наст. изд.

[2] ПТ. С. 106.

[3] Там же. С. 107

[4] Там же.

[5] Необходимость изображать ангелов в виде колеса книжник объясняет принципиальной невозможностью познать сущность ангелов. Гром в виде колесницы Дионисий Ареопагит не изображал (*Св. Дионисий Ареопагит.* Сочинения. С. 46–49, 201).

[6] По мнению В. В. Милькова, ангелология Палеи Толковой близка к Дионисию Ареопагиту (*Мильков В. В.* Космологические концепции... С. 43).

[7] Откровение Авраама. С. 44.

о Боге как антропоморфном существе[1]. Присутствие Бога выражается в Его божественном голосе, олицетворенном в громе и «потоке огненном» (огненном столпе?)[2]. Но огненная колесница в иудейском апокрифе олицетворяет Божий дом[3] и никак не связана с видением огненного потока Аврааму и громом вообще.

Вероятнее всего, упоминания колесницы и «суда Божьего» через гром были актуализированы христианско-языческой полемикой. Отвергая языческое представление о том, что громовержец передвигается по небу на колеснице, автор Толковой Палеи утверждает, что сущность грома сложно познать, однако при этом грозе и грому книжник отводит совершенно особенную роль. Автор Палеи нисколько не умаляет могущество грома, его полемический накал направлен лишь на то, чтобы лишить природную стихию собственной воли, полностью подчинить Творцу.

Об отдельных ангелах грозы и грома Палея упоминает всего один раз, представляя ангелов как служебных духов[4]. Зато при описании грозы и грома вдруг появляется «дух грозы»: «Егда бо придеть духъ тъ громъныи, и огустить облаки, и скрегчеть, и гремя наполнить облаки воды, аки губу, и поженеть облаки духъ тъ, сущии въ немъ, съ громомъ путь творя водамъ, идущимъ во облацѣхъ»[5]. Близкое сообщение о «духе грозы» можно найти также в «Беседе Епифона со св. Андреем»[6]

Из всех служебных духов, таким образом, только дух грома удостоился в Палее Толковой досконального описания, благодаря которому мы можем примерно даже реконструировать его «форму». Судя по всему, это не типичный ангел: он не имеет человеческих рук, но при нем есть некие сосуды (облака), которые он наполняет с грохотом водой, а затем выливает из них воду на землю. Некоторые параллели это описание имеет с кавказскими мифами о Пиръоне. который катает по медному небу бочки, гремит ими и выливает воду на землю[7]

[1] *Orlov A. A.* Selected Studies... P. 22.
[2] Откровение Авраама. С. 37
[3] *Orlov A. A.* Selected Studies... P. 13.
[4] ПТ. С. 17. См. также выше: Ч. 2, гл. 2, § 2.
[5] Там же. С. 105.
[6] *Щапов А. П.* Сочинения. В 3 т. Т. 1. С. 51–52.
[7] Сказки ингушей и чеченцев. С. 307.

Палея Толковая уделяет большое внимание природе грома. Более важному для христианской символики огню в этом памятнике отведено меньшее внимание. При этом в конце сообщения об огне упоминается общее для христиан и язычников представление об огненной сущности грома. Это сообщение создает смысловой мост к научным концепциям, воспринятым, вероятно (судя по ссылке на Писание), книжником у отцов Церкви: «древо тремо древомъ ражает огнь... Но и облачное естество, мягко сущее и волъгло, Божиимъ повелѣниемъ ражаеть огнь»[1]. После этого идет описание представления о столкновении облаков при помощи ветра как причине грозы, возможно, заимствованное из «Шестоднева» св. Василия Великого. Но книжник не удовлетворяется этим описанием и приводит альтернативную концепцию, где уже появляется апокрифический «дух грома». Иными словами, анимизм настолько глубоко сидел в сознании автора Толковой Палеи, что без воздействия специальных духов книжник не мог представить передвижение частиц материи. «Теория стихий», представленная в «Шестодневе» Иоанна, экзарха Болгарского, и произведениях отцов Церкви, хотя и процитирована, но не усвоена.

Описывая свое представление о грозе и громе, автор Палеи Толковой одновременно вел борьбу с обожествлением грозы. Лишив ее антропоморфного образа и колесницы, книжник, безусловно, пошел дальше заменивших почитание Перуна почитанием Илии Пророка. Но что-то все же осталось у «духа громного» от славянского предшественника: это, в первую очередь, слитность с самой стихией. В Толковой Палее сложно отличить «дух громовый» от самого грома, а ведь такими были Перун и древнеиндийский бог Парджанья.

Таким образом, еще в XIII в., когда, вероятнее всего, была написана Палея Толковая, проблема языческого восприятия грозы у славян стояла довольно остро. Как уже было отмечено[2], в статье НПЛ под 1214 г. можно увидеть прямой фольклорный элемент в описании грозы — появление «громового змея»[3]. Языческие представления о грозе так и не были полностью уничтожены древнерусской книжностью. Адаптации анимистических представлений к новой религиозной концепции способствовала и апокрифическая литература: согласно сообщению одной

[1] ПТ. С. 104.

[2] См. выше: Ч. 3, гл. 1, § 4 наст. изд.

[3] ПСРЛ. Т. 3. С. 52, 251.

из редакций «Беседы трех святителей», существует два «ангела громовых» — «жидовин Хорс» и «эллин Перун»[1] Особое место «громным ангелам» отводит апокриф «О всей твари»: «300 аггели, а громнымъ коломъ воротять»[2].

Бури, как и гроза, могли восприниматься через призму теории *о казнях и милостях Божьих*. Согласно летописи, именно ветру Бог повелел разрушить столб, построенный ветхозаветными людьми, чтобы добраться до небес[3]. В «Хронике» Георгия Амартола буря с землетрясением разрушают языческие капища[4]. Буря спасает Византию от русских войск[5] Невиданный по своей силе ветер близ Котельнича разрушил дома, клети, раскидал товар: «акаже не была николи же»[6], — с досадой пишет автор Ипатьевской летописи. Дождливая и ветреная погода в 1300 г. отмечена в летописи Северо-Восточной Руси. А «туча» (смерч, ветер с дождем?) в Торжке даже выкопала ров и снесла несколько домов до основания[7] (ср. с сообщением о том, как буря вырыла яму, из «Хроники» Амартола[8]).

Изредка в древнерусских летописях можно встретить связь ветра и огня. Так, в ПВЛ нашествие и сожжение половцами Киево-Печерского монастыря стало причиной цитаты из Псалтири: «и мы послѣдующе пророку Давыду, вопьемъ: "Господи, Боже мои! положи [я] яко коло, яко огнь пред лицемь вѣтру, иже попаляеть дубравы, тако пожениши я бурею твоею"»[9]. Такое редкое явление, как огненный смерч, возможно, было зафиксировано новгородской летописью: «въ 1 час ночи, загорѣся на Варяжьскои улици, и створися горе велико, по нашимъ грѣхомъ въздвижеся буря с вихромъ; и тако бысть силенъ огнь вборзѣ, кто, мало что похвативъ, выбѣжа изъ своего двора, а иное все огнь взя»[10]. Книжник однозначно отнес это страшное явление к каре за грехи. Однако

[1] *Щапов А. П.* Сочинения. Т. 1. С. 52; *Мансикка В. Й.* Религия восточных славян. С. 164.

[2] О всей твари. С. 349.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 5; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 4.

[4] Хроника Амартола. С. 311.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 21–22, 154; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 15, 142.

[6] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 314.

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 484.

[8] Хроника Амартола. С. 311.

[9] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 233–234.

[10] ПСРЛ. Т. 3. С. 90, 329.

«злые люди» не только не одумались, но и, воспользовавшись народным бедствием, стали грабить.

Как Божья кара мог восприниматься и дождь: «наидоша дъждеве и поимаша вси рли и обилия и сѣна, и мостъ снесе вода на Волховѣ великыи»[11]. Комментируя произошедшее, новгородский книжник сравнивает эту казнь с голодом и ратью, настаивая на необходимости покаяния.

Дождь, ветер и гроза в древности воспринимались как единое явление и даже могли обозначаться одним словом[12]. Достаточно многозначен сакральный смысл этих явлений. Еще Н. Сенаторский обратил внимание на древнерусскую традицию считать гром и молнию знамениями к добру, «к корысти»[13]. В них видели пророчества грядущих войн, побед, поражений и даже рождения великих князей.

Из современных исследователей линию Н. Сенаторского в изучении представлений о грозе продолжил А. В. Лаушкин. На основе анализа летописей он пришел к выводу, что гроза в древности могла восприниматься как знамение. Одна из гроз, описанная НПЛ под 1201 г., по его мнению, была воспринята как знамение о ненастном лете[14]. Впрочем, чаще летописцы не оставляли комментариев, которые позволили бы раскрыть религиозный смысл этих явлений. В древнерусских летописях гром мог выступать как дополнительный элемент к какому-либо чудесному явлению[15], так и как самостоятельное предзнаменование[16]

Как своеобразное знамение и одновременно как кара в «Сказании о Юсуфе» представлена буря, которую молитвами вызвал пророк[17], о чем уже шла речь выше[18]. В том же произведении ветер, донесший до

---

[11] ПСРЛ. Т. 3. С. 80.

[12] В Древней Руси — туча (*Срезневский И. И.* Материалы для словаря... Т. 3. С. 1041). В тюркских языках одним словом часто обозначается вся непогода (*Мусаев К. М.* Климат//Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков... С. 369).

[13] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 72.

[14] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 50.

[15] См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 284.

[16] См.: ПСРЛ. Т. 3. С. 20.

[17] *Кул Гали.* Кысса-и Йусуф. Сказание о Йусуфе... С. 328.

[18] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 3 наст. изд.

Йакуба запах его сына[1], был своеобразным свидетельством-*знамением* того, что Юсуф жив (подобный сюжет взят из Корана, в котором, правда, благоухание приносит не ветер, а рубашка Юсуфа, посланная Аллахом; см.: Коран 12:94–95). Как уже говорилось ранее, за знамение внимания бога русы принимали появление ветра при сооружении погребального костра[2]. Необычные дожди и бури (например, кровавый дождь), либо осадки, выпадающие в особых (в религиозном понимании) ситуациях, воспринимались как знамения и в Западной Европе, и Византии[3] Таким образом, метеорологические явления могли интерпретироваться не только как благодеяние или гнев богов, но и как знамения.

Буря, дождь и гром с молнией очень часто в средневековой литературе связаны с военными действиями. После неудачного похода Игоря воины следующим образом делятся своими впечатлениями от увиденного «греческого огня»: «...“Якоже молонья, — рече, — иже на небесѣхъ, грьци имуть у собе”»[4]. На фоне молнии, грозы и дождя встречаются в схватке братья Ярослав и Мстислав Владимировичи: «И бысть сѣча силна, яко посвѣтяше молонья, блещашеться оружье, и бѣ гроза велика и сѣча силна», — поэтизирует сражение летописец[5] Миниатюрист (см. рис. 27) изобразил грозу во время битвы в виде трех лучей[6] С дождем сравниваются стрелы в ПВЛ[7], а позже, в Галицкой летописи, — летящие во время сражения камни[8]. Подчеркивая разрушительность бури близ Котельнича, киевский летописец пишет: «И розноси хоромы, и товаръ и клѣти, и жито из гуменъ. и спросто рещи яко рать взяла, и не остася у клѣтехъ ничтоже»[9] С ливнем, согласно сообщению венгерского монаха Юлиана, народы Восточной Европы сравнивали падение стрел монголо-татар[10].

---

[1] *Кул Гали*. Кысса-и Йусуф. Сказание о Йусуфе... С. 411.

[2] Книга Ибн Фадлана. С. 145–146.

[3] *Гельмольд из Босау*. Славянская хроника. С. 220–221; *Лев Диакон*. История. С. 39–40; Круг земной. С. 258–260; Сага о Ньяле. С. 168, 360–361.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 45.

[5] Там же. Стб. 148.

[6] РЛ. Л. 84 об.

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 271–272.

[8] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 810.

[9] Там же. Стб. 314.

[10] Письмо бр. Юлиана о монгольской войне. С. 87.

Рис. 27 Сражение Мстислава и Ярослава в 1024 г. Гроза. Миниатюра Радзивиловской летописи

Во время похода на Витебск воинов Володаря испугал сильный гром, разразившийся при переправе через реку: «и рекоша дружина Володаревы: "Что стоиши княже не поеда прочь?" А се ти ся Романъ, бродить а отсуда, Давидъ и побѣже Володарь от Витебьска»[1]. В 1214 г., в тот же день, когда в Новгороде гремел гром и видели летающего змея, князь Мстислав с новгородцами отправился в удачный поход на чудь-реву[2]. Сильный дождь предшествует успешной военной кампании галичских войск в 1229 г.[3] В том же году дождь вызвал эпидемию и не дал овладеть венграм Галичем[4], в чем книжник увидел особое предрасположение небес[5]. В 1152 г. сильный дождь с ветром, произошедший в день недели Перуна (четверг[6]), заставил враждующие в междо-

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 527. Возможно, подобное описание навеяно Ветхим Заветом: «Но Господь возгремел в тот день сильным громом над Филистимлянами, и навел на них ужас, и они были поражены пред Израилем» (*1 Цар.* 7, 10).

[2] ПСРЛ. Т. 3. С. 52.

[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 755.

[4] См. также ниже: Ч. 4, гл. 2, § 2 наст. изд.

[5] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 760.

[6] На день недели указывает сама Лаврентьевская летопись: «в день четверта». Хотя в летописи содержится хронологическая ошибка. Подробнее см.: *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963. С. 62–63.

усобной борьбе стороны заговорить о мире[1] Сопоставления бури и грозы с битвой, дождя и града с полетом стрел — распространенный в средневековой литературе прием, не ограничивавшийся территорией Восточной Европы[2]

Из описанных примеров видно, что гроза, дождь и ветер могли восприниматься в Восточной Европе и как кара бога (богов), и как знамение. Повсеместно встречается архаичное сравнение грозы, грома и дождя с ратью. Политеистические представления о характере грозы как знамения, к сожалению, в письменной традиции не сохранились, однако языческие корни проявились в использованных книжниками литературных тропах и художественных приемах.

§ 2. «Роса небесная» в Сказании о строительстве Богородичной церкви Киево-Печерского монастыря

В Сказании о строительстве Богородичной церкви Киево-Печерского патерика (см. рис. 28) преп. Антоний не решается выбрать место будущей церкви самостоятельно. Во время молитвы святому является Бог, говоря так: «Обрѣл еси благодать предо мною»[3]. На что Антоний отвечает: «Господи, аще обретох пред тобою, да будет по всей земли роса, а на месте, идеже волиши освятити, да будет суша»[4]. После чего Бог указывает на место будущей постройки при посредстве сухого места. Но на этом Антоний не успокаивается, и на следующую ночь он молится: «Да будет по всей земли суша, а на мѣсте святѣмъ роса»[5] И Господь утром росой показывает место церкви. Наконец, после это-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 333

[2] Сага о йомсвикингах. С. 126–127; Круг земной. С. 351, 361–353; Старшая Эдда. С. 262, 349; Хроника Галла Анонима. С. 50; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 50–51; *Ибн ал-Асир*. О походах монголо-татар. С. 882; *Лев Диакон*. История. С. 9, 12–13; *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. С. 19, 35; Письмо еврейского сановника Хасдая ибн Шафрута к хазарскому царю Иосифу. С. 186; *Гельмольд из Босау*. Славянская хроника. С. 184, 217; *Анна Комнина*. Алексиада. С. 57, 61, 67–68, 121, 132, 159, 212, 232, 225; Хроника Ливонии. С. 251; *Саксон Грамматик*. Деяния данов. Т. 1. С. 68.

[3] КПП. С. 13.

[4] Там же.

[5] Там же.

Рис. 28. Церковь Успения Пресвятой Богородицы в Киево-Печерском монастыре. Вверху — современная фотография. Внизу — руины церкви в 1942 г.

го Антоний начинает делать замеры, но его все равно терзают сомнения, — пока огонь с неба окончательно не определяет границы будущей церкви: «И паде огнь съ небеси, и пожже вся древа и трьние, и росу полза, долину сотвори, якоже рвом подобно»[1]

Описанный сюжет патерика находит явные параллели с библейской историей о Гедеоне[2]: как и в случае с израильским судьей, вначале избранному является Бог, затем тот дважды просит Господа дать ему знамение, связанное с росой. Различен порядок просьб: Гедеон вначале просит, чтобы на шерсти была вода, а вокруг нее было сухо, а потом чтобы на шерсти было сухо, а кругом была бы роса. Различен и смысл знамений: Гедеону оно предвещает победу малыми силами над мадианитянами[3], а Антонию указывает на место строительства будущей церкви. Но исчерпывается ли на этом смысл знамения, ведь в итоге окончательно границы для основания фундамента показывает огонь, сошедший с небес?

Использование сюжета из Книги Судей известно самой ранней древнерусской литературе. Этот прием применяется уже в «Речи философа» и символизирует крещение, переход святости от евреев (вода на овечьей шерсти) к другим народам (вода вокруг нее, иссушение / отвержение шерсти / евреев): «яко же Гедивонъ преобрази посемь. Егда приде к нему ангелъ, веля ему ити на мадимьянъ, он же, искушая рече къ Богу, вложивъ руно на гумнѣ, рекъ: "Аще будеть по всеи земли роса, а на рунѣ суша..." И бысть тако, се же преобрази, яко

[1] КПП. С. 13.

[2] «И Дух Господень объял Гедеона; он вострубил трубою, и созвано было племя Авиезерово идти за ним. И послал послов по всему колену Манассиину, и оно вызвалось идти за ним; также послал послов к Асиру, Завулону и Неффалиму, и сии пришли навстречу им. И сказал Гедеон Богу: если Ты спасешь Израиля рукою моею, как говорил Ты, то вот, я расстелю *здесь* на гумне стриженую шерсть: если роса будет только на шерсти, а на всей земле сухо, то буду знать, что спасешь рукою моею Израиля, как говорил Ты. Так и сделалось: на другой день, встав рано, он стал выжимать шерсть, и выжал из шерсти росы целую чашу воды. И сказал Гедеон Богу: не прогневайся на меня, если еще раз скажу и еще только однажды сделаю испытание над шерстью: пусть будет сухо на одной только шерсти, а на всей земле пусть будет роса. Бог так и сделал в ту ночь: только на шерсти было сухо, а на всей земле была роса» (*Суд.* 6, 34–40).

[3] Над «сынами Измаиловыми». См.: Откровение Мефодия Патарского. С. 664.

иностраньни бѣша преже суша, а жидове руно, послѣже на странахъ роса, еже есть на странахъ роса, еже е святое крещенье, а на жидѣх суша. И пророци проповѣдаша, яко водою обновленъ будеть»[1]. В Толковой Палее символизм явления проработан еще яснее: с одной стороны, роса является символом Богородицы, которая, подобно тому как невидимо для людей возникает на земле роса, зачала сверхъестественным образом[2]. С росой, невидимо дающей влагу, Моисей сравнивает свои слова, просвещающие читателя Палеи[3]. Как роса на руно пришел Христос к иудеям, чтобы потом передать благодать другим народам (иссохшее руно и «роса на всей земле»)[4].

В этом плане появление росы в истории «богосозданной церкви» не случайно. С одной стороны, данное явление, символизируя Богородицу, указывает на место строительства будущей церкви Успения. С другой, описанное в обратном порядке чудо Гедеона демонстрировало особую святость Церкви, носящую вневременной характер: «на въдружение корениа, и на сем камени сограднл Господь церковь сию, и врата адова не удолѣют еи»[5]. И даже символизировало переход богоизбранности на Русскую землю и обретение ею «Нового Сиона»[6] В этом плане реконструированная ранее параллель[7] между преп. Антонием, заложившим новую церковь при помощи нисходящего с неба огня, и Моисеем, который, согласно святоотеческой традиции, низвел огонь с небес для того, чтобы евреи пошли за ним, имеет определенное подтверждение[8]

Возможно также, что чудо обозначало троичное крещение места церкви: 1) «неполное крещение», без опускания в купель (распространено в Византии[9]), сухое место среди росы; 2) крещение водой, олице-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 105.
[2] ПТ. С. 201.
[3] Там же. С. 398.
[4] Там же. С. 445.
[5] КПП. С. 14.
[6] См. ниже: Ч. 4, гл. 3 наст. изд.
[7] См. выше: Ч. 3, гл. 2, § 1 наст. изд.
[8] ШИБ. С. 351.
[9] А. Е. Мусин связывает этот обряд с оглашением, а именно, с практикой восточного катехумената и ритуалом primosignato (*Мусин А. Е.* Milites Christi Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб., 2005. С. 31).

творяемое росой; 3) крещение Духом Святым (огнем). Ведь огонь, сошедший с небес для обозначения места новой церкви, является символом именно Духа Святого: «Святый же Духъ огнем невещественым яму ископа»[1]. В авраамических религиях роса часто сопоставлена со светом[2]. С этим природным явлением сравнивается елей, которым умащают Еноха, чтобы он сиял, как ангел (Вторая книга Еноха[3]).

§ 3. Явления, вызывающие недород: засухи, морозы, наводнения

Засухи, морозы и наводнения однозначно воспринимались в монотеизме как кара Божья. В библейских текстах в виде основной кары, выражающей гнев Бога и призывающей к покаянию, выступает засуха (*Иоил.* 1, 2; *Иез.* 19, 12–13; *Ис.* 19, 6, 41, 18; 50, 2, и др.). Поэтому образы засухи в древнерусской литературе могли возникать в поучениях, поводом к написанию которых была не засуха, а коллективные бедствия вообще. Об одном из таких поучений, «Поучении о казнях Божьих», уже шла речь выше[4]. В Книге Иоиля при описании засухи особо подчеркивается поведение животных, которые, как и люди, изнемогают от жажды (*Иоил.* 1, 20). Окончание засухи в ветхозаветных пророчествах изображается как Божье благословение[5]

Подобно Библии, в древнерусских летописях действие засухи сравнивалось с огнем (ср. с огненным змеем): «В се лѣто ведро бяше, яко изга[ра]ше земля, и мнози борове възгарахуся сами и болота; [и] многа знаменья бываху по мѣстомь»[6]. Радзивиловская летопись иллюстрирует засуху в виде огромного солнца, испускающего красные лучи (см. рис. 23). По земле ходят животные, изнемогающие от жажды[7] Отметим, что данная засуха описывается в рамках цикла знамений 1091–1092 гг. и вместе с другими бедствиями (мор в Полоцке, изменения в небе) предшествует новым половецким нашествиям.

---

[1] КПП. С. 14.

[2] Откровение Авраама. С. 44.

[3] Книга Еноха. С. 212–214.

[4] См. выше: Ч. 2, гл. 3, § 1 наст. изд.

[5] *Ис.* 44, 3; Словарь библейских образов. С. 1176.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.

[7] РЛ. Л. 124 об.

В основном засуха все же интересует древнерусского летописца с прагматической точки зрения, так как она является причиной губительных пожаров[1] и недорода. Однако особо летопись выделяет засухи в тех случаях, если они приходятся на день памяти Иоанна Предтечи[2]. Интересно также, что иногда в летописях засуха описывается на фоне нашествия кочевников и (или) рядом с явлением комет и метеоритов.

«Житие Авраамия Смоленского» дает детальное описание того, что происходило во время длительной засухи. «И самъ епископъ, блаженый Игнатий, съ честнымъ крилосомъ и съ богобоязнивыми игумены, и ереи, и дьяконы, и черноризци, и съ всѣмъ градомъ, мужи и женами, и весь младый възрастъ, вкупѣ весь градъ, окрестъ ходяще съ честнымъ крестомъ и съ иконою дръжащею Господа, и съ честными святыхъ мощьми, и с великымъ умилениемъ, и съ слезами помиловати люди своя, и послати милость свою на землю, и отвратити гнѣвъ свой: "Пусти, Господи, дождь, одожди лице земли, молимся, святый". И кончавшимъ *отпустъ*, крестомъ и святыхъ мощьми воду освятивше, и отъидоша кождо въ свояси»[3]. Крестный ход с участием высшего духовенства и всех горожан, вплоть до малых детей, по мнению книжника, должен был прекратить засуху, если бы не особая Божья воля: «И не бысть дождя на землю, и быша в печали велицѣ. Се же все бысть отъ Божия промышления»[4]. Этой засухой Господь давал Авраамию возможность прославиться, так как святому разрешили снова проводить церковную службу, а после того как молитвами праведника был ниспослан дождь, «прослави и Господь болѣ, зане же злѣ блаженаго оскорбивше обращатися начаша и припадати на ногу, просяще прощениа. Иже всѣми ненавидимъ бывъ, всѣми любимъ бысть...»[5]

Что же делали древнерусские христиане, пытаясь избавиться от засухи? Во-первых, для преодоления природного катаклизма нужны были общие усилия. Как и в «Житии Авраамия Смоленского», в «Житии Прокопия Устюжского» беду, нависшую над городом от метеорита, отворачивают «всем миром»: на молитву выходят люди всех сословий, выводят даже младенцев[6] Но если соборная молитва — известное

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 447; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 288.

[2] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 288.

[3] Житие Авраамия Смоленского. С. 50.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 54.

[6] Житие преп. Прокопия Устюжского. С. ќѕ

средство борьбы христиан с любой бедой, то обряды во время засухи, вероятно, имели свои особенности. Массовый крестный ход, описанный в «Житии Авраамия Смоленского», завершился дополнительными процедурами: освящением воды на мощах и кресте. Действия, связанные с водой (подобно имитативной магии в язычестве), должны были вызвать дождь, и народная традиция сохранила схожие полуязыческие обряды. Например, хорошо известен в южнославянской традиции обряд обливания додолы[1] и всех участников обряда[2]. Особое одеяние додолы (ветки зелени), вероятно, должно было подражать земле, и через *закон сопричастия* поливание центральной фигуры обряда вызывало дождь. Восточные славяне во время засухи бросали в воду вырытые из могил трупы и кресты. Также всем славянам известен обычай поливания водой могил во время засухи[3].

«Обряды вызывания дождя, — пишет С. А. Токарев, — почти везде... основаны на принципе имитативной магии»[4]. У башкир сохранился интересный обычай: во время засухи пожилые люди идут к специальному камню, «чистят его от грязи, моют, обливают водой, жертвуют ему топленое масло»[5]. В данном случае переплелись две традиции: имитативная магия (обливание камня) и древнее тюркское верование, согласно которому на погоду могли влиять специальные камни. Такие камни находили в особых местах; чаще всего верили, что их можно обнаружить во внутренностях животного, реже — человека[6], некото-

[1] Центральный персонаж одного из обрядов вызывания дождя. Девочка, девушка или мальчик, часто — сироты.

[2] *Плотникова А. А.* Додола. С. 100–103; *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 268–269; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей... С. 106–107, и др.

[3] *Толстая С. М.* Засуха//Сл. Др. Т. 2. С. 275.

[4] *Токарев С. А.* Ранние формы религии. С. 492.

[5] *Аминев З. Г.* Абдулкадир Инан о камне «Яда» и об обрядах вызывания дождя//Ахнаф Харисов и актуальные проблемы башкирской филологии (К 100-летию со дня рождения). Материалы Всеросс. науч.-практ. конф. (с междунар. участием)/Отв. ред. Ф. Г. Хисамитдинова. Уфа, 2014. С. 249–251.

[6] Текст рисале. С. 155; *Малов С. Е.* Шаманский камень «яда» у тюрков западного Китая//Советская этнография. 1947. № 1. С. 152–153; *Тадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 612–613; *Яданова К. В.* Камень погоды — Жада таш у алтайцев//Сибирский педагогический журнал. 2007. № 5. С. 186–197.

рые народы считали, что «камни погоды» растут в тайге, подобно цветам[1], или плавают в реке[2]. Тюрки верили, что при помощи этих камней можно влиять на погоду: вызывать дождь, засуху, бурю и т. п. Называли эти камни разные тюркские народы примерно одинаково — «яда». Этимологию слова обычно возводят к мертвым иранским языкам: авестийскому «yatu» (волшебство)[3] и пехлевийскому «jaб» (волшебство)[4]. Имеет место точка зрения, согласно которой название «камней погоды» «восходит к древнетюркской основе ja- (jay-) в значении: идти, падать (об осадках), лить (о дожде)»[5] Однако большинство исследователей считает, что название чудесных камней — раннее заимствование из иранских языков[6]

К XI в. вера тюркских народов в «камни погоды», вероятно, уже была широко известна мусульманскому миру. Ал-Гардизи даже приводит легенду, призванную объяснить поклонение тюрок этим камням. Ной попросил «Всевышнего научить Яфета такому имени, чтобы, если произнести это имя, немедленно пошел дождь». Бог внял молитвам и научил Яфета, а тот, чтобы не забыть, «написал его на камне и повесил себе на шею»[7]. Впоследствии камень передавался среди потомков Яфета. «Когда их стало много... между ними пошел спор из-за камня»[8]. В итоге, решено было определить «наследника» жребием: удача оказалась на стороне харлухов, однако гузы, которые до этого владели камнем, передали харлухам подделку, сохранив оригинальный камень у себя[9].

Этот мифологический рассказ едва ли что-то проясняет в плане собственно тюркских представлений о камне «яда». В то же время, он свидетельствует, что ко времени ал-Гардизи поклонение камням было

---

[1] *Яданова К. В.* Камень погоды — Jада таш у алтайцев. С. 189.

[2] *Аминев З. Г.* Абдулкадир Инан о камне «Яда»...

[3] *Малов С. Е.* Шаманский камень «яда»... С. 154.

[4] *Тадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 611.

[5] *Яданова К. В.* Камень погоды — Jада таш у алтайцев. С. 188.

[6] *Тадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 613.

[7] *Ал-Гардизи* о тюрках. С. 487

[8] Там же.

[9] Там же.

широко распространено в среде тюркских народов, о чем знали в исламском мире. Вера тюрок в «яда» фиксируется с VII в[1]

В представлениях народов Восточной Европы, на изменения в атмосфере могли влиять не только специальные артефакты. Как уже отмечалось нами, была широко распространена вера в способность духов и людей управлять метеорологическими явлениями. Выше приводился пример того, как захоронения конунгов и царей становились предметом споров между разными общинами. Однако не только правитель мог влиять на природные процессы. В древности считалось, что урожайность земли находилась в ве́дении предков. С утверждением монотеизма, вероятно, некоторые функции языческих предков были перенесены на праведников и святых. Йакуб сообщает, будто бы тюрки испрашивают дождь на могиле убитого ими мусульманина Абд ар-Рахман ибн Раби'а[2], и в этом контексте интересно было бы еще раз рассмотреть освящение воды на мощах, которое упоминается в «Житии Авраамия Смоленского». Не отголосок ли это языческих представлений? Ведь обычно на мощах освящают масло, просфоры и иконы, а воду таким образом освящают редко.

Крестные ходы во время засухи сочетали в себе элементы поклонения предкам еще в XIX–XX вв. Интересное сообщение оставил в своих мемуарах митрополит Вениамин (Федченков). Когда он был еще ребенком, в его селе жители попросили священника провести молебен о дожде. Вениамин с удивлением описывает, как перед молебном односельчане вместе с батюшкой отправились на кладбище служить панихиду. «Исстари велся этот обычай: живые молились по умершим, чтобы те помолились там Богу о нуждах живых своих потомков и близких», — пояснил отроку священник[3]. После панихиды женщины бросились к могилам родственников, послышался плач[4].

На погоду, согласно традиционным представлениям, влияли не только предки, похороненные на кладбище, но и те, кому место на нем не досталось, т. н. «заложные» покойники. Странным, с точки зрения современного человека, может показаться славянский обряд разры-

[1] *Малов С. Е.* Шаманский камень «яда»... С. 152; *Тадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 611.

[2] *Йакуб ал-Хамави.* Му'джам ал-Булдан (Словарь стран). С. 810.

[3] *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. С. 22.

[4] Там же. С. 23.

вания могил «заложных» покойников во время засухи. Это действие, возможно, восходит к представлению, что причиной засухи может явиться неправильное захоронение «нечистого» покойника.

Эти представления стали дополнительным аргументом в пользу связи Перуна с культом «заложных» покойников (русалок) в концепции Л. С. Клейна: «Странной представлялась повсеместная убежденность в том, что нарушение запретов на захоронение "заложных" в земле грозит не какими-либо иными невзгодами (любыми — скажем, *недородом* (курсив мой. — *Д. П.*), наводнением, болезнями, саранчой (здесь следует упомянуть особо, что саранча распространяется преимущественно в засушливою погоду, т. е. фактически сопровождает *засуху*. — *Д. П.*)), а только одним — засухой»[1]. Л. С. Клейн ошибается. Д. К. Зеленин обратил внимание на представление, согласно которому из-за нарушения обычая захоронения «нечистых» покойников земля посылает не только засуху, но также весенние холода и заморозки, которые пагубны для посевов (т. е. тот самый *недород*). Ссылаясь на проповеди Серапиона и сочинения Максима Грека[2], Д. К. Зеленин доказывает древность этих воззрений[3] В то же время, Серапион в своем «Слове о маловерии», упоминая об известном обычае выкапывать во время бедствий из земли «заложных» покойников, приводит нравоучительный пример, связанный не с засухой или холодом, а с потопом: «Потопъ бысть при Ное не про удавленаго, ни про утопленика, но за людския неправды, и иныя казни бещисленыя»[4]. До этого Серапион сетует на бытовавшее среди христиан неканоническое воззрение, согласно которому некоторые люди влияют на урожай[5] (*недород*, который имел в виду Д. К. Зеленин, ссылаясь на Серапиона[6]). Правда, причиной этого недорода, видимо, паства Серапиона видела бездождье или, наоборот, обилие дождя: «Гдѣ се есть въ Писаньи, еже человѣкомъ владѣти обильемъ или скудостью? подавати или дождь, или теплоту? О, нерузумнии! вся Богъ творит»[7]

---

[1] *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 267

[2] Максим Грек критикует народные представления, согласно которым погребение «заложных» покойников является причиной заморозков.

[3] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 352–353; *Он же.* Избранные труды. Очерки... С. 93.

[4] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 382.

[5] См. выше: Ч. 2, гл. 2, § 6 наст. изд.

[6] См.: *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки... С. 93.

[7] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 382.

Однако, в целом, речь в поучениях Серапиона идет о недороде, у которого, вероятно, могло быть много причин. Время деятельности Серапиона — середина XIII в., когда период климатического оптимума постепенно сменяется т. н. «малым ледниковым периодом». Влажные и холодные годы в это время чередуются с засушливыми[1]. Периоды засухи и пожаров на протяжении всего XIII в. фиксирует северо-восточный летописец. Смена климата, вероятно, серьезно влияла на урожайность (также она могла вызвать активизацию языческих представлений). Тем не менее, когда речь заходит о голоде и недороде, то и Серапион, очень часто и летописцы не называют конкретное природное явление, ставшее причиной бедствия.

Не совсем ясно, какую кару в языческих представлениях несло нарушение обряда захоронения «заложных» покойников. Точно ли следовали народной традиции книжники-христиане, не делавшие различий между формами «казней Божьих», или уже привносили свое, христианское видение непонятных языческих воззрений, искусственно объединяя потопы, засухи и холода? К сожалению, на этот вопрос, в силу состояния источников, сложно дать однозначный ответ. Можно лишь предположить, что неурожай (не важно, чем он вызван) в языческое время представлялся, в первую очередь, как неплодоспособность земли, осквернённой «неправильным» захоронением. В некоторых традициях дождь, засуха и мороз рассматривались как явления одного порядка. Например, тюркский камень «яда» может как вызывать, так и прекращать непогоду[2].

Морозы, как и засуха, являлись причиной неурожаев. Больше всего о холодных летах сохранила память НПЛ[3]: в ней стихия представляется как суровая кара Божья, которая может стать причиной страшного голода[4], когда приходиться есть кору, листья, конину и солому. Холод является серьезным бедствием, которое даже могло бы уничтожить Новгородскую землю, если бы Бог ее не помиловал[5]

---

[1] *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Экстремальные природные явления... С. 27, 83.

[2] *Гадинова Р. А., Экба З. Н.* Тюркские общие духовные понятия и ритуалы. С. 612.

[3] ПСРЛ. Т. 3. С. 22–23, 69, 83.

[4] Там же. С. 22.

[5] Там же. С. 22, 83.

Схожим образом воспринимались и наводнения. Как и другие бедствия, в монотеизме они посылались за грехи либо предупреждали грех: «Не хотяшеть бо Богъ видѣти кръвопролития въ братьи, ни дияволу радости дати... изволи благыи Богъ тако быти»[1]. Предостережения о грядущем голоде в некоторых культурах могли посылаться через сны[2].

§ 4. Сейсмические явления

Больше всего о землетрясениях упоминает летописание южных русских земель, которые, вероятно, наиболее сильно зависели от сейсмической активности Карпатского региона. Но знают «трус» и новгородский, и владимиро-суздальский летописцы. Однако сильные землетрясения, приводившие к серьезным разрушениям, были редкостью для Восточной Европы.

А. В. Лаушкин отметил, что в Древней Руси господствовало представление, восходящее к Псалтыри, согласно которому землетрясение — это проявление Божьего гнева[3] Также, по мнению исследователя, оно могло предвещать конец света[4]. Такие представления были широко распространены в авраамических религиях. С карой Божьей и эсхатологической символикой землетрясения связываются еще в Ветхом Завете (*Ис.* 13, 13; 24, 19–20; *Иер.* 10, 10; *Иез.* 38, 19). Эта же идея отражена в главной книге мусульман, см. Коран 69: 13–14; 99:1–6. Даже в северогерманской эсхатологии землетрясение освобождает хтонических чудовищ, знаменуя этим начало погибели богов[5]. Землетрясение — первый признак конца света и в саамской мифологии[6]

Наиболее ярко эсхатологические сюжеты в источниках, вышедших с территории Восточной Европы, проявляются в «Слове преподобного отца нашего Серапиона». Оно было написано, как полагают, либо сразу после землетрясения 1230 г. (с последующей припиской о нашествии иноплеменников), либо позже татаро-монгольского наше-

---

[1] Там же. С. 67.

[2] *Кул Гали.* Кысса-и Йусуф. Сказание о Йусуфе... С. 375; Сага о йомсвикингах. С. 85–86.

[3] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 51–52.

[4] Там же. С. 55–58.

[5] Младшая Эдда. С. 51.

[6] *Харузин Н. Н.* Русские лопари... С. 148. См. также выше: Ч. 3, гл. 1, § 3 наст. изд.

ствия[1]. Проповедник восклицает: «Тогда реченное Господомь нашимь ныня збысться — *при насъ*, при послѣднихъ людех»[2]. Тем не менее, явная ссылка на *Мф.* 4, 27 и 29, в котором, помимо пророчеств о конце света, говорится о необходимости постоянного его ожидания (*Мф.* 24, 42) и о невозможности предсказания его точной даты (*Мф.* 24, 36), позволяет более широко взглянуть и на деятельность Серапиона Владимирского как проповедника, и на эсхатологические знамения в целом. Прежде всего, следует отметить, что эсхатологические предания постоянно увязаны в Слове в связи с задачами поучения. Например, представление о проповеди Евангелия Царствия по всему миру (*Мф.* 24, 14) преломляется в проповеди следующим образом: «Богъ всѣми языкы познанъ бысть... а мы — едины безаконья держимся!»[3] Далее книжник отвечает на возражение воображаемого скептика, который говорит о том, что «преже сего потрясения бѣша»[4]. И здесь уж ответ Серапиона полностью лишается всякой эсхатологии: «Тако есть, но — что потом бысть намъ? Не глад ли? не морови ли? не рати ли многыя?»[5] Вообще, в своем Слове Серапион проводит идею о нарастании наказаний, посылаемых Богом: вначале были посланы знамения, потом — нашествие иноплеменников... Но он предрекает еще бо́льшие казни, если народ не покается[6].

Идея греха явно доминирует в проповеди над эсхатологической тематикой: «Нынѣ землею трясеть и колѣблеть, безаконья грѣхи многия от земля отрясти хощеть, яко лѣствие от древа»[7] Таким образом, эсхатологические параллели становятся инструментом проповеди в руках епископа. Как человек, прекрасно знающий Писание, Серапион не мог не понимать, чем чревато точное определение конца света. А утверждение о том, что современное ему время — «последнее», восходит еще к библейской традиции (*Откр.* 22, 20) и может иметь вневременной характер.

Землетрясения могли символизировать не только кончину мира, но и смерть Христа (*Мф.* 27, 51), которая сопровождалась землетря-

[1] *Творогов О. В.* Серапион. С. 388–389.

[2] Слова и поучения Серапиона Владимирского. С. 370.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] Там же.

сением и воскрешением мертвых[1], а также разрушениями зданий. Описывая землетрясение 1230 г., владимиро-суздальский летописец говорит не просто о разрушении церквей, а о том, на сколько частей они распадаются (церковь Богородицы Киево-Печерского монастыря — на 4 части, церковь св. Михаила в Переяславле — на 2[2]). Числа 4 и 2 вряд ли случайны. При разрушении зданий остается множество обломков, но книжник акцентирует вниманйе именно на числе 4 (так, римляне разделили одежду Христа на 4 части, см.: *Ин.* 19, 23) и 2 (завеса в Иерусалимском храме разодралась на 2 части, см.: *Мф.* 27, 51). Примечательно, что чудо произошло на день памяти Феодосия Печерского (в Житии сопоставляемого с Христом[3]), и в тот же год в Русскую землю были перенесены мощи мученика Авраамия[4]. Наконец, землетрясение выпало на пяток 4-й недели по Пасхе. А в пятницу, как известно, был распят Иисус Христос (характерно, что вслед за землетрясением последовали другие знамения, и книжник упоминает их дату — неделю после Пасхи, но не день недели). Важно также отметить, что летописец не был очевидцем описанных им событий, а воспроизвел их по слухам[5]

Последовавшие за землетрясением знамения (в частности, нисхождение огня на киевлян) А. В. Лаушкин однозначно оценил как апокалиптические. Тем не менее, выглядит достаточно подозрительным, что в описании страшного землетрясения, прошедшего «по всей земле», а также в нисхождении огня суздальский летописец мало интересуется своей землей; большинство описанных событий он относит к Киеву, ссылаясь при этом на рассказы очевидцев[6]. И лишь после подробного описания произошедшего идет повествование о росписи церкви Пресвятой Богородицы в Суздале. Летописец, надо заметить, не сомневался в том, что сходящий с небес огонь мог уничтожить город, и лишь слезная мольба киевлян отвратила их от погибели, что и воспринимается как «Божья милость»[7]. В этот период Владимиро-Суздальская

[1] Именно с сюжетом о воскресении мертвых связан эсхатологический взгляд на землетрясения. Причем не только в христианстве, но и в исламе.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 454.

[3] Житие Феодосия Печерского. С. 356.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 454.

[5] Там же.

[6] Там же. Стб. 455.

[7] Там же.

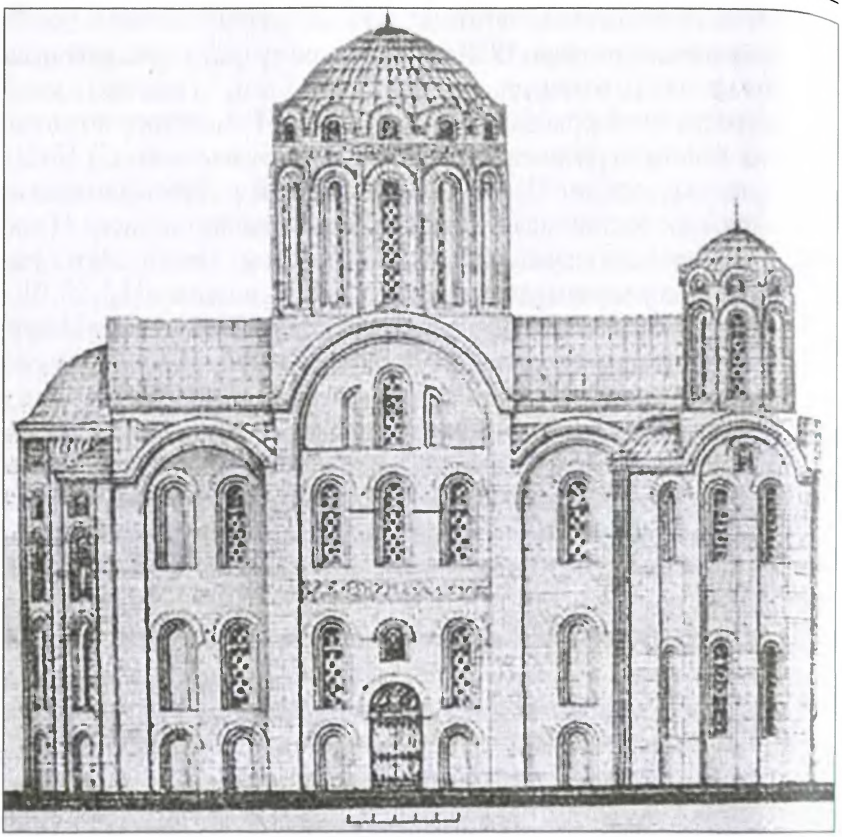


Рис. 29. Реконструкция северного фасада церкви Успения Пресвятой Богородицы в Киево-Печерском монастыре (по Н. В. Холостенко)

земля обзаводится собственными святыми (мученик Авраамий), и детальное описание зловещих событий в Киеве могло предвещать, что этот город потерял святость. Ведь его главная святыня (см. рис. 29) распалась на 4 части, словно одежда Христа, разделенная римлянами, а его жители были едва не уничтожены. Важно отметить, что в Академическом списке Суздальской летописи тоже описывается землетрясение и затмение солнца, но эти явления предрекают суздальцам мор[1] Не обращает внимания книжник и на роспись храма Пресвятой Богоро-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 511.

Рис. 30. Землетрясение 1107 г.
Миниатюра Радзивиловской летописи

дицы в Суздале. Мор предрекают, надо полагать, те же события в НПЛ[1] И хотя многие чудеса, описанные Суздальской летописью под 1230 г., действительно вписываются в эсхатологическую символику — это и столпы (не огненные), и затмение солнца, и землетрясение, но если бы книжник действительно ожидал конца света, его внимание было бы сосредоточено на своей земле.

Сотрясение земли — признак воскресения мертвых не только в христианской традиции; подобные сюжеты встречаются и в исламе. Однако более важно то, что схожие мотивы имеют место и в неавраамистических представлениях. Грохотом и кажущимся сотрясением неба и земли сопровождается явление призрака в скандинавских сагах[2]. Земля может дрожать при ограблении курганов[3]. Любопытно верование коми (на которое, правда, могли повлиять библейские представления о народах Гог и Магог), согласно которым в уральских горах живут великаны (предки?). Ржанием коней, от которого сотрясается земля, они предупреждают народ в случае большой беды[4]. Впрочем, все эти верования едва ли связаны с реальным землетрясением.

[1] ПСРЛ. Т. 3. С. 69.
[2] Сага о Ньяле. С. 269.
[3] Сага о Хёрде. С. 396.
[4] *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль... С. 97.

А. В. Лаушкин сделал интересные наблюдения, что в древнерусской традиции грозы представлялись как небесное землетрясение[1] Такие представления были характерны не только для Древней Руси. В скандинавской мифологии с землетрясением мог сопоставляться любой сильный грохот[2]. Подобен самому сильному раскату грома и звук вулкана, по которому, как сообщает ал-Масуди, гадают жители побережья Хазарского моря. Иногда этот вулкан издает шум, предвещающий смерть царя, а более тихий шум — смерть придворного. Хотя для приезжих эти звуки кажутся одинаковыми[3]

В целом, большинство сейсмических явлений воспринималось в древности как недоброе знамение, проявление силы Божьей, призывающей к покаянию. Так учило духовенство, но и в народе бытовали схожие представления: «Инии же молвяхоуть, дроугъ ко дроугоу: "Сии знамения не на добро бывають, но на падение многимъ и на кровопролитье. И на мятежь многъ в Роускои землѣ". Еже и сбысться»[4]. Войны, болезни и засуху предвещают землетрясения (как и знамения на небе) в южнославянской фольклорной традиции[5]. Луну рисует миниатюрист (см. рис. 30) при описании ночного землетрясения 1107 г.[6] Таким образом, несмотря на то, что сейсмические явления были редкостью для Восточной Европы, традиция истолкования их в сакральной плоскости существовала как в книжной, так и в народной среде.

[1] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 51.
[2] Старшая Эдда. С. 233; Младшая Эдда. С. 41.
[3] *Ал-Мас'уди.* Кита бат-танбих ва-л-ишрат... С. 711.
[4] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 690.
[5] *Толстая С. М.* Засуха. С. 314.
[6] РЛ. Л. 153 об.

Глава 4

Природные явления и аномалии биологического характера

Этот круг явлений объединен тоже весьма условно. Например, вредоносные эпидемии только в последнее время стали воспринимать как явления, связанные с поведением живых организмов. В древности причины их распространения видели в действии существ сверхъестественных. В целом, биологические явления (активность животных, рождение уродцев, эпидемии) не так сильно интересуют книжников, как другие сферы бытия. Тем не менее, благодаря описанию этих явлений, сохранился ряд фундаментальных представлений о сфере сакрального.

§ 1. Эпидемии

В авраамической традиции сложилось двойственное отношение к болезни. С одной стороны, болезнь давалась людям за грехи и имела целью привести человека к покаянию. С другой, люди всех времен были свидетелями того, как праведники страдали всевозможными заболеваниями, а грешники имели крепкое здоровье. Этому казусу Иоанн Златоуст посвятил отдельное «13-е слово»[1]. По мнению святителя, болезни нужно принимать со смирением и ни в коем случае не возводить хулу на Бога. Ведь праведники могут болеть за малый грех, чтобы спастись в жизни вечной, а грешники иметь здоровье за малую добродетель, но не обрести спасения после смерти. Болезнь и любые страдания служат цели очищения грехов и в исламской традиции[2]

Однако болезнь могла посылаться не только за грехи. Ветхозаветному пророку Иову страшное заболевание было послано для испытания, после которого праведник был вознагражден. Христос, согласно Евангелию, исцелил слепорожденного, который страдал не из-за греха (*Ин.* 9, 3)[3] В «Корсунской легенде» Владимиру Святому болезнь

[1] Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста... Т. 12. Кн. 2. С. 573–579.
[2] *Бухари* 1861(5647)//islamnews.ru/hadith/?p=3395.
[3] См. подробнее выше: Ч. 3, гл. 3, § 1 наст. изд.

глаз была послана для того, чтобы утвердить его в намерении креститься[1]. Схожий сюжет имеется и в «Истории булгар». Там царь и его жена заболели болезнью, которую не могли вылечить местные врачи. Царскую чету исцелил восточный ученый на том условии, что они примут ислам[2].

Как отмечает В. В. Долгов, заболевания в Древней Руси воспринимались «то как наказания грешникам, то как испытания праведникам»[3]. Помимо этого, «болезнь могла быть инструментом высшей силы для управления поступками исторических деятелей»[4].

В общехристианских представлениях, болезни посылаются Богом, реже являются результатом нападения нечистых духов (*Лк.* 13, 11–26). Массовые эпидемии при этом воспринимались как кара за коллективные грехи[5], общее прегрешение или прегрешение правителя[6]. Данные воззрения мало давали непосредственных советов в борьбе с болезнями, поэтому решающее влияние на народные представления оказывала апокрифическая традиция.

Яркое противоречие языческого и христианского взглядов на эпидемии проявилось в сообщении ПВЛ под 1092 г.: «Предивно бысть [чюдо] Полотьскѣ въ мечтѣ ны бываше в нощи тутънъ, стаяше по улици, яко человѣци рищюще бѣси. Аще кто вылѣзяше ис хоромины, хотя видѣти, абье оуязвенъ будяше невидимо от бѣсовъ язвою, и с того умираху, и не смяху излазити ис хоромъ. Посемь же начаша в дне являтися на конихъ, и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ, но конь ихъ видѣти копыта; и тако уязвляху люди полотьскыя и его область. Тѣмь и человѣци глаголаху: яко наявѣ бьють полочаны»[7].

По мнению А. В. Лаушкина, летописец пишет, что чудо, будто бы, происходило «въ мечтѣ», т. е. «пригрезилось полочанам». «Однако совершенно отвергнуть знамение летописцу не позволило то», что бесы

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 111; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 96; ПСРЛ. Т. 3. С. 151–152.

[2] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 31.

[3] *Долгов В. В.* Древняя Русь: мозаика эпохи... С. 131; *Он же.* Быт и нравы... С. 267

[4] *Он же.* Древняя Русь: мозаика эпохи... С. 132; *Он же.* Быт и нравы... С. 267

[5] Так, вероятно, чаще всего воспринимали эпидемии «примерные» христиане Древней Руси (*Долгов В. В.* Древняя Русь: мозаика эпохи... С. 131–132; *Он же.* Быт и нравы... С. 267).

[6] За грехи фараона Бог наслал на египтян язву, согласно *Исх.* 9, 9–11.

[7] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214–215.

Рис. 31. Моровое поветрие в Полоцке 1092 г. Миниатюры Радзивиловской летописи

в действительности поражали людей болезнями[1]. С такой интерпретацией трудно согласиться. Книжник едва ли сомневался в участии демонов в распространении эпидемии в Полоцкой земле. Бесы в христианстве, как и ангелы, являются людям не всегда в своем истинном облике. «Наваждение» относится, вероятно, именно к внешнему об-

[1] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 38–39. См. также выше: Ч. 2, гл. 2, § 2 наст. изд.

лику бестелесных существ, тем образам, которые наблюдали полочане и которые так напоминали языческие конструкты. Есть и другие сообщения летописи, когда бесы являются «въ мечтѣ», но их реальности едва ли следует сомневаться[1]. Летописец же, как представляется, точно и однозначно показал свою позицию: «по улици, яко человѣци рищюще бѣси», а люди говорили: «яко наявѣ бьють полочаны». Т. е. рыскали бесы, а невежественные люди-язычники думали, что это мертвецы-навьи. Именно бесы изображены на миниатюрах Радзивиловской летописи (см. рис. 31), иллюстрирующих мор в Полоцке[2].

Исследователи по-разному интерпретировали сакральное значение описанного поверья. По мнению Б. А. Рыбакова, на полочан, в представлениях древнерусского населения, нападали нечистые покойники (иноплеменники или умершие неестественной смертью), отождествляемые Б. А. Рыбаковым с навьями-вампирами болгарского фольклора[3].

А. Е. Мусин связал летописное сообщение с эсхатологическими ожиданиями. Мертвецы на конях, по его мнению, «вполне сопоставимы... с всадниками Апокалипсиса»[4]. А. Г. Юрченко возразил подобной трактовке, справедливо заметив, что покойников, описанных в летописи, едва ли следует считать космическими посланцами «высшего мира»[5]. Исследователь сопоставил чудо в Полоцке с мифологемой небесной битвы богов, происходящей на небесах и от которой зависит исход земных сражений[6]. Однако сходство данного мифа с летописным сообщением состоит лишь в том, что нашествие навий явно связано с половецкими походами на Русь. Но из мертвецов, скачущих по улицам, — такие же боги, сражающиеся на небе, как и всадники Апокалипсиса.

Обращал на себя внимание исследователей не только текст ПВЛ, но и изображение событий в миниатюрах Радзивиловской летописи. Интересную интерпретацию летописным иллюстрациям предложила А. С. Малахова, обратившая внимание на прорисовку мечей в миниатюре. Согласно ее предположению, в древнерусских представлениях «этими мечами и уязвляли бесы людей, выходивших из домов, т. е.

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 180; ПСРЛ. Т. 2. 169; СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 9 (М). М., 1982. С. 135.

[2] РЛ. Л. 124.

[3] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 462–463.

[4] *Мусин А. Е.* Milites Christi Древней Руси... С. 190.

[5] *Юрченко А. Г.* Книга катастроф... С. 72.

[6] См. об этом выше: Ч. 3, гл. 2, § 3 наст. изд.

болезнь-эпидемия была последствием ранения от оружия инфернальных сил»[1]. Она привела примеры, когда болезнь персонифицировалась в виде оружия в литературных произведениях Западной Европы и иконографической традиции[2].

Была также предпринята попытка анализа световой символики миниатюр. По мнению А. М. Дмитришиной, окраска демонов черным и коричневым связана с фольклорной традицией. Черный цвет мог обозначать смерть и болезнь, а грязно-коричневый — кожу больного чумой[3] Сложно судить о том, какой смысл вложил миниатюрист в раскраску рисунков, тем более что черный и коричневый — наиболее частые цвета демонов в миниатюрах Радзивиловской летописи[4]. Тем не менее, некоторые фольклорные элементы, возможно, в летописи отражены. К примеру, у переднего демона на миниатюре 279 (см. рис. 31) нарисованы куриные лапы (куриные следы оставляют навьи на пепле[5], также куриные лапы могут иметь духи болезней[6]), что, правда, также могло быть продиктовано традицией изображения падших ангелов в миниатюрах.

Описанный выше сюжет воспринимается летописцем как знамение и рассматривается в рамках цикла знамений 1091–1092 гг. Отметим, что похожее сообщение об эпидемии встречается в «Круге земном»: «В ночь на воскресенье после пасхальной недели в Конунгхелле по улицам всего города пронесся ужасающий гул, как будто конунг ехал со всей своей дружиной, и собаки так ярились, что их нельзя было удержать дома. А когда они вырывались на улицу, то становились бешеными и кусали всех, кто им попадался, людей и скот. И все, кого

---

[1] *Малахова А. С.* Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси (X — начало XVII в.): дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Армавир, 2011. С. 90.

[2] Там же.

[3] *Дмитришина А. М.* Семантика и символика света в изображениях навий на миниатюрах Радзивиловской летописи // Народы Евразии. История, культура и проблемы взаимодействия: Материалы второй науч.-практ. конф. 5–6 апреля 2012 г. / Ред. колл.: С. Т. Гаджиев, С. Н. Волков, А. А. Рзаев, К. Черевач-Филипович, К. Я. Аббасова, Б. А. Дорошин. Пенза; Баку; Белосток, 2012. С. 80.

[4] РЛ. Л. 111 об., 112, 113 об., 114 и др.

[5] *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1. С. 203.

[6] *Виноградова Л. Н.* Уродство // Сл. Др. Т. 5. С. 374.

они кусали или забрызгивали кровью, тоже бесились, и все беременные выкидывали и бесились»[1].

Почти все сходства носят типологический характер и не могли быть связаны с наличием общего письменного источника. Выделим следующие совпадения: 1) эпидемия олицетворяет войско (конное войско бесов, мертвецы в русской летописи, невидимая дружина конунга в скандинавской саге); 2) для заражения эпидемией наиболее опасно пространство за пределами дома или двора (в летописи заражаются и умирают люди, вышедшие из дома, а в саге собаки, вырвавшиеся на улицу, заражаются бешенством сами и заражают людей); 3) обе эпидемии, несмотря на свой разрушительный характер, рассматриваются именно как знамения. «Такие зловещие знаменья являлись почти каждую ночь от Пасхи до Вознесения», — пишет Снорри Стурлусон[2] «Се же знаменье поча быти отъ Дрьютьска», — заключает Нестор[3]

Рассмотрим первое сходство: о конных всадниках, распространяющих эпидемию. У Снорри Стурлусона природа этих существ не названа, да и вообще описывается только шум, подобный тому, который исходит от войска. В летописи передается народная трактовка события: по городу на конях скачут навьи — мертвецы. Можно предположить, что эпидемия, описанная в «Круге земном», в народной среде, из которой, вероятно, и вышел рассказ, могла интерпретироваться как акт нападения покойников. Во всяком случае, на это указывает скандинавская традиция представлять мертвых скачущими на конях.

В «Саге о Ньяле» Хильдиглум выходит из дома и слышит «сильный грохот. Ему показалось, что земля и небо трясутся. Хильдиглум посмотрел на запад и увидел там огненный круг и в нем человека на сером коне»[4] Впоследствии Хильдиглуму пояснили, что он видел призрака, — и «это не к добру»[5].

«Орду призраков» упоминает и Саксон Грамматик[6]. Правда, в данном случае, судя по всему, описывается битва чудовищ, которые сражаются не на конях[7]. В «Старшей Эдде» «служанка Сигрун шла мимо

[1] Круг земной. С. 506.
[2] Там же. С. 506.
[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.
[4] Сага о Ньяле. С. 269.
[5] Там же. С. 270.
[6] DHSG. P. 51.
[7] Ibid.; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 64–66.

кургана Хельги и увидела, что Хельги со многими людьми подъехал к кургану»[1] То, что посетители могилы были на конях, следует из вопроса удивленной женщины: «Чудится мне, или настал света конец? Мертвые скачут! Что же вы шпорите ваших коней, разве дано вам домой возвратиться?»[2] Хельги успокоил женщину: «Нет, не почудилось все, что ты видишь, и не настал света конец, хоть мы и шпорим наших коней, но не дано нам домой возвратиться»[3]

Представления о мертвецах-всадниках было широко распространено в Скандинавии и выходило за пределы северогерманской культуры. Добавим, что саамский бог мира мертвых и болезней Рота[4] изображался в виде всадника[5]. Рота, помимо того, что сам насылал болезни, был, подобно Хель, властителем душ людей, умерших от заболеваний[6] «В жертву ему приносили лошадей»[7]. Иногда Роту отождествляли с Одином[8].

Второе сходство скандинавского и древнерусского сообщений — распространение болезни за пределами дома/двора, — вероятно, связано с общечеловеческими воззрениями о защитных функциях жилища. К тому же, болезнь в обоих случаях сопоставляется с антропоморфными существами. Как справедливо отмечает В. В. Долгов, персонификация болезни рационализировала методы борьбы с ней. Жители Пскова не выходили из своих домов, «что, в общем-то, в сложившейся ситуации было правильно»[9] Такое поведение исследователь, вслед за Б. А. Рыбаковым, объясняет наличием в жилище обе-

[1] Старшая Эдда. С. 266.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] *Харузин Н. Н.* Русские лопари... С. 156; *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. С. 170.

[5] *Боси Р* Лапландцы. Охотники за северными оленями/Пер. с англ. С. П. Евтушенко. М., 2004. С. 145; *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции... С. 170.

[6] Младшая Эдда. С. 31; *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции... С. 170.

[7] *Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А.* К реконструкции... С. 170.

[8] *Боси Р.* Лапландцы... С. 145.

[9] *Долгов В. В.* Древняя Русь: мозаика эпохи... С. 129–130; *Он же.* Быт и нравы... С. 265.

регов[1] и верой в присутствие духов покровителей[2] (интересно, что удмурты Малмыжского уезда украшали жилища можжевельником, надеясь защититься от мести чужих покойников, погибших на поле боя[3]). С современным карантином сравнивает действия полочан и А. С. Малахова[4].

Наибольший интерес представляет третье сходство: почему страшное само по себе бедствие воспринимается в обоих случаях как *знамение*, а не просто кара Божья? В ПВЛ это можно объяснить тем, что видения мертвецов хорошо вписывались в цикл знамений 1091–1092 гг.: затмение солнца, падение метеорита (змея), большой круг посреди неба, засуха и многие другие явления, предвещавшие, вероятно, половецкое нашествие[5] Зато у Снорри Стурлусона это самостоятельное знамение, которое, как можно судить по описанной в «Круге земном» проповеди священника, может стать предвестником «огня или немирья»[6]

Войну и чуму в германской мифологии предвещает скачка мертвецов во главе с Одином, называемая «дикой охотой»[7]. И хотя многие исследователи считают, что представления о «дикой охоте» сформировались поздно, некий языческий прообраз у нее мог быть. Бог войны предпочитал охотиться между Рождеством и Крещением, когда дули «жестокие ветры»[8]. Призрачную процессию Одина сопровождали лающие собаки[9] (не от того ли собаки ярились, согласно Снорри Стурлусону?). Важно, что во многих культурах болезнь представляли как ветер, вихрь и другие атмосферные явления[10]

---

[1] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 464–465.

[2] *Долгов В. В.* Древняя Русь: мозаика эпохи... С. 130; *Он же.* Быт и нравы... С. 265.

[3] *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки... С. 77

[4] *Малахова А. С.* Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси С. 92.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214–215.

[6] Круг земной. С. 507.

[7] *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. С. 32; *Мелетинский Е. М.* Один. С. 241.

[8] *Гербер Х.* Мифы Северной Европы. С. 33.

[9] Там же. С. 32.

[10] *Первухин И.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях. Вят-

Описанное в ПВЛ поветрие летописец локализует в Полоцком княжестве. Судя по тому, что эпидемия началась в Друцке, она, вероятно, распространилась на несколько городов данной земли. Через Полоцкую землю протекала Западная Двина, по которой проходил торговый путь, связывавший страны Скандинавии с Востоком и Византией. На территории Полоцкой земли находят клады и отдельные находки куфических и византийских монет[1]. Важное значение двинского торгового пути подтверждается и норманнскими эпическими сказаниями и эпиграфикой[2]. Один из волоков проходил через Друцк[3] В X в., как известно, в Полоцкой земле правила варяжская династия, что еще раз подтверждает тесные связи данного региона со Скандинавией.

Поэтому вариант визуализации полоцкой эпидемии вполне мог иметь северогерманские корни. Следует отметить, что появление мифических всадников являлось недобрым знамением не только в скандинавской народной традиции (можно вспомнить явление предков-богатырей у коми[4], о котором уже шла речь выше[5]).

Легенды о скачущих мертвецах, насылающих болезни, должны были хорошо ложиться на славянскую почву. Согласно народным верованиям, мертвые действительно способны стать причиной шума и недомогания[6]. Покойников пытались всячески задобрить. Так, им готовили еду и оставляли баню[7]. Навьи могли быть невидимыми и при-

---

ка, 1888. С. 62–63; *Малахова А. С.* Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси... С. 70–72; *Пашкова Т. В.* Народные названия болезней в карельском языке: дисс. канд. филол. наук: 10.02.22. Петрозаводск, 2008. С. 57; *Мусаев К. М.* Климат. С. 366; *Агапкина Т. А.* Наименования демонов в южнославянской версии Сисиниевой молитвы // Вопросы ономастики. 2016. Т. 13. № 2. С. 134.

[1] *Алексеев Л. В.* Полоцкая земля в IX–XIII вв. (Очерки истории Северной Белоруссии). М., 1966. С. 84.

[2] Там же. С. 86.

[3] Там же. С. 149.

[4] *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль... С. 97.

[5] См. выше: Ч. 3, гл. 3, § 4 наст. изд.

[6] *Левкиевская Е. Е.* Нави // Сл. Др. Т. 3. С. 352.

[7] *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1. С. 203.

ходить в виде ветра[1], могли оставлять следы[2] («и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ, но конь ихъ видѣти копыта»[3]).

Верили древние славяне и в то, что главной причиной болезни является действие злых духов. О распространенности подобных воззрений свидетельствуют найденные в большом количестве на территории Древней Руси медальоны-змеевики (см. рис. 32). На лицевой части змеевиков изображался святой (как правило, змееборец), а на оборотной — существо змеиной сущности. Предназначались они для борьбы с болезнями. Один из таких медальонов (см. рис. 33), возможно, носил Владимир Мономах[4].

У исследователей нет единого мнения по поводу семантики оборотной стороны украшения. Наиболее распространена точка зрения, согласно которой в форме переплетенной змеями головы изображен демон женского пола, являющийся в апокрифической традиции причиной той или иной болезни. С ним-то и борются святые лицевой стороны медальона. Дореволюционный исследователь М. Соколов проделал тщательную работу по сравнению древнерусских и византийских змеевиков. Оказалось, что и по изображению демонического существа, и по содержанию надписей они, как правило, идентичны и восходят к апокрифической легенде о женщине Мелитине, у которой похищает детей демон Гилло (и другим подобным легендам)[5]. Дохристианским же прототипом змеевиков М. Соколов считает халдейские амулеты[6]

В советское время была предпринята попытка оспорить эту точку зрения. По мнению Г. К. Вагнера, древнерусские мастера не понимали демонологического характера византийских изображений и рассматривали в них славянских божеств[7] Точку зрения Г. К. Вагнера поддержала

---

[1] *Левкиевская Е. Е.* Нави. С. 352.

[2] *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. 1. С. 203.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.

[4] *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991. С. 51.

[5] *Соколов М.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками//ЖМНП. Ч. 263. СПб., 1889. С. 342.

[6] Там же. С. 367

[7] *Вагнер Г. К.* О змеевидной композиции на древнерусских амулетах-змеевиках//Краткие сообщения Института археологии. М., 1961. Вып. 85. С. 26–30.

Рис. 32. Древнерусские змеевики с архангелом Михаилом на лицевой стороне

Н. Н. Велецкая[1], однако большинство исследователей аргументация Г. К. Вагнера не удовлетворила. Многие ученые XX в. полагали, что прообраз змеевиков следует искать не в восточной (как считает М. Соколов), а в греческой языческой традиции (Медуза Горгона)[2]. Противники последней точки зрения обратили внимание на иконографические различия в изображении Медузы Горгоны и демона на змеевиках. Исключительно

[1] *Велецкая Н. Н.* О генезисе древнерусских «змеевиков». С. 206–211.

[2] См.: *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. С. 32.

с апокрифическими и евангельскими мотивами связывает возникновение змеевиков Н. Д. Барабанов[1]

На распространенность в Древней Руси представлений о влиянии демонов и ангелов на здоровье человека также указывают последние археологические находки. На Михаилоархангельском раскопе в Новгороде была найдена берестяная грамота с заговором от лихорадки следующего содержания: «Три девя(т)о анеело, три девя ароханело, избави раба (Бо)жея Михея трасавиче (лихорадки. — *Д. П.*) молитвами святыя Богородичя»[2]. Явные параллели с апокрифической традицией имеет новгородская берестяная грамота XII в., найденная на Троицком раскопе. На куске бересты нарисовано распятие и написан текст: «Сихаилъ, Сихаилъ, Сихаилъ, аньгѣлъ, аньгѣлъ, аньгѣлъ Г(оспо)дьнь. З(-) има аньгѣла»[3]. Несмотря на то, что в заговоре отсутствует конкретная просьба, исследователи относят его к заговорам от лихорадки[4] Причиной подобного сопоставления служит апокрифическая функция Сихаила — борца с 12 девами, вызывающими лихорадку. Как ни странно, текст этого апокрифа, имеющего болгарское происхождение[5], нашел отражение в новгородской грамоте (правда, уже XV в.): «С(вя)тый Сисинѣи и Сихаилъ сѣдящ- (н)а горахъ Синаистии смотряще на море. И бѣ шюмъ с небесѣ велико и страшно. И види анг(е)ла летяща с н(е)б(е)сѣ с(вя)т(а)го Сисиния и Сиха(ила), наруци имуще ледяны, а в руку дѣ(ржа)ща оружья пламена. Но аби(е) възмутися море, изиидоша 7 женъ простовласыхъ, оканнии видѣниемъ, изыманы быша силою неви(ди)маго ц(а)ря. И рѣша с(вя)тыи Сис(инии) и Сихаиль...»[6]. То, что

[1] *Барабанов Н. Д.* К истории византийских народных верований. Истера // Античная древность и Средние века. 2003. Вып. 34. С. 343.

[2] Грамота № 715 // *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 10. (Из раскопок 1990–1996 гг.). Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. М., 2000. С. 15.

[3] Грамота № 734 // Там же. С. 33.

[4] *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские берестяные грамоты № 916–1063 // *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 12. С. 120.

[5] *Гиппиус А. А.* «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте // Заговорный текст. Генезис и структура / Отв. ред. Т. Н. Свешникова. М., 2005. С. 136.

[6] Грамота № 930 // *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 12. С. 25.

Рис. 33. Золотая черниговская гривна — змеевик

имя Сихаила использовалось для изгнания лихорадки, подтверждают и новейшие находки. В 2000-е гг. на Троицком раскопе Новгорода была найдена берестяная грамота, датируемая XII в. На ней был нарисован крест, за которым следовала надпись: «Х(ристо)съ въскрь(съ) [*или:* въскрь(се)] (курсив и скобки в тексте издания. — *Д. П.*), съмьртию на съмьрть настоупи. Сихаилъ анг(е)лъ, Сихаилъ анг(е)лъ, Сихаилъ ан(ге)лъ. Проганяеть тя Г(оспод)ь, злая болѣзни трясавице!»[1]

Поздние народные средства борьбы с лихорадкой также предполагали создание амулетов. Так, в одном из лечебников советовалось во время жара писать на бумаге три имени: Анфака, Иугалы, Фатулей[2]. Иногда больные высекали молитву на хлебе и ели его[3]. Порой народные средства сочетали в себе и съедание хлеба, и надпись на бумаге[4].

Схожие с описанными в берестяных грамотах заговоры дожили до новейшего времени в устной традиции. В таких заговорах часто встречается долгое перечисление имен каждой из вредоносных демониц-лихорадок и святых, которые должны с ними бороться[5]. Присутствует

[1] Грамота № 1022 // Там же. С. 120.
[2] Русский народ и его обычаи... С. 353.
[3] Там же. С. 360.
[4] Там же. С. 362.
[5] Там же. С. 353–362.

в заговорах вода, куда демониц прогоняют «тридесять старцев»: «живите на воде студинице, в мире не ходите, кости не знобите, тела не мучьте»[1]

Но являются ли описанные представления исключительно порождением апокрифической традиции? Так, описанные в грамоте № 930 женщины простоволосы и живут в воде[2]. В фольклорных заговорах они еще и без пояса[3], что, согласно символике славянского костюма, означает принадлежность к другому миру, смерть[4]. В восточнославянской традиции лихорадку могут прогонять не только в воду, но и «в леса темные, да древа сухие»[5]. Подобное описание приближает данный персонаж к восточнославянским русалкам.

О сходстве некоторых черт византийских «духов болезни» с русскими русалками, ведьмами и трясовицами писал еще И. Д. Мансветов[6] Однако аргументированно обосновал это мнение только Д. К. Зеленин. Он обнаружил несколько фольклорных сообщений, в которых лихорадку насылают русалки[7] Схожими, по мысли исследователя, являются внешний вид и нравы двух существ: «Подобно русалкам, сестры-лихорадки — девицы и женщины, бывают красавицами и безобразными, молодыми и старыми, всегда и все с распущенными волосами, нагие или в одних белых рубашках; живут в воде или у воды, в реках, болотах и лесах; сидят на ветвях, нападают на людей и ловят их, а также прельщают, называя по имени, целуя и обнимая; лихорадки сладострастны; способны к оборотничеству... над лихорадками есть старшая»[8] По мнению Д. К. Зеленина, как и русалки, трясовицы являются «залож-

[1] Русский народ и его обычаи... С. 355.

[2] Грамота № 930. С. 25.

[3] «Идуть къ нимъ двѣнадесять дѣвицъ простоволосыхъ, простопоясыхъ» (Русский народ и его обычаи... С. 355).

[4] Заметим, что простоволосость в русской народной традиции вообще отличительная черта духов, вызывающих болезнь. Кроме того, холера, как и болгарские навьи, наносит вред своим голосом (см.: *Орлов М. А.* История сношений человека с дьяволом. С. 123–124).

[5] Русский народ и его обычаи... С. 355.

[6] *Мансветов И. Д.* Византийский материал для сказания о 12-ти трясавицах // Труды Императорского Московского археологического общества / Под ред. В. Е. Румянцева. Т. 9. Вып. 1. М., 1881. С. 28.

[7] *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки... С. 227–228.

[8] Там же. С. 230.

ными» покойницами[1]. Кроме этого, он обратил внимание на сходство славянских воззрений на трясовиц с представлениями о болезнях вообще[2]. Как отметил исследователь, насылать болезнь могли вообще все «заложные» покойники, а не только русалки. Д. К. Зеленин признавал наличие книжного влияния на представления о лихорадке, однако, по его мнению, греческие апокрифы ложились на «благодатную для себя почву» и были сильно переработаны «на русские нравы»[3]

Б. А. Рыбаков пошел еще дальше, сопоставив лихорадок с русалками-берегинями («вилами»). Свою точку зрения он подтверждает «туманно-водной сущностью»[4] и сходным количеством обоих фольклорных персонажей (Б. А. Рыбаков ссылается на Стоглав, где есть упоминание о 30 сестрах-вилах. В некоторых поверьях лихорадок тоже 30)[5]

В дореволюционные и советские времена фольклорный сюжет о трясовицах сопоставляли с апокрифом о Мелитине и демоне Гилло. В этом мифе демон Гилло убивает у Мелитины ребенка. Братья Мелитины, святые Сисиний и Сисинодор, решают поймать Гилло. Поиски демоницы приводят святых к берегу моря. Когда святым удается поймать Гилло, они бьют ее и вынуждают сказать, что надо делать христианам, чтобы обезопасить себя от демонских чар. Гилло называет свои 12 с половиной имен, и в дом, в котором имеется их запись, она обещает не входить[6]. Этот сюжет все же ближе к халдейским сказаниям, чем к славянскому фольклору, поэтому идея о лихорадках-русалках стала достаточно популярной.

Современные исследователи довольно скептически относятся к подобного рода построениям. В восточнославянской традиции заговоры от лихорадки в завершенном виде возникли только в письменной традиции, а затем уже постепенно переходили в устную[7]. Е. Е. Левки-

---

[1] Там же. С. 232.

[2] Там же. С. 233.

[3] Там же. С. 231.

[4] Остается загадкой, что именно Б. А. Рыбаков имел в виду под этим речевым оборотом. Если обитание лихорадок в воде, то это черта всех русалок, а не только «вил», которые в южнославянской мифологии хорошо относятся к человеку.

[5] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. С. 738–739.

[6] *Мансветов И. Д.* Византийский материал... С. 31.

[7] *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010. С. 534.

евская, касаясь народных представлений о болезнях, скупо пишет: «Представления о демонах лихорадки в виде двенадцати сестер-трясовиц, известные в православных славянских традициях, имеют позднее происхождение и были заимствованы из византийской традиции»[1] Сближение лихорадок — дочерей Ирода с русалками Т. А. Агапкина объясняет печатью «изгнанничества или иноземного происхождения, которая лежит на трясовицах»[2].

Тем не менее, упомянутые выше новгородские грамоты позволяют утверждать, что апокриф попал на Русь с первых веков принятия христианства. Во всяком случае, как пишет М. В. Рождественская, «апокрифическое "Сказание" или "Слово о двенадцати трясавицах" в виде заговорного отрывка, молитвы... целиком было хорошо известно новгородцам, по крайней мере, уже с XII в.»[3]. Значит, данные представления далеко не позднего происхождения, а самые ранние списки наиболее близкого к восточнославянскому греческого и южнославянского апокрифа о Сисинии датируются XIII–XV вв.[4]

Как показала Т. А. Агапкина, южнославянский вариант «Сисиниевой легенды» сложился в результате сближения греческих апокрифических легенд «с местными мифологическими рассказами и верованиями о ведьмах, так называемых вештицах»[5] Иногда вместе с вештицами у южных славян вместо лихорадок выступают вилы[6]. Если замена Гилло и подобных ей существ вештицами-«двоедушниками» (как и Гилло, Лилит и подобные демоны вредят роженицам и младенцам[7]) логично, то упоминание в целом положительно настроенных к человеку вил удивительно. В некоторых регионах, правда, вилы сближались с навьями[8]

---

[1] *Левкиевская Е. Е.* Низшая мифология славян. С. 194.

[2] *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры... С. 559.

[3] *Рождественская М. В.* Библейские апокрифы в литературе и книжности Древней Руси: дисс. ... д-ра филол. наук: 10.01.01. СПб., 2004. С. 52.

[4] *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры... С. 742.

[5] *Она же.* Сисиниева легенда в фольклорной традиции Южной Славии // Славянский альманах. 2015. № 3–4. С. 335–336.

[6] Там же. С. 336; *Она же.* Наименования демонов... С. 128, 130, 138.

[7] *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Вештица. С. 367; *Агапкина Т. А.* Наименования демонов... С. 131.

[8] *Попов Р., Стойнев А.* Нави // Българска митология. С. 204.

Навьи (а отчасти и вилы) сопоставимы с восточнославянскими русалками и мавками[1] Они происходят из душ женщин, погибших во время родов, умерших некрещеными детей, выкидышей, мертворожденных или детей, загубленных матерями. Еще более поразительно сходство в представлении о вреде, причиняемом навьями и демонами вроде Лилит и Гилло. Все эти существа вредят роженицам и детям и наиболее опасны в течение нескольких дней после родов[2]. Вред роженицам и младенцам наносят также русские русалки[3]. Интересно, что «Погодинский номоканон» приписывает авторство «басни» о лихорадках болгарскому попу Еремею[4]. Этот же источник свидетельствует, что представление о лихорадках как дочерях Ирода (т. е. «заложных» покойницах) было уже известно ко времени первой обнаруженной восточнославянской записи легенды в XV в.

Вполне вероятно, что представление о навьях (в древности это слово обозначало не только прототип русалок, но и мертвых вообще[5]) и легло в основу апокрифов о лихорадках. Точнее, первоначально на Балканах южные славяне заменяют Гилло «Сисиниевой молитвы» собственными существами, которые вредят роженицам, а на древнерусской почве молитва еще и изменяет функцию, «превратившись в молитву от трясовиц-лихорадок»[6]. Заметим, что, проделав длительную эволюцию на славянской почве, молитва сближается с поздними еврейскими заговорами, где у Лилит возникает свита из существ, некоторые из которых заимствованы из византийской традиции[7]. Возможно, восточные славяне заменили не совсем понятных им фольклорных персонажей на «заложных» покойников, которые обладали схожими

[1] *Левкиевская Е. Е.* Нави. С. 351; *Попов Р., Стойнев А.* Самодива//Българска митология. С. 277

[2] *Левкиевская Е. Е.* Нави. С. 351; *Каспина М.* Заговоры от Лилит в ашкеназских амулетах для роженицы и младенца (XVIII–XX вв.)//Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции/Отв. ред. О. В. Белова. М., 2014. С. 184–206.

[3] *Виноградова Л. Н.* Русалка//Сл. Др. Т. 4. С. 498.

[4] *Гиппиус А. А.* «Сисиниева легенда»... С. 139.

[5] СлРЯ XI–XVII вв. Вып. 10 (Н — наятися). М., 1983. С. 45.

[6] *Агапкина Т. А.* Вербальные формулы на мотивы Сисиниевой молитвы в восточнославянской заговорной традиции//Славянский мир в третьем тысячелетии. 2013. № 8–2. С. 233.

[7] *Каспина М.* Заговоры от Лилит... С. 190–191.

функциями. А так как последние, согласно верованиям, могли приносить болезнь не только роженицам и детям, то способы борьбы с болезнями младенцев и беременных стали переноситься на лихорадку.

При этом навьи из ПВЛ являются причиной не лихорадки и не детской болезни, а невиданной язвы[1]. Вполне возможно, что в древности определенные виды болезней приносили определенные «заложные» (или обычные) покойники. Представляет интерес русский заговор от всех недугов, в котором лихорадка выступает как один из 12 других демонов[2].

В Древней Руси амулеты-змеевики имели широкое распространение (они были даже более распространены, чем в самой Византии). Фактически дословный пересказ апокрифа о Сисинии в восточнославянских заговорах, попадание поверья о навьях на страницы летописи может говорить лишь о том, что представление о болезни как результате нападения нечистой силы в дохристианской восточнославянской традиции господствовало. Следует особо отметить, что распространение в древнерусской среде получил тот апокриф, где в качестве причины болезней выступали не один, а несколько демонов.

Представление, согласно которому болезни могут насылать умершие люди (особенно погибшие насильственной смертью), было широко распространено не только у славян, но и у тюрок и финно-угров[3] У последних данные воззрения, кажется, раскрываются даже более последовательно. Согласно верованиям черемис, количество лихорадок растет за счет умерших «старых дев»[4]. Карелы различали болезнь от мертвого и от кладбища, как и другие заболевания. В случае, если причиной болезни был мертвец, говорили «смерть пристала, а не хворь от леса»[5] Такой болезнью можно было заболеть, испугавшись мертвого или его атрибутов («щепки от гроба, одежды мертвого»[6]). Подобные представления, вероятно, восходят к общечеловеческим страхам перед смертью и являются причиной опасения, что мертвое состояние может быть «заразно».

---

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214–215.

[2] Русский народ и его обычаи... С. 381–382.

[3] *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки... С. 75–82.

[4] Там же. С. 79.

[5] *Пашкова Т. В.* Народные названия болезней в карельском языке. С. 48.

[6] Там же.

Рис. 34. Берестяная грамота № 292. Новгород, XIII в.

Определенные хлопоты могли доставлять не только свои покойни-
но и мертвецы-иноплеменники. Удмурты Малмыжского уезда ве-
ли, что у них некогда в Великий четверг было сражение с череми-
ми. Каждый год в этот день души убитых черемис будто бы подходят
илищам удмуртов, чтобы отомстить. Спасались от воображаемых
тветцов, украшая «жилища ветвями колючего можжевельника» и
ривая «дымом того же растения»[1]. Интересно, что этнонимами,
значающими иноплеменников, русские иногда называли лихо-
ок[2], а болгары — навьев[3]. В этом плане немаловажен тот факт, что
в Полоцке предшествовал половецкому нашествию. Не являлась
в представлениях простонародья, полоцкая эпидемия актом на-
ения чужих предков, предшествовавшим нашествию живых вра-
? Впрочем, летопись не позволяет ответить на вопрос, чьи именно
тветцы «рыскали» по Полоцкой земле. Более того, если допустить,
в основу летописного сюжета легла народная интерпретация бо-
ни, сочиненная самими полочанами (что, в общем-то, вовсе не обя-
ельно), то такую реконструкцию следует считать маловероятной.
ь Полоцк, в отличие от южнорусских земель, не был столь уязвим
набегов кочевников.

Помимо представлений о мертвецах как распространенной при-
е болезней, средневековых славян и финно-угров объединяли и
ельные методы борьбы с заболеваниями. Так, самая ранняя обна-
енная надпись на карельском языке является, по мнению боль-

Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки... С. 76–77

Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры... С. 559.

Попов Р., Стойнев А. Нави. С. 204.

шинства исследователей, заговором. На Неревском раскопе Великого Новгорода найдена берестяная грамота, датируемая XIII в. (см. рис. 34). На ней была кириллицей нанесена надпись на нерусском языке[1] Ю. С. Елисеев определил, что это карельский язык и предложил два варианта перевода[2]. Впоследствии Е. А. Хелимский сделал свой перевод[3] Не имея возможности выбрать лучший, предоставляем данное право читателю:

На карельском	Перевод на русский Ю. С. Елисеева № 1	Перевод на русский Ю. С. Елисеева № 2	Перевод Е. А. Хелимского
«Юмолануоли 10 нимижи нуоли сѣ хан оли омо боу юмола соудьни иохови»[4].	«Божья стрела (молния), десять имен твоих. Стрела та, она принадлежала богу. Бог судный направляет»[5]	«Божья стрела (молния), десять имен твоих. Стрела та, она принадлежала богу. Бог судил да (и) направляет»[6].	«Божья стрела, 10 имен твоих. Стрела, сверкни, стрела, выстрели. Бог суд так производит (правит)»[7]

Ю. С. Елисеев интерпретировал это сообщение как заговор от молнии[8]. Данный вывод он сделал на том основании, что в тексте упоминается молния («божья стрела») и ее 10 имен, а «знание имени или всех имен... якобы давало человеку магическую власть над соответствующими злыми силами природы»[9]. Едва ли следует сомневаться в том, что в заговоре упоминается именно молния. В то же время, множествен-

[1] *Елисеев Ю. С.* Древнейший письменный памятник... С. 65.

[2] Там же. С. 70–71.

[3] *Хелимский Е. А.* О прибалтийско-финском языковом материале... С. 255.

[4] Грамота № 292 //*Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте. Т. 5 (Из раскопок 1956–1957 гг.). М., 1963. С. 120.

[5] *Елисеев Ю. С.* Древнейший письменный памятник... С. 71.

[6] Там же.

[7] *Хелимский Е. А.* О прибалтийско-финском языковом материале... С. 255.

[8] *Елисеев Ю. С.* Древнейший письменный памятник... С. 72.

[9] Там же.

ность имен и действующих лиц, постоянные повторы — универсальный прием всех заговоров. При этом многократно упоминаются не только имена вредителя, но и того (тех), кто с ним должен бороться[1]. Но если отдать предпочтение переводу Е. А. Хелимского, становится непонятным, почему автор заговора просит Бога выстрелить, а не, наоборот, не стрелять. Куда должна была выстрелить стрела?

В. Я. Петрухин предположил, что на бересте был отражен заговор от болезни. В пример он приводит русский заговор, в котором Бога просят выстрелить в больной скот и выгнать демонов болезни[2]. Кроме того, исследователь дает другой русский заговор, где вместо стрел упоминается молния, поражающая демонов, при этом в данном заговоре обнаруживаются явные черты финно-угорского влияния[3]. Кроме того, В. Я. Петрухин справедливо отмечает, что и сама по себе стрела могла олицетворять болезнь[4].

Отметим, что заговоры от болезни, связанные со стрелами, были широко распространены у русских Карелии. В этих заговорах Бога, архангела Михаила, Илию Пророка, «Клеймонта, папу Римского» и «Василия Лекаримского», святых и старцев, а иногда и саму болезнь просят выстрелить в больного[5] Также, бывает, приговаривают: «Стрели в право ухо, стрели в лево ухо, не выстрели ни слуха ни духа, а выстрели дьявольную злодейную золотуху»[6] (чаще всего это заговор от золотухи). Стрела в этих заговорах явно сопоставлена с громом и молнией. Заговор начинается с просьбы, обращенной Богу, ангелам, святым и золотухе[7] не стрелять «ни по пеньям, ни по кореньям», а выстрелить в больного[8]. В некоторых заговорах участие грома и молнии проявляется непосредственно: Илия Пророк едет на огненной колеснице и разгоняет демонов «громом и молнией, и огненными стрелами», от которых бежит нечисть. Читающий заговор просит, чтобы бежали также и

[1] Напр., имена трех ангелов в заговорах от Лилит (*Каспина М.* Заговоры от Лилит... С. 185).

[2] *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 59.

[3] Там же. С. 59.

[4] Там же. С. 60.

[5] Русские заговоры Карелии. С. 63–65, 82, 105.

[6] Там же. С. 63–64.

[7] В последнем случае, видимо, теряется первоначальный смысл заговора.

[8] Русские заговоры Карелии. С. 63.

лихорадки[1]. Еще одна параллель с заговором из грамоты в русско-карельской народной традиции проявляется в том, что избавляющий от болезни может стрелять несколькими стрелами: «три девять луков натягивает, три девять стрел полагает»[2]. Иногда в больного стреляют несколько святых или ангелов[3].

Схожие заговоры от болезни встречаются и у латышей: «Отстань прочь, мешок проклятий! Уступи место Святому Духу! Поднимутся с моря тридевять молний, тридевять перкунов: они тебя разгромят, они тебя вобьют в землю на тридевять сажень, на тридевять миль!»[4] В отличие от славянских заговоров от болезни, в латышских главное действующее лицо — Перкун, Перкуны или Перкун с 9-ю сыновьями[5]. При этом вместо стрел часто выступают сами молнии.

Имеет рассматриваемая форма заговора параллели и в собственном фольклоре западных финно-угров. Так, в Кольёле был записан заговор, содержавший следующие слова:

Там кователь Ильмарини
Стрелы сделал колдовские,
Для стрельца их стал ковать он.
Выстрелил стрелу он в небо,
Тут бы небо раскололось;
Выстрелил стрелу вторую,
Выстрелил стрелу он в землю,
И земля бы раскололась,
Небосвод бы отделился.
Третьей он стрелой стреляет
Прямо по горе высокой,
В гору, где растет кустарник.
Но от камня отскочила,
От скалы та отлетела
На лицо ведь человеку,
В уши созданного Каём,

[1] Русские заговоры Карелии. С. 65.
[2] Там же. С. 63.
[3] Там же. С. 64, 105.
[4] Цит. по: *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. С. 105.
[5] Там же. С. 105.

«Уходи ты, боль, отсюда,
Убегай, ушиб, с больного,
Колики, с него сходите
В страшный водопад Турья!»[1]

В других заговорах западные финно-угры пугают болезнь собаками и стрелами[2]. Встречаются случаи, когда стрела не пугает болезнь, а олицетворяет ее, и тогда собаку (и других животных) просят вытащить вредоносное оружие из кожи человека зубами[3]. В заговорах западных финно-угров болезнь вообще побеждают оружием, специально скованным кузнецом. Это могут быть не только стрелы, но и, например, меч[4].

В карельской традиции заговаривающему помогает громовержец Укко. Колдун просит у бога его атрибуты, в том числе снаряжение и оружие (!) для борьбы с демонами[5]. Иногда Укко просто призывают на помощь (например, во время укуса змеи[6]). То, что в берестяном заговоре упоминается не Укко, а Юмала, не должно нас смущать, так как последний здесь явно играет функции громовержца, а имена богов могут меняться в зависимости от времени почитания и конкретного племени. Кроме того, слово «юмола» могло обозначать Бога вообще. Боги, олицетворявшие грозу, вступали в схватку с болезнью и у финно-угров Поволжья. Например, мордва верила, что эффективной врачевательницей болезней была «Ендол-ава (женщина-молния)»[7]

Интересны варианты заговоров русских Карелии «на стрелы». В таких случаях стрелу просят выйти, упоминая, что идет она не «от тучи, а по милости Божьей»[8] (или от злого человека[9]). Либо, напротив, говорят: «По ветру, по вехорю, по тучному облаку пришла стрела р<абе> Б<ожьей> (имя); выходи, стрела, из р<абы> Б<ожьей> (имя) на сало,

[1] Карело-финский народный эпос. В 2 кн. Кн. 2. С. 227.

[2] Там же. С. 226.

[3] Там же. С. 225.

[4] Там же.

[5] *Туюнен С. В.* К вопросу о прародине огня в карело-финских заговорах. С. 112.

[6] Устная поэзия тунгудских карел. С. 95.

[7] *Вирясова Н. Н.* Образ бога грома в мордовской мифологии // Вестн. Чувашского ун-та. 2007 № 1. С. 248.

[8] Русские заговоры Карелии. С. 81–82.

[9] Там же. С. 82.

на масло, на железо и сталь, тянись и не ломись. Илья Святитель — всем моим словам скрепитель»[1]

Если допустить, что стрела не только могла поражать болезнь, но и олицетворять ее, тогда описанная форма заговоров может быть отражением представлений о боге-судье. Выше уже упоминалось, что боги грозы могут выполнять судебные функции и насылать болезни, однако непонятно, когда именно сформировались подобные представления. Записанный на бересте финно-угорский заговор возник не без христианского влияния. Еще Ю. С. Елисеев заметил использование русского слова «судный» (или «судил», в оригинале «соудьни», см. табл. 1). Исследователь также отметил, что словосочетание «бог судный» встречается в тексте «Апокалипсиса XI–XIII вв.»[2]. Такое прочтение, тем не менее, не является общепринятым. Как уже отмечалось ранее, в нем сомневался и сам Ю. С. Елисеев, однако заимствование из русского слова с корнем «суд» здесь бесспорно.

Само по себе употребление в карельском заговоре русских слов примечательно. Получается, что автор заговора не нашел в родном языке слова, которое наиболее полно выражало бы идею бога-судьи. Распространенной в Европе функцией (помимо метеорологической) громовержца была борьба с демоническими силами. Однако неясно, воспринималось ли это первоначально как суд в современном понимании. Грозы и дожди представлялись как битвы на небе или встреча в одном месте нескольких громовержцев[3] Близкий финским и восточнославянскому богам грозы и грома, скандинавский Тор сражается с духами, мстит им, но все это едва ли можно назвать «судом». Суд богов над человеком, детально описанный в «Саге о Гаутреке»[4], напоминает скандинавский тинг.

В действительности, для того чтобы идея бога-судьи возникла самостоятельно, необходимо формирование судебной системы, отделившейся от архаичных институтов родовой демократии. В Восточной Европе государственная власть формируется параллельно с проникновением монотеистических культов, в которых общество черпает

[1] Русские заговоры Карелии. С. 82.

[2] Там же. С. 71.

[3] *Туюнен С. В.* К вопросу о прародине огня в карело-финских заговорах. С. 111.

[4] The Saga of King Gautrek. P. 1–34.

Рис. 35. Ребро овцы со скандинавскими руноподобными надписями. Витебская обл.; XI–XIII вв.

готовые конструкты, идеологически обосновывавшие новый социально-политический строй. Поэтому следует еще раз повторить высказанную ранее мысль: *идея громовержца-судьи могла быть воспринята народами Восточной Европы через посредничество ислама и христианства.* Языческие боги не судят людей, а скорее мстят и наказывают их, либо забирают к себе своих избранников посредством войн, болезней, несчастных случаев и т. п.[1]

Не только финно-угры и славяне в борьбе с болезнями использовали магию написанного слова. В Восточной Европе находят кости животных с нанесенными скандинавскими рунами заклинаниями. В городище у деревни Московичи было найдено ребро овцы (см. рис. 35), на котором читаются слова: «ас», «Тюр», «лук», «нарыв, язва», «даю, дар»[2]. Особо отметим, что, как и в карельском заговоре, здесь упоминается бог неба, который к тому же обладал функциями, связанными с правовой системой[3]. Согласно скандинавским сагам, заговоры, вызывающие и отпугивающие болезнь, могли вырезаться на костных тканях[4]. Этот обычай, вероятно, был принят и у варягов Восточной Европы.

Если заговоры были распространенным средством борьбы от индивидуальных заболеваний, то эпидемиям, надо полагать, противостояли другими средствами. Коллективные заболевания, как и стихийные бедствия, вероятно, требовали коллективных действий: массовых обрядов, крестных ходов, молебнов[5] и т. д. В борьбе с инфекциями также активно

[1] См. подробнее выше: Ч. 3, гл. 1, § 4 наст. изд.

[2] *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи... С. 221.

[3] *Мелетинский Е. М.* Тюр//МНМ. Т. 2. С. 536.

[4] Сага об Эгиле. С. 180–181.

[5] *Малахова А. С.* Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси... С. 97–98.

использовались свойства огня и холода[1]. Однако, как мы видим на примере Полоцкой земли, считалось, что коллективные заболевания, как и индивидуальные, могли наводиться демонами и мертвыми, т. е. эпидемии могли представляться в виде нашествия болезнетворных существ.

Описание «мора» в Полоцке — единственное подробное упоминание в древнерусских летописях того, что, по мнению простого населения, происходит во время эпидемий. В НПЛ, правда, под 1227 г. описывается казнь волхвов, «потворы дѣюще» (колдовавших)[2]. А. С. Малахова интерпретирует это сообщение как упоминание о вызывании болезни колдунами[3]. Представление, согласно которому болезнь и эпидемия может быть вызвана силой колдовства, вероятно, было распространено в Восточной Европе, но письменные источники, в силу их религиозного характера, сохраняют мало информации о подобных верованиях. Зато соответствующие сведения содержатся в скандинавских сагах[4]

Обычно летописец просто упоминает о болезнях, добавляя иногда, что посланы они были за грехи или что в этом проявляется Божья воля[5] Под тем же годом, когда случился мор в Полоцке, летописец пишет, что многие люди тогда умирали случайно, из-за чего гробовщики разбогатели на изготовлении гробов. «Се же бысть за грѣхы наша, яко умножишася грѣси наши [и] неправды. Се же наведе на ны Богъ, веля нам имѣти покаянье и въстягнутися от грѣха, и от зависти и от прочихъ злыхъ дѣлъ неприязнинъ»[6], — заключает ПВЛ. Заметим, что в представлениях скандинавов-христиан колдовской характер болезни вовсе не противоречил тому, что она послана Богом[7]

Помимо человеческих эпидемий, древнерусские летописи описывают мор скота и болезни животных[8]. Эти бедствия тоже рассматри-

[1] *Долгов В. В.* Древняя Русь: мозаика эпохи... С. 130; *Он же.* Быт и нравы... С. 265.

[2] ПСРЛ. Т. 3. С. 270.

[3] *Малахова А. С.* Человек и болезнь в повседневной жизни Древней Руси... С. 66.

[4] См., напр.: Сага об Ингваре Путешественнике... С. 262–263; DHSG. P. 373–374; *Саксон Грамматик.* Деяния данов. Т. 1. С. 330–331.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 484; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 560–562, 895; ПСРЛ. Т. 3. С. 30, 45–46, 327.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 215.

[7] См., напр.: Сага об Ингваре Путешественнике... С. 262–263.

[8] ПСРЛ. Т. 1. С. 484; ПСРЛ. Т. 2. С. 560; ПСРЛ. Т. 3. С. 30, 45–46, 327.

вались как Божья кара. При помощи болезни, насылаемой на врагов, Бог мог спасать верный Ему народ. Так, когда Галич осадили венгры, Бог послал на латинян «рану фараонову»[1]. Вероятно, имеются в виду гнойные струпья, подобные тем, посредством которых Господь покарал египтян и их скот за отказ освободить иудеев (*Исх.* 9, 9). Интересно, что язвами, согласно летописи, венгров поражал ангел[2]. Схожие сюжеты встречаются и в прибалтийской христианской литературе. Бог наказывает эпидемией язычников в «Хронике Ливонии» Генриха Ливонского: «...и вымерла бóльшая часть народа, начиная от Торейды, где трупы язычников лежали непогребенными... и многие, спасшись бегством от острия меча, не могли избегнуть горькой гибели от мора»[3]

Книжниками эпидемии чаще всего воспринимались как кара за грехи, но иногда они играли роль зловещих предзнаменований. В народной культуре болезнь могла насылаться богом или сакральным существом. Например, как сообщает тот же Генрих Ливонский, увидев на дереве изображение головы, вырезанное саксами, ливы-язычники подумали, что это бог иноплеменников, который может наводить мор. Они «сняли голову с дерева», соорудили плот, «положили на него голову будто бы саксонского бога и вместе с верой христианской отправили за море, вслед уходящим в Готландию»[4].

Таким образом, население Восточной Европы домонгольского времени считало эпидемии результатом воздействия различного рода сверхъестественных сил. В официальной концепции монотеистических религий эпидемии, как правило, воспринимались как результат Божественного гнева, кара Божья за коллективные прегрешения. Это положение, правда, не противоречило убеждениям, согласно которым некоторые болезни насылались демонами. Простое население считало виновниками болезней богов, духов, умерших людей, колдунов. Эпидемия могла восприниматься в виде нападения мертвецов. Последнее представление, скорее всего, имело скандинавские корни. У различных народов Восточной Европы существовала вера в связь болезней с ветром, дождем, громом и молнией. Эти стихии, вероятно, могли и олицетворять болезнь, и излечивать от нее.

---

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 761.

[2] Там же. См. об этом ниже: Ч. 4, гл. 2, § 2 наст. изд.

[3] Хроника Ливонии. С. 147.

[4] Там же. С. 77.

§ 2. Ребенок «со срамными удами на лице» (рождение уродцев)

В ПВЛ, в рамках цикла знамений 1064 г., встречается единичное для древнерусских летописей описание ребенка-уродца. Его выволокли рыболовы в неводе: «В си же времена бысть дѣтищь ввержень в-Ыстомль; его же дѣтища выволокоша рыболове въ неводѣ, его же позоровахомъ до вечера, и пакы ввергоша и в воду. Бяшеть бо сиць: на лици ему срамнии удове, иного нелзѣ казати срама ради»[1]. Повышенное внимание киевлян и летописца к ребенку попытался объяснить А. П. Толочко: «..."уродство" ребенка предвещало, что вскоре, в 1068 г произойдет с "телом" княжеской семьи — Русью»[2]

Объяснение А. П. Толочко, несомненно, интересно и остроумно. Однако, справедливости ради, следует отметить, что летопись не дает нам оснований считать, что отрывок «Се же проявляше не на добро. посемь бо быша оусобицѣ много»[3], на который он ссылается, имеет какое-либо отношение к сообщению о ребенке. Более того, этот сюжет органично вплетается в толкование знамения, стоящего под этим же годом, но описанного раньше, чем сообщение о находке рыболовов: «В си же времена бысть знаменье на западѣ, звѣзда превелика, лучѣ имущи акы кровавы, въсходящи с вечера по заходѣ солнечнѣмь, и пребысть за 7 днии. *Се же проявляше не на добро, посемь бо быша усобицѣ много и нашествие поганыхъ на Русьскую землю* (курсив мой. — *Д. П.*), си бо звѣзда бѣ акы кровава, проявляющи крови пролитье»[4]. Летописец действительно считает «уродство» ребенка недобрым знаком, равно как и все три знамения под 1064 г. (звезда с кровавыми лучами, ребенок «со срамными удами на лице», затмение солнца): «Се же бывають сица знаменья не на добро»[5]. Но книжник объясняет свою точку зрения, используя не народные представления, а византийскую письменную традицию. К необычным явлениям 1064 г. он ищет аналоги, цитируя «Хронику» Георгия Амартола (*Елинский летописец*)[6]

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 153; ПСРЛ. Т. 3. С. 184.
[2] *Толочко О. П.* Русь: держава і образ держави. С. 11.
[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же. Стб. 164–165.

Так, чтобы подтвердить негативный сакральный смысл найденной рыболовами находки, книжник обнаружил в византийской хронике целых четыре случая рождения уродцев: «Пакы же при Маврикии цесари бысть сице: жена дѣтищь роди безъ очью и без руку, в чересла бѣ ему рыбии хвостъ приросльъ; и песъ родися шестоногъ; въ Африкии же 2 дѣтища родистася, единъ о 4-хъ ногахъ. А другыи о двою главу»[1] Восприятие рождения уродцев как зловещего,знамения характерно как для восточного, так и для западного христианства[2].

Если для правильной трактовки знамения книжнику было необходимо найти подтверждение описанному рыбаками явлению, то сами рыболовы, вероятно, сразу поняли смысл находки. Рождение уродцев и вообще детей с отклонениями у всех народов считалось недобрым предзнаменованием. Л. Леви-Брюль объединяет круг этих верований с другими фактами, не укладывающимися в обычный порядок вещей[3] В необычном поведении животных, рождении нестандартных детей племена Нового Света видели влияние колдовства и магии. При этом опасение вызывало рождение не только уродцев, но и необычных детей как таковых: родившихся ногами вперед, близнецов или даже тех, у кого верхние зубы прорезывались раньше нижних[4]. В представлении многих народов подобные дети могут вызвать засуху и неурожай.

Уродцы могли восприниматься и как дети богов, которых приносили в жертву. Среди племен Южной Африки ходило поверье, согласно которому аномальные младенцы понимались как существа, связанные с таинственной силой Неба, «и вследствие этого мешают идти дождям»[5] Для нейтрализации вредного влияния таких детей закапывали в сырое место, а в случае, если это не было сделано, вождь распоряжался выкопать труп младенца и перезахоронить его у реки[6] (ср. славянские представления о преодолении засухи).

---

[1] Там же. Стб. 165.

[2] См., напр.: *Титмар Мерзебургский.* Хроника. С. 54–56, 125.

[3] *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. С. 118.

[4] Там же. С. 119–121.

[5] Там же. С. 121.

[6] Вероятнее всего, «аномальных детей», если они выживали после родов, убивали, прежде чем захоронить подобным образом. Однако текст источника не позволяет утверждать об этом наверняка (см.: *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. С. 121).

Не было чуждо язычеству и представление, согласно которому причиной рождения уродцев мог стать половой контакт со злыми духами. В скандинавской мифологии герои, обладающие уродливыми чертами, как правило, имеют демоническую генеалогию. Тролем был далекий предок скальда Эгиля[1]. Легендарный сказитель уродлив, что неоднократно подчеркивается в «Саге об Эгиле»[2]. Череп Эгиля настолько тверд, что его нельзя расколоть оружием[3]. Он как бы сливается с природой, которая подозрительно часто помогает ему[4]. Так, когда ветер мешает плаванию Эгиля к конунгу, чтобы примириться с ним, тяготы пути становятся дополнительным аргументом для исполнения миссии примирения[5]. Кроме всего прочего, Эгиль — колдун, он искусен в рунах и врачевании[6]

Выраженными признаками уродства обладал Старкад, внук ётуна. У него было шесть рук, четыре из которых отрубил Тор[7]. Он большого роста, у него растут волчьи волосы и есть клыки[8]. Примечательно, что свое уродство Старкад (который, как и Эгиль, имеет поэтический дар) называет «ётуна меткой»[9]. При этом, несмотря на демонические черты, Старкад — избранник Одина, и ему удается попасть в Валхаллу после долгих лет жизни (Один даровал герою три жизни и непобедимость)[10]. Кроме того, как замечает А. Я. Гуревич, «Старкад воспитывался Одином»[11]. Был у этого героя и могущественный враг — Тор, который, вероятно, испытывал неприязнь к полудемону из-за того, что бабушка Старкада по отцовской линии (Альвхильд) отвергла любовь воинственного громовержца, отдав предпочтение славившемуся мудростью ётуну[12].

---

[1] Сага об Эгиле. С. 23.
[2] Там же. С. 78, 125, 150, 155.
[3] Там же. С. 215.
[4] Там же. С. 95, 100, 105, 128, 138, 189.
[5] Там же. С. 151.
[6] Там же. С. 99, 145, 189–181.
[7] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Норвежское общество. С. 28.
[8] Там же. С. 29; The Saga of King Gautrek. P. 1–34.
[9] Ibid.
[10] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Норвежское общество. С. 29.
[11] Там же. С. 30.
[12] Там же. С. 29; The Saga of King Gautrek. P. 1–34.

Как мы видим, черты уродства в северогерманской мифологии явно связываются с демонической природой. У Саксона Грамматика описан интересный случай. Гроа хотели выдать замуж за ётуна. Грам переоделся в чудище и изображал жениха, за которого сватали девушку. Перепуганная Гроа произнесла пламенную речь, в которой присутствовала следующая фраза: «Кто захочет стать женой этих бесов и принять в себя порождающее этих чудищ семя?»[1] К данным примерам можно еще добавить, что красавец Локи[2] проявлял свое ётунское происхождение в том числе и через зачатие хтонических чудищ безобразного облика. Противопоставление красоты и уродства в германской традиции приобретает даже социальное звучание. Широко известен сюжет, записанный в «Старшей Эдде», о рождении у странника Рига трех сыновей: уродца раба, рыжего и румяного землепашца и светловолосого ярла[3]. В Роскилльской хронике факт убийства короля уродливым низкорослым человеком вызывает удивление книжника, который особо отмечает, что такое стало возможным только благодаря воле Бога[4].

Воспринимали народы Восточной Европы уродство как «метку дьявола», или же в этом явлении усматривалось воздействие Бога, сказать сложно. Возможно, что эти два представления мирно сосуществовали. Даже в скандинавской мифологии понимание уродства двойственно; фактически, здесь сохраняются черты сакрального почитания необычных людей, и это уже в результате христианизации Старкад начинает восприниматься как однозначно негативный и даже комический персонаж[5]

По всей Европе ходило поверье, согласно которому уродцы рождались у ведьм от половых контактов с дьяволом[6]. У некоторых народов Восточной Европы, о чем уже шла речь ранее, эти представления были связаны с образом особого представителя нечисти — огненного змея[7] Заметим, что находке рыбаками ребенка со срамными удами в ПВЛ предшествует описание кометы, которая в народной традиции могла

[1] *Саксон Грамматик.* Дѣяния данов. Т. 1. С. 38 (другой перевод см.: DHSG. P. 21).

[2] Младшая Эдда. С. 31.

[3] Старшая Эдда. С. 337–339.

[4] Роскилльская хроника. С. 338.

[5] *Гуревич А. Я.* Избранные труды. Норвежское общество. С. 29.

[6] *Орлов М. А.* История сношений человека с дьяволом. С. 38.

[7] См. выше: Ч. 3, гл. 1, § 4.

быть принята за летающего змея. Конечно, утверждать, что будто бы она и породила легенду о рыболовах, было бы слишком смело. Однако в 1064 г., напомним, произошли три знамения (на небе появилась комета, в реке выловлен уродец, происходит затмение солнца), а отыскивая параллели на случившееся в «Хронике» Амартола, книжник ищет знамения, связанные преимущественно со звездами и рождением необычных детей[1]. Подобный экскурс в греческую хронику — случай единичный. Вполне вероятно, что книжник просто впервые столкнулся с необходимостью растолковать сложные знамения. Тем не менее, нельзя исключать того, что летописец мог вести скрытую полемику с языческой традицией (не поэтому ли так много уделено внимания невиданному сраму?), либо пытался по-новому объяснить хорошо знакомое киевлянам архитипичное представление о рождении уродцев как зловещем знамении.

Выловившие ребенка рыболовы продержали труп до вечера — и ввергли обратно в воду. Оставить его у себя, а тем более захоронить, они не рискнули. Ждать, пока наступит ночь, вероятно, рыбаков заставила какая-то языческая традиция, так как захоронение обычных покойников, согласно христианским верованиям, надо успеть произвести днем, что связано с представлениями о посмертном воскресении[2] Однако на «заложных» мертвецов этот обычай (по крайней мере, в народной культуре) не распространялся. Например, ведьм хоронили поздно вечером[3]

Интересно при этом сопоставить сообщение из летописи со свидетельствами Льва Диакона о войске Святослава. Согласно сообщению византийского хрониста, русы ночью во время похорон убитых душат «грудных младенцев и петухов, топя их в водах Истра»[4]. Конечно, данное сообщение, вероятно, мало связано с обычаем топить детей-уродцев, а ночное проведение обряда могло быть обусловлено тем, что утром хоронить погибших не дали бы нападения византийцев. Тем не менее, время суток играет важное значение в сакральных обрядах. Скандинавский скальд Эгиль, например, после того как находит тело утонувшего сына Бёдвора, раскапывает курган своего отца и кладет

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164–165.

[2] Вопрошание Кириково. С. 376–377.

[3] *Канторович Я.* Средневековые процессы о ведьмах. С. 199.

[4] *Лев Диакон.* История. С. 78.

сына рядом с ним[1]. И «холм был опять засыпан... не раньше, чем день склонился к вечеру»[2].

§ 3. Нашествия саранчи в христианской средневековой традиции

Нашествие саранчи было серьезным бедствием и Божьей карой. По мнению И. Н. Данилевского, оно воспринималось древнерусскими книжниками как апокалипсическое предзнаменование[3] Со второй половины XI в. (как раз в это время возникают упоминания о саранче), по мнению исследователя, «летописи превращаются в реестр деяний людей, упоминающихся в них»[4]. Нашествие саранчи 1094 г., а также войны с половцами и другие «знамения», по мысли И. Н. Данилевского, послужили причиной создания Начального летописного свода[5] В статьях, посвященных концу XI в., возникают прямые ссылки на «Откровение Мефодия Патарского», а половцы называются «сынами измаиловыми», что, по мнению ученого, говорит об эсхатологических ожиданиях[6].

Нашествие саранчи действительно, согласно Библии, является распространенным предзнаменованием конца света, однако в «Откровении Мефодия Патарского» «прузи» были скорее аллегорическим воплощением «измаилитян», указывая на их численность: «бяху мно(зи) аки призе»[7], «и буду(т) измаиловичи яко пругове мнози»[8]. Выше уже упоминалось, что подобная трактовка характерна и для святоотеческой традиции, и для «Слова о казнях Божьих»[9]. Даже в Откровении Иоанна Богослова фантастическая саранча напоминает более тяжелую

---

[1] Сага об Эгиле. С. 191–192.

[2] Там же. С. 192.

[3] *Данилевский И. Н.* «Повесть временных лет»: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 241, 263.

[4] Там же. С. 234.

[5] *Данилевский И. Н.* Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). С. 54.

[6] Там же. С. 54–63.

[7] Откровение Мефодия Патарского. С. 663.

[8] Там же. С. 668.

[9] См. выше: Ч. 2, гл. 3, § 1 наст. изд.

конницу, чем насекомых (*Откр.* 9, 7–9). С саранчей сравнивались враги в византийской традиции. Так, Анна Комнина сравнивает полководца Роберта с саранчой, а его сына Боэмунда — с гусеницей, потому что «все, что оставалось от Роберта, съедал и пожирал его сын Боэмунд»[1]. С саранчой сравнивают монголо-татар английские средневековые источники[2].

Совпадение нашествия вредителей и половцев, конечно, не могли не вызывать в мифологизированном сознании человека тех времен соответствующие ассоциации. Сложно сказать, являлось ли нашествие насекомых, в представлении книжника, «знамением времен». Саранча олицетворяла собой кочевые орды степняков, и, возможно, ее нашествие могло считаться предзнаменованием половецких военных набегов. Тем не менее, сами книжники никогда не называют нашествия саранчи «знамениями».

Нашествия саранчи в летописях упоминаются крайне редко. Под 1094 г. летописец пишет: «В се же лѣто придоша прузи на Русьскую землю, мѣсяца августа въ 26, [и] поѣдоша всяку траву и многа жита. И не бѣ сего слышано в днехъ первых в земли Русьстѣ, яже видѣста очи наши, за грѣхы наша»[3] Т. е. вторжение вредителей здесь выступает как казнь Божья через уничтожение посевов. На миниатюре Радзивиловской летописи[4] этот эпизод изображен следующим образом: поле с посевами усеяно саранчой (см. рис. 36). На следующий год снова описывается нашествие саранчи, съедающей все на своем пути: «придоша прузи [мѣсяца августа] въ 28, и покрыша землю, и бѣ видѣти страшно, идяху к полунощнымъ странамъ, ядуща траву и проса»[5]. Миниатюрист так изобразил этот эпизод (см. рис. 13): на небе светит луна с огромными лучами, а по направлению к ней движется саранча[6] Вероятно, художник хотел изобразить движение саранчи в сторону «полунощных» (северных) стран.

Интересно, что в ПВЛ нашествие саранчи упоминается всего два раза (не считая «Слова о казнях Божьих»), в то время как оба эти

[1] *Анна Комнина*. Алексиада. С. 85.
[2] *Матвей Парижский*. Великая хроника. С. 137, 141.
[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 226.
[4] РЛ. Л. 129 об.
[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 229.
[6] РЛ. Л. 132.

Рис. 36. Нашествие саранчи 1094 г.
Миниатюра Радзивиловской летописи

случая были зарисованы ранним миниатюристом (XIII в.). Под 1195 г. действие вредителей без особых комментариев, которые могли бы пояснить сакральный смысл явления, описала Ипатьевская летопись[1]

Можно лишь утверждать, что нашествия саранчи воспринимались как кара Божья. Вероятно, у этого явления был и другой смысл. Ведь в средневековой экзегетической традиции эти нашествия олицетворяли походы кочевых народов, к числу которых относились и половцы.

§ 4. Собачий и волчий вой как благоприятное предзнаменование

Ибн Фадлан во время своего пребывания в Волжской Булгарии зафиксировал следующую примету: «Я видел, что они считают очень хорошим предзнаменованием для себя завывание собак, радуются ему и говорят о годе изобилия, благословения и благополучия»[2]. Это сообщение интересно в том плане, что у многих народов, в том числе народов Поволжья, вой (волчий или собачий) предрекает беду. Общеславянским является верование, согласно которому вой собаки пред-

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 688.

[2] Книга Ибн Фадлана. С. 135.

рекает смерть[1]. Собачий лай предрекает войну в «Старшей Эдде»[2]. Вой собаки предрекает смерть и в воззрениях чувашей[3]. Правда, в отличие от славянской традиции, завывание этого животного у чувашей не обязательно плохая примета. Если собака смотрит при этом в небо, то это своеобразная «молитва» — жалоба верховному богу Тура на нерадивых хозяев, которые плохо кормят животное[4]. Последнюю трактовку собачьего воя, кажется, объясняет чувашское поверье, согласно которому одна женщина стала жаловаться на то, «что изобилие колосьев мешает жать». Тут же появился Тура, стал срывать колосья и спрашивать: «Достаточно ли оставить на верхушке столько колосьев?» И когда на стебле остался всего один колос, жалобно завыла собака, ради которой Тура оставил колос. От того если собаке не давать есть, она может пожаловаться богу[5]

Казалось бы, негативную трактовку собачьего воя народами Поволжья можно объяснить влиянием русской традиции. Но данная интерпретация наталкивается на ряд препятствий. Ибн Фадлан не зря удивляется радости булгар собачьему вою[6]. Дело в том, что в исламе собака — нечистое животное. Она видит ангела смерти Азраила, который входит в дом, поэтому ее вой и предрекает смерть[7]. Представление об ангеле смерти, вероятно, проникло в ислам из иудейских верований, и оттуда же могла попасть идея, согласно которой собака встречает ангела смерти завыванием. Представления, сближающие собачий вой с приходом духа смерти, вообще были распространены в эллинистическом мире[8]. Например, приближение Гекаты чуют собаки у Вергилия: «Псов завыванье из тьмы донеслось, приближенье богини

[1] *Гура А. В.* Собака//Сл. Др. Т. 5. С. 95.

[2] Старшая Эдда. С. 319.

[3] *Салмин А. К.* Традиционные обряды и верования чувашей. С. 195.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 190.

[6] Интересно, что в исламской традиции щедрости от Аллаха стоит ожидать при крике петуха, так как эта птица видит приход ангела. При крике осла, напротив, надо просить защиты у Всевышнего, ибо осел видит шайтана (*Муслим* 2729//islamnews.ru/hadith/?s=2729).

[7] *Зайцев И.* Запретные животные в исламе//Восточная коллекция. Зима 2006. № 4(27). С. 89.

[8] *Уайльд Ф.* Легенды, заговоры и суеверия Ирландии/Пер. с англ. Н. Ю. Живловой. М., 2013. С. 223–224.

им возвещая»[1]. Любопытная параллель данным воззрениям имеется в мифологии коми. Здесь собака воем чувствует приход орта, что означает смерть хозяина[2]

Таким образом, если примете о завывании собаки нет прямого соответствия в современном фольклоре, то это вовсе не значит, что Ибн Фадлан выдумал данный сюжет или неверно интерпретировал действия булгар. Распространение негативной семантики собачьего воя могло быть следствием влияния христианской и исламской культур, в которых статус животного резко падал, по сравнению с языческим. О существовании культа собаки в Волжской Булгарии говорят археологические памятники[3] (см. рис. 37). Культ собаки существовал у многих народов, при этом она могла выполнять роль как сопроводителя человека в мир мертвых, так и существа, влияющего на погодные условия (что вполне логично, так как культ мертвых у всех народов связан с представлениями о плодородии и богатстве). А. Н. Афанасьев отмечал, что у славян сохранилось много примет и поверий об атмосферных явлениях, связанных с собаками[4]. Чуваши по поведению собак пророчат успех или невезение в целом. Например, в сурхури[5] прослушивают землю[6], и лай собаки здесь пророчит хорошую жизнь в замужестве[7]. А. К. Салмин привел множество примеров сакрального почитания собаки у чувашей. По его мнению, положительный образ собаки в чувашских верованиях имеет параллели с зороастрийским отношением к животному, а демонизация существа происходит под влиянием авраамических религий, для которых уничижение объектов поклонения религиозных соперников было особенно актуальным[8]

---

[1] *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. Е. Рабинович. Вступ. ст. М. Гаспарова. Комм. Н. Старостиной и Е. Рабинович. М., 1979. С. 248.

[2] *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. С. 227

[3] *Фаизов С. Ф.* Казанский «дракон»: происхождение, морфологические и функционально-смысловые метаморфозы //Средневековые тюркско-татарские государства. Казань, 2011. Вып. 3. С. 158.

[4] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 377.

[5] Зимний народный чувашский праздник.

[6] Вероятно, это делают чувашские девушки.

[7] *Салмин А. К.* Традиционные обряды и верования чувашей. С. 195. Схожая примета есть и у русских Среднего Урала (*Чагин Г. Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении... С. 90).

[8] *Салмин А. К.* Традиционные обряды и верования чувашей. С. 196.

Почитание собаки булгарами, вероятно, своими корнями восходит не только к иранскому влиянию. Собака — важный элемент хозяйства кочевых народов и народов с кочевым прошлым. Собака незаменима при выпасе скота. В тринадцатом фрагарде Видевдата, посвященном собаке, самым большим статусом обладает собака, сторожащая скот[1] Отношение к собаке в зороастризме, пожалуй, было наиболее трепетным: собаки принимали участие в религиозных ритуалах, бытовал запрет на их убийство, который действовал даже по отношению к животному, больному бешенством. Однако пусть и менее выраженное, но почитание собаки встречается и у тюркских, и у монгольских народов. У некоторых тюрок было принято, в случае высокой детской смертности в семье, давать ребенку собачье имя либо подменять его собакой в люльке[2]. Образ собаки могли принимать тюркские и монгольские боги. В «Сокровенном сказании» уход бога от женщины после коитуса сравнивается с уходом желтого пса[3]. Так как в древности демон с выраженными половыми функциями мог, как правило, одаривать богатством и повышать плодородие почвы и скота, то вполне вероятно, что и собака, в представлениях древних кочевников, могла как-то влиять на изобилие. «Собакой Пихампара» (бога скота и богатства) называли волка в чувашской традиции. В свою очередь, сам Пихампар иногда представлялся в виде белого волка[4]. Поэтому необычный взгляд на собачий вой вполне мог сложиться в тех условиях, в которых оказались булгары в IX в. (кочевое хозяйство, тюркская традиция почитания волков, влияние иранской культуры). Интересно при этом сопоставить чувашскую веру в то, что разный лай собак может предсказывать разное будущее, со своеобразным «гаданием», которое, согласно русским летописям, проводил половецкий князь Боняк перед битвой с венграми: «и вставъ Бонякъ отъѣха от вои, и поча выти волчьскы и волкъ отвыся ему, и начаша волци выти мнози. Бонякъ же приѣхавъ повѣда Давыдови, яко "Побѣда ны есть на угры заутра"»[5]. Волчий вой здесь предрекает победу над врагом.

[1] Авеста. Видевдат. Фрагард тринадцатый. С. 151–157

[2] *Дмитриев С. В.* Мотив подмены младенцев в сказках, легендах, преданиях. С. 12–18.

[3] Сокровенное сказание монголов. С. 9.

[4] *Салмин А. К.* Традиционные обряды и верования чувашей. С. 191, 216.

[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 270–271.

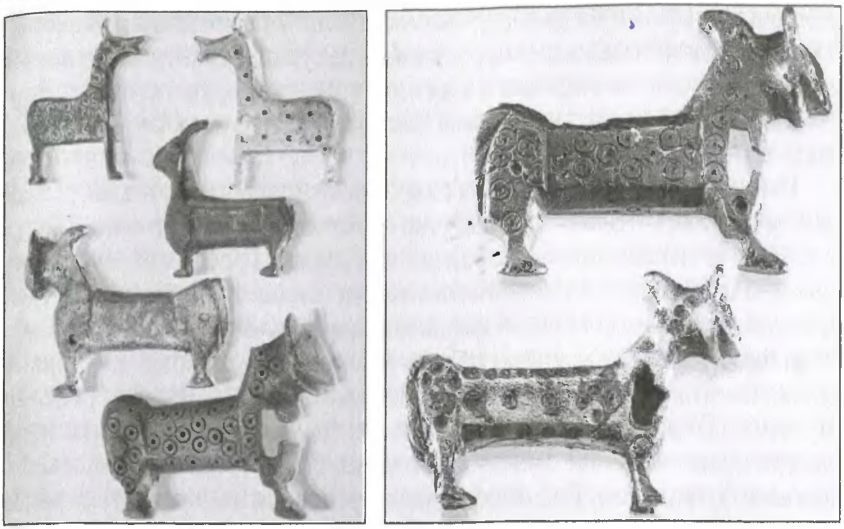


Рис. 37. Подвесные замки в виде животного (собаки?). Волжская Булгария. Билярское и Болгарское городище. XI–XIII вв.

* * *

В Восточной Европе многие конструкты восприятия небесных явлений выходили за рамки одной культуры еще до распространения монотеизма. Так, например, во время затмения на небе представлялось существо, поедающее солнце или луну. Эти воззрения, вероятно, уже в то время были широко распространены среди народов региона. Конечно, само существо, поедавшее луну, могло отличаться в разных культурах. Это мог быть могущественный демон и даже бог, однако у некоторых народов похитить или съесть луну был способен и земной колдун.

Звездопады, метеориты, кометы, вероятно, сближались в народных представлениях. Для населения Восточной Европы было характерно воспринимать как звезду любой объект на небе, чьи размеры казались меньшими, чем у луны и солнца. Древнерусское население в метеоритах и кометах также видело летающего змея; вероятно, он сливался с образом змея-громовика, распространенном у многих народов мира. Несмотря на то, что из письменных источников только древнерусские летописи сохранили упоминание об этом демоне, конструкт змея-гро-

мовика (который иногда воспринимался как бог), возможно, выходил за рамки одной только древнерусской культуры. Если в позднее время этот змей эволюционировал в злого дракона, пожирающего людей, то в более ранний период население Восточной Европы могло воспринимать его положительно.

Интересный мотив при этом сохраняет карело-финский эпос, в котором дракон, с одной стороны, уже сочетает в себе черты людоеда, а с другой — он оказывается справедливее людей. Городской начальник, увидев повешенного за насилие над молодой женщиной юношу и узнав, что последний не совершал никакого преступления против государства, велит жертву насилия отдать на съедение дракону. Но дракон отказывается есть девушку на том основании, что женщины рожают мужчин[1]. В данном мифологическом тексте можно обнаружить пережитки представлений о змее-защитнике, божестве, обладающем военными функциями. Так, вместо девушки дракон намеревается съесть короля в шлеме или с крепостями, а также воинов вместе с вооружением и конями. В одном из вариантов песни дракон мотивирует свой отказ есть женщину тем, что она родит мужей, которые отправятся воевать со шведами[2].

Вероятно, все громовые змеи были связаны с функциями плодородия и достатка, а также вступали в половые связи с женщинами. Однако сложно сказать, отождествляли ли метеориты с полетом змея где-нибудь за пределами славянского мира.

Дифракционные явления крайне редко упоминаются в письменных источниках, но сообщения древнерусских летописей, житийной литературы и булгарской поэмы Кул Гали «Сказание о Юсуфе» позволяют предположить, что на восприятие традиционной культурой сложных и необычных гало могли влиять представления о световой символике правителя (в частности, его сопоставление с солнцем). При этом простые гало и венцы, вероятно, повсеместно служили приметами на изменение погоды.

Далеко за пределы одной культуры выходило представление о северном сиянии как вечной небесной битве сверхъестественных существ. Во всяком случае, отголоски подобных воззрений встречаются в мифологии северных германцев и финно-угров Скандинавии и При-

[1] Карело-финский народный эпос. Кн. 2. С. 381–382.
[2] Там же. С. 382.

балтики. Схожий миф зафиксировал Ибн Фадлан в Поволжье. Бытующее в историографии мнение, согласно которому северное сияние как небесную битву воспринимали и древнерусские летописцы XI–XIII вв., не находит подтверждения. Вероятно, с подобными воззрениями славяне познакомились позже, либо по какой-то причине книжники умалчивали об этой фольклорной интерпретации.

Возможно, полярные сияния интерпретировались народной культурой как вечные сражения погибших в сражениях героев. Если это так, то миф изначально мог образоваться в результате симбиоза северогерманской (норманнам была присуща особая воинственность и был известен конструкт вечных сражений — битва Хьядингов, например) и финно-угорской культуры (у финно-угорских народов, как и некоторых народов Сибири и Америки, полярное сияние нередко связывается с миром мертвых). Тем не менее, ни один мифологический текст, в котором северное сияние описывается как битва, не совпадает полностью с тем, что описывал Ибн Фадлан.

Атмосферные явления наиболее непосредственно влияли на хозяйственную деятельность человека. Поэтому часто они воспринимались как результат действия вредоносных, либо благоприятных человеку существ. В языческой культуре, вероятно, считалось, что на атмосферные явления могли влиять, в первую очередь, люди: колдуны, умершие, правители. От этих лиц, по народным представлениям, во многом зависели урожайность и изобилие. Так же негативно на изменения в атмосфере, согласно языческим воззрениям, могло повлиять пренебрежение традиционными культами и ритуалами. Повышению урожайности в представлениях некоторых народов должна была помочь «охота на ведьм», массовые ритуалы, имитативная магия (например, имитация дождя).

Достаточно часто бури, дожди, грозы воспринимались как небесные сражения и сравнивались с земными битвами. Кроме того, ветер, дождь и гроза могли выступать, видимо, в роли предзнаменований.

В традиционных представлениях существовал некоторый параллелизм между громом и землетрясением. Эти два природных явления сближались, потому что оба способны производить шум и грохот.

Эпидемии воспринимались как результат воздействия невидимых сил. Это могли быть мертвецы, колдуны, демоны и боги. Отметим, что эпидемия также могла персонифицироваться в лице ветра и сопутствующих ему явлений. Среди способов борьбы с болезнями широко

было распространено изготовление амулетов и чтение заговоров, но в случае с эпидемиями, вероятно, требовались коллективные ритуальные действия.

Такими, в целом, были наиболее общие представления для многих народов Восточной Европы, но в деталях эти конструкты сильно расходились. Так, например, восточные славяне, скорее всего, отождествляли со змеем-громовиком одну из ипостасей Перуна (либо существо, связанное с культом бога-громовержца). В пользу последнего предположения говорит тот факт, что иногда огненный змей выступает как подчиненное более могущественному демону существо. Кроме того, и в южнославянском, и в восточнославянском фольклорах есть сюжет, в котором мифический любовник открывает возлюбленной тайну: кто из богатырей-героев может убить его[1]. С другой стороны, чеченские легенды о Перъоне свидетельствуют о смерти бога-громовержца из-за хитрости женщины[2]. Среди тюркских народов в рассматриваемый период времени уже были широко распространены представления о камне «яда», влияющем на погоду. Северогерманское происхождение, возможно, имело представление об эпидемии как нашествии мертвых всадников, что считалось зловещим знамением. Подобные воззрения, согласно ПВЛ, были знакомы полочанам, но, вероятно, они имели и более широкое хождение в восточнославянской среде.

Описанные выше представления подвергались определенной трансформации вместе с распространением монотеистических культов. Некоторые языческие представления были усвоены монотеизмом. Так, вера в то, что правитель способен влиять на урожайность, сохраняется и в эпоху монотеизма. Колдунов в авраамических представлениях заменяют святые, а конструкты языческого культа предков отражаются на культе святых и пророков. Представления о солнце и свете как символах правителя тоже сохраняются, однако к ним добавляются идеи, что те же символы могут олицетворять и Церковь, святость вообще, быть свидетельством присутствия Бога. Свет играет важную роль в *авраамическом конструкте теофании*. Подобные представления влияют на восприятия гало. Помимо этого, сложные гало могли образовывать на небе узоры, напоминающие религиозные символы.

[1] Сербские народные песни и сказки... С. 178–179; Повесть о Петре и Февронии. С. 212.

[2] Сказки и легенды ингушей и чеченцев. С. 307–308.

В ранней древнерусской христианской традиции был популярен библейский символ огненного столпа. Этот полисемантичный конструкт сочитал в себе идеи: 1) света и огня как знаков теофании и богоизбранности; 2) мирового столпа; 3) света, указывающего путь во тьме, т. е. символ праведника. Представления об огненном столпе как библейском символе сливались с конструктом светового столпа (в форме гало) как княжеского знака. Этот знак, возможно, имел еще языческие корни и был распространен не только среди средневековых славян. С авраамическими представлениями о свете была связана семантика росы.

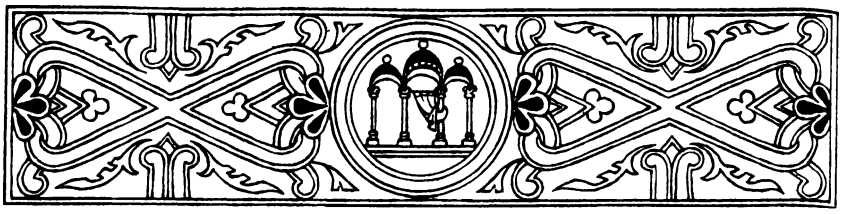
Вместе с монотеизмом в Восточную Европу приходят развитые представления о конце света. Такие природные явления, как затмения луны и солнца, звездопады, северные сияния, землетрясения и нашествия саранчи теперь способны вызывать эсхатологические страхи. В то же время, некоторые природные явления (например, затмение солнца), возможно, вызывали схожие с эсхатологическими ожиданиями ощущения и у восточноевропейских язычников.

Распространенное среди народов Восточной Европы представление о судье-громовержце, карающем посредством грома, думается, сформировалось под влиянием авраамической идеологии. Конструкт бога-судьи, повторим, едва ли мог возникнуть в обществе, где судебная система не была отделена от институтов родоплеменной демократии. К тому же именно в монотеизме гроза однозначно проявляет себя как символ кары Божьей.

Христианство не признавало за падшими духами способности влиять на большинство явлений природы. В то же время, насылать болезни могли и бесы, поэтому в древнерусской книжной традиции они выполняют функции «заложных» покойников.

Сближение христианской и языческой демонологии продемонстрировала древнерусская Толковая Палея, в которой за бесами сохраняется определенная власть над воздушной стихией. Кроме того, ангел грома в этом произведении имеет черты языческого божества.

Надо сказать, что не все традиционные представления народов Восточной Европы могли быть усвоены новыми религиями. Против некоторых традиционных трактовок образованные адепты монотеизма последовательно протестуют. Например, явное негодование вызывало у христиан языческое представление о поедании солнца демонами или людьми; жесткой критике Церковь подвергала языческое представление о захоронении «заложного» покойника как причине неурожаев.



Часть 4

КНИЖНЫЕ ТРАДИЦИИ ВОСПРИЯТИЯ ПРИРОДНЫХ ЯВЛЕНИЙ

Проблема реконструкции книжных традиций описания природных явлений в Восточной Европе сопряжена с многими трудностями. В первую очередь, следует отметить, что до наших дней в большом количестве дошли оригинальные письменные источники лишь с территории Древней Руси, а изучать традиции, разумеется, можно только на базе тех произведений, которые генерирует сама культура.

Но и исследование собственно древнерусского материала сопряжено с известными трудностями, ведь при изучении текста надо учитывать его авторство и жанр[1]. Это не всегда представляется возможным в силу того, что и авторство, и условия, и даже подчас место возникновения того или иного письменного источника IX–XIII вв. весьма гипотетично. Кроме того, некорректно реконструировать традиции через сравнение произведений разных жанров, так как жанровые особенности в этом случае будут затемнять связи преемственности. Поэтому за основу реконструкции нами были взяты древнерусские летописи.

С одной стороны, это официальный документ, имеющий важное религиозное значение. Отношение к составлению летописей было серьезным и ответственным. С другой стороны, во многом благодаря официальности ведение летописей было системным. Кроме того, летописание велось в определенных центрах, и хотя мы не можем говорить о конкретных авторах летописей, возможность их четкой локализации упрощает проблему анализа.

---

[1] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров... С. 303–304.

Прежде чем перейти к изучению летописных традиций, определим следующие параметры их сравнения: 1) какое место в сакральной картине мира занимают природные явления по сравнению с явлениями культуры; 2) интерпретировали книжники природные явления преимущественно как знамения или как стихийные бедствия. В каждом случае попытаемся найти аномалии или ирреальности, которые вызывали тот или иной взгляд на природу.

Глава 1

Особенности восприятия природных явлений в раннем русском летописании и киево-печерская традиция

Киево-Печерский монастырь играл важнейшую роль в становлении национальной литературной культуры. Из его стен вышли многие первые русские жития, поучения и (как показал А. А. Шахматов) Начальный летописный свод[1]. Здесь же была написана ПВЛ, сыгравшая огромную роль в становлении русской летописной традиции. Киево-Печерский монастырь, возможно, первым ввел древнерусскую традицию письменной фиксации природных явлений[2]: копируя греческие

[1] *Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. С. 16.

[2] Климатологи Е. П. Борисенков и В. М. Пасецкий считали, что восточные славяне записывали необычные природные катаклизмы еще до принятия крещения (см.: *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Экстремальные природные явления в русских летописях XI–XVII вв. С. 54). Эта точка зрения не находит подтверждения в источниках. О природных явлениях в X в. первые русские летописи свидетельствуют крайне редко. При этом они либо копируют византийские сообщения, либо упоминают о явлениях природы в контексте политических событий. Не следует разделять оптимизма исследователей, считавших, что известие, сохранившееся под 979 г. в Никоновской летописи, записано очевидцем. В сообщении речь идет о необычных природных явлениях (затмении солнца, буре и неопределенной «пакости»), произошедших, якобы, сразу же

образцы, книжники тщательно отмечали бури, спасавшие греков от русских войск[1], а также загадочные знамения — кометы[2]. Народные предания, надо полагать, послужили основой для летописных известий о случаях голода в X — начале XI в.[3] Когда книжник подходил к описанию современной ему действительности, актуальность фиксации природных явлений возрастала. Как следствие — богословские рассуждения, призванные приспособить византийские теории о необычайных явлениях к русской духовной культуре.

Именно с Киево-Печерским монастырем, вероятно, связано сближение теории о казнях и милостях Божьих с древнерусскими традиционными конструктами[4]. Как уже было упомянуто, под 1068 г. в летописи приводится обширное «Поучение о казнях Божьих»[5]. Чем была актуализирована подобная вставка? Чтобы ответить на этот вопрос, надо сопоставить «Поучение о казнях Божьих» с его первоисточником.

И в «Поучении о казнях Божьих», и в «Слове о вёдре» присутствует осуждение «двоеверия». Но, в отличие от Слова, Поучение в самом начале упоминает еще об одной причине Божьих казней — прегрешения князей: «усобная же рать бываеть от соблажненья дьяволя»[6] По мнению А. В. Лаушкина, книжник, описывая события 1068 г., взваливает на плечи князей лишь частичную ответственность, в то время как главной причиной нашествия в глазах летописца явились грехи всего общества[7]. При этом «Поучение о казнях Божьих», по мнению ученого, совершенно ясно акцентирует внимание на грехах «всей земли».

после папского посольства на Русь (см.: ПСРЛ. Т. 9. С. 39), о котором молчат ранние летописи. Это сообщение могло быть следствием идеологической борьбы с католицизмом, которую вело русское православие в XVI в.

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 21–22.

[2] Ср., напр., известия ПВЛ и Продолжателя Феофана (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 32: *Продолжатель Феофана.* Жизнеописания византийских царей. С. 236).

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 73–74.

[4] Точка зрения В. В. Милькова, согласно которой летопись перестраивается с позиций теории о казнях и милостях Божьих в 20-е гг. XII в., слабо аргументирована. Кажется, исследователь искусственно связывает формирование теории о казнях и милостях Божьих с проникновением в летопись цитат из «Откровения Мефодия Патарского» и возникновением летописного «Слова об ангелах» (*Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. С. 39).

[5] См. выше: Ч. 2, гл. 3, § 1 наст. издания.

[6] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 167.

[7] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 34–35.

Вряд ли можно безоговорочно принять эту исследовательскую трактовку. Мотив коллективной ответственности, безусловно, присутствует в Поучении. Однако осуждение князей в нем является наиболее оригинальной идеей, которая не встречается в «Слове о вёдре». Составленное в форме проповеди, Поучение не могло не содержать воззвания ко всеобщему покаянию. Однако помещал его книжник в летопись, в первую очередь, для того, чтобы теоретически обосновать свою главную мысль: причиной нашествий явился конкретный грех — преступление Ярославичами крестного целования. Как следует из дальнейшего летописного рассказа, завершающего описание событий 1068 г., именно за данное нарушение князьями церковной клятвы и «наведе Богъ поганыя» на Русь[1]

Критика князей в этот период идет не только со стороны автора Начального свода. Так, в «Слове о Прохоре Лебеднике», написанном в Киево-Печерском монастыре примерно в это же время, идея наказания за княжеские прегрешения прослеживается еще более явно: «бѣды наводить, или глад, или рати за нестроение сущаго властелина»[2]. Главный герой Слова, монах Киево-Печерского монастыря Прохор, открыто конфликтует с князем. Согласно произведению, это противостояние завершается победой инока[3], — Святополк резко меняет отношение к монастырю. В итоге, князь подружился с Прохором до такой степени, что даже отсрочил поход на половцев, чтобы принять участие в похоронах монаха. Простившись с Прохором, Святополк разбивает врагов[4]. Подобный сюжет (князь конфликтует с монастырем, но обитель одерживает над ним духовную победу) не единичен для киево-печерской традиции. Надо полагать, он отражал реальную канву сложных княжеско-монастырских противоречий[5]. Киево-Печерский монастырь пытался исполнять роль арбитра в княжеских спорах, что вызывало негативную реакцию киевских князей, недовольных тем, что братия не всегда отстаивает их интересы.

---

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 172.

[2] КПП. С. 53.

[3] Там же. С. 55.

[4] Там же. С. 56.

[5] См. также: *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI–XII вв. СПб., 2003. С. 538.

В том же «Слове о Прохоре Лебеднике» содержится информация о заточении Святополком «игумена Ивана» в Туров[1]. Согласно гипотезе А. А. Шахматова, Иван являлся автором предисловия к ПВЛ[2] Если данное предположение верно, то тогда возникновение конструкта о каре «земли» за грехи князя можно связать с периодом обострения отношений княжеской администрации с Киево-Печерским монастырем[3]. Источниками веры в наказание народа за грехи его правителя могли послужить библейские сюжеты (*1 Пар.* 21, 8–22; *2 Пар.* 21, 13–14; *Ис.* 1, 6–23) и даже традиционные языческие представления[4] Да и политическая конъюнктура не оставляла у монахов сомнений в греховном падении князей. Так, непосредственным толчком и наглядным примером могло стать преступление крестного целования Ярославичами, вызвавшее, по мнению духовенства и части общества, кару Божью в виде половецкого нашествия 1068 г.

Следует отметить, что казни Божьи в ПВЛ и Киево-Печерском патерике проявляют себя по-разному. Если летопись свидетельствует о наказании всего народа, то в патерике казни носят, как правило, личный характер[5]: они либо карают конкретного человека за его зло, либо способствуют свершению Божьей воли. Например, буря, случившаяся в море во время путешествия Шимона, подвигла его отдать золотой пояс Христа в Киево-Печерский монастырь[6] и, вероятно, креститься по православному обряду (Шимон был католиком)[7]. Буря же способствовала чудесному появлению в монастыре греческих иконописцев[8] Даже тогда, когда в патерике случаются бедствия массового характера (голод, мятежи и пр.), виноватым, как правило, оказывается кон-

[1] См.: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 165.

[2] *Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. С. 16.

[3] Исследователи действительно отмечали обострение княжеско-монастырских противоречий в этот период (см.: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории... С. 160–161).

[4] См.: *Толочко А. П.* Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев, 1992. С. 15–16.

[5] Локальны также чудеса и знамения, описанные в Киево-Печерском патерике (*Пауткин А. А.* Древнерусские летописи XI–XIII вв. С. 165).

[6] КПП. С. 8.

[7] Там же. С. 10.

[8] Там же. С. 15.

кретный человек. Подобные различия вызваны жанровыми особенностями источников. Объектом внимания летописцев были не только князья, но и «вся земля», следовательно, прегрешения не только князей, но и всех людей (*всей земли*). У составителя патерика задачи были иные: показать славу монастыря, обосновать его величие, поэтому идея управления со стороны человека стихиями, чуждая летописи[1], здесь нередко встречается[2].

Киево-Печерский монастырь был источником не только развитой теории о казнях и милостях Божиих. Первые летописи, как уже говорилось, способствовали складыванию традиции фиксирования необычных природных явлений, воспринимаемых как знамения. Актуальность этому представлению дали опустошительные половецкие нашествия. Во время княжеских усобиц и незадолго до половецкого нашествия 1068 г. летопись упоминает о целом ряде странных предзнаменований: явлении красной звезды, обнаружении рыболовами уродца со «срамными удами» на лице, солнечном затмении. Эти явления летописец рассматривает в комплексе, тщательно сверяя их с «Хроникой» Георгия Амартола. Все они предрекают одно и то же: «ли проявленье рати, ли гладу, ли смерть проявьляеть»[3]. Целых два года случались необычные явления перед страшным поражением от половцев 1093 г. Богатым на знамения был и 1102 г., но на этот раз они несли с собой благое предвестие: «вложи Богъ мысль добру в Русьскыѣ князи: умыслиша дерзнути на половцѣ и поити в землю ихъ»[4].

Как мы видим, в раннем летописании встречается совершенно особенная форма описания знамений. Иногда они подаются в виде циклов — ряда необычных явлений (как правило, природного характера), предрекающих одно и то же. В ПВЛ мы встречаем три таких цикла: под 1068 г. (цикл № 1), под 1091–1092 гг. (цикл № 2) и под 1102 г. (цикл № 3). При этом если позднее летописание переняло многие традиции восприятия природных явлений из ПВЛ, то выделение циклов знамений осталось яркой характеристикой раннего летописания. Исключением может быть лишь сообщение под 1230 г., когда вслед за страшным землетрясением книжник описал ряд других

[1] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия... С. 31.

[2] См. подробнее выше: Ч. 2, гл. 2, § 3 наст. изд.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164–165.

[4] Там же. Стб. 276. См. также выше: Ч. 3, гл. 2, § 2 наст. изд.

необычных явлений[1] Однако, в отличие от ПВЛ, более поздняя летопись не оставила ясных комментариев по поводу смысла описанных знамений. Заметим, что подобие цикла знамений можно встретить в «Истории» Льва Диакона[2], т. е. в произведении, в котором ярко прослеживаются провиденциалистские и эсхатологические настроения[3] Однако, в отличие от ПВЛ, у Льва Диакона хотя и встречается перечисление нескольких знамений подряд, не все они предрекают одно и то же. Кроме того, только в ПВЛ циклы знамений образуют структуру повествования, отчего мы можем говорить о существовании оригинальной традиции.

Выделение циклов знамений, как и разработка теории о казнях Божьих[4], связано с обстоятельствами распространения христианства на Руси и общественной ситуацией эпохи написания первых летописей. Новообращенному населению надо было объяснить, почему Бог не защищает Свой народ от половецких нашествий. Почему Он так жестоко карает его: половцы почти беспрепятственно опустошают русские земли, нападают на сам монастырь, полонят христиан и продают их в рабство. Киево-печерские монахи эмоционально переживали бедствия, которые обрушились на Русь и не обошли стороной саму обитель. В этот период в стенах Киево-Печерского монастыря создаются жития монахов, плененных половцами и героически погибших на чужбине[5]. Сознание летописца свело княжеские междоусобия, верность народа языческим обычаям, преступления должностных лиц, а также непонятные древнерусскому человеку природные явления и вражеские нашествия воедино. Однако связь эта была не практического, а сакрального характера. Князья, участвуя в междоусобицах, совершают грех. Народ, принявший истинную веру, подобно ветхозаветным иудеям, снова обращается к язычеству. И Бог посылает предупреждения — необычайные явления, которые должны вызвать страх

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 454–455.

[2] *Лев Диакон.* История. С. 90–91.

[3] Там же. С. 7.

[4] На связь «Поучения о казнях Божьих» с летописными статьями 1024, 1092 и 1110 гг. исследователи уже обращали внимание. Считается, что в совокупности описанные статьи и образуют теорию о казнях и милостях Божьих (*Добровольский Д. А.* «Теория о казнях Божьих»: от Начального свода к Повести временных лет. С. 148).

[5] Мученики Евстратий и Никон (см.: КПП. С. 24–26).

и трепет. В 1064 г. князья враждуют между собой, и в это же время упоминается череда необычных явлений. Но княжеские войны продолжаются. Не исправляется и народ: при виде солнечного затмения он не прибегает к покаянию, а видит в затмении борьбу одушевленных сил природы[1] Терпение Господа не безгранично, — Он наказывает Русь поражением от половцев. И когда в результате, как верили, преступления крестного целования Ярославичами, русские были разгромлены кочевыми ордами, летописец помещает под 1068 г. «Поучение о казнях Божьих».

Возможно, что на фоне княжеских поражений активизировалась христианско-языческая полемика[2]. В период наибольшего давления половцев на Русь происходит ряд языческих восстаний. Одновременно, под действием природных катаклизмов, возрождается практика «охоты на ведьм». Участники восстаний, под пером летописца, выступают не просто как некая аномалия, но как обладающие стройными, альтернативными христианству воззрениями. Не случайно в этой связи и упоминание появления и таинственного исчезновения волхва в Ростове во втором цикле знамений. С языческих позиций, как нападение «нечистых» покойников, *навий*, воспринимает население мор в Полоцке 1092 г. Вслед за этим следуют сообщения о других «казнях»: засуха приводит к лесным пожарам, эпидемии косят людей[3]. В следующем году из-за ошибки Святополка половцы вновь нападают на Русь. «Да никто же дерзнеть рещи, яко ненавидими Богомь есмы! Да не будеть! Кого бо тако Богъ любить, якоже ны взлюбилъ есть? Кого тако почелъ есть, якоже ны прославилъ есть и възнеслъ? Никого же! Имъ же паче ярость свою въздвиже на ны, яко паче всѣхъ почтени бывше, горѣе всѣх сдѣяхом грѣхы. Якоже паче всѣхъ просвѣщени бывше...»[4] — заявляет летописец, оправдывая действия Всевышнего.

В таких условиях, в поисках извечного вопроса «за что?», зарождается представление о циклах знамений и прививается на древнерусской почве византийская теория о казнях Божьих. Но не стоит преувеличивать воспитательное значение знамений, о котором писал Н. Сенатор-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 164.

[2] По мнению Д. А. Добровольского, летописец целенаправленно пытался убедить читателей в необходимости исполнения церковных обрядов (*Добровольский Д. А.* «Теория о казнях Божьих»... С. 150).

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 214–215.

[4] Там же. Стб. 225.

ский[1]. Книжник, убеждая свою паству в бескорыстной любви Господа к людям, по большому счету, убеждал в этом и самого себя. И последующие события укрепили веру иноков. Под 1102 г. летопись описывает целый ряд дифракционных явлений. Монахи молятся, чтобы хотя бы эти предзнаменования были «на добро»[2]. Так и произошло. 3-й цикл знамений предвещал княжеские победы, и теперь автор ПВЛ ждал воздаяния за годы поражений: изобилия за годы нашествий саранчи и гусениц[3], чудес, утверждающих в вере новообращенный богоизбранный народ[4].

Как ни странно, но то, за что ратовали киево-печерские монахи (прекращение междоусобий, развитие монастырей, княжеские победы над половцами), в конечном счете, привело к потере Киево-Печерским монастырем монополии в духовной сфере. Удачи во внешней политике подтвердили силу и истинность недавно выбранной религии, росло количество монастырей и храмов. Но главное, княжеская власть сумела взять написание летописей под свой контроль. Иноки ктиторского Выдубицкого монастыря уже не критиковали князей. Они были связаны с ними почти семейными отношениями духовного отцовства. Но это же обстоятельство накладывало определенные ограничения на их творчество. Теряет прежний смысл световая символика, нашедшая отражение как в раннем летописании, так и в Киево-Печерском патерике[5].

---

[1] *Сенаторский Н.* Вера древних русских христиан в небесные знамения. С. 130.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 276.

[3] См., напр.: Там же. Стб. 229.

[4] И действительно, в 1110 г. над трапезной Киево-Печерского монастыря появляется столп, подтверждающий богоизбранность Русской земли (Там же. Стб. 284–285).

[5] Возникновение этой символики, вероятно, было связано с политическими претензиями Киево-Печерского монастыря: на право называться первым настоящим уставным монастырем на Руси; на монополию в духовной сфере; на подготовку первых отечественных епископов; на противодействие княжеским усобицам. Возможно, как предполагал М. Д. Приселков, монастырь вел борьбу с антинациональной политикой митрополита и греческой партии при князьях (см.: *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории... С. 99–174). Для наиболее успешной политической деятельности монахам было необходимо доказать святость обители и обосновать свои политические претензии. Поэтому в летописи и патерике символы богоизбранности и кня-

Теория о казнях Божьих в более поздних летописях сохраняется, но теряет свою целостность и конкретность. Падает значение затейливой игры библейскими символами, которую предпринимали киево-печерские книжники. Эта игра была порождена той ситуацией, когда не только на каждое явление можно было найти языческое толкование, но и необходимо было победить язычество внутри себя. Ряд символов, связанных с христианизацией, сохраняет только патерик и некоторые философские сочинения.

Однако эпоха киево-печерского летописания не прошла бесследно. Именно киево-печерские монахи четко сформулировали основные книжные конструкты восприятия природных явлений. Именно они развили теорию о казнях Божьих. Сохраняется (хотя и теряет свое былое значение) в позднем летописании представление о знамениях. Киево-печерские монахи, вероятно, первыми из русских христиан стали сравнивать явления природного характера с ратью: как молнию воспринимают «греческий огонь» участники неудачного похода Игоря[1]; сражение Мстислава и Ярослава Владимировичей проходит на фоне дождя с молниями[2]. Знала ПВЛ и описание природных явлений в качестве литературного тропа: «овѣм же бьющим с града, и стрѣляющим межи собою, идяху стрѣлы, акы дождь»[3].

Сложно найти в позднем летописании такую идею в отношении к природным явлениям, которая не была бы известна ПВЛ. И это не случайно. Нестор жил в уникальную эпоху. Половецкие нашествия, с одной стороны, не позволяли пребывать в относительном благополучии, какое установилось на Руси в начале XII в. С другой стороны, в отличие от татаро-монгольского нашествия, они не несли с собой крушение всего космоса, ощущение полного хаоса. Наконец, за спиной у первых летописцев не было сложившейся национальной христианской традиции. Иными словами, в этот период были благоприятные условия для формирования уникальных, независимых отечественных мыслителей, которые заложили основы русской духовной культуры.

жеской власти часто соотнесены с Киево-Печерским монастырем. См. также: *Пузанов Д.* Семантика образа «огненного столпа» в древнерусской литературе. С. 34–35.

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 45.

[2] Там же. Стб. 148.

[3] Там же. Стб. 271–272.

Глава 2

Особенности восприятия природных явлений в летописании XII–XIII вв. Региональные традиции

Большинство летописных сводов XII–XIII вв. продолжали традиции раннего русского летописания, в том числе и в отношении восприятия природных явлений. Однако совокупность климатических и геополитических факторов обусловила существенные различия, наиболее ярко представленные в киевском[1], новгородском[2] и галицко-волынском летописании[3]. Определенные проблемы возникают при реконструкции особенностей восприятия природных явлений книжниками Северо-Восточной Руси, потому что Лаврентьевская летопись (которая должна отражать традиции северо-восточного летописания) представляет собой компиляцию сводов, происходящих из разных летописных центров[4].

§ 1. Летописание в Выдубицком монастыре

Традиции ПВЛ[5] наиболее полное развитие получили в Киевской летописи. Многие природные явления воспринимаются в ней как предзнаменования. Книжник тщательно фиксирует изменения в природе,

[1] Киевский летописный свод представлен в Ипатьевской летописи текстом с 1118 по 1198 гг. (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 285–707).

[2] ПСРЛ. Т. 3.

[3] Представлено в Ипатьевской летописи текстом, начиная с 1198 г. (*Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. С. 571).

[4] Там же. С. 511–539.

[5] Имеется в виду, в первую очередь, первая и вторая редакции ПВЛ, доведенные до 1110 г. Заключительные статьи 3-й редакции с киевским летописанием сер. XII в. объединяет общее место создания — Выдубицкий монастырь (Там же. С. 572). Кроме того, не все исследователи признают наличие «3-й редакции ПВЛ» (*Творогов О. В.* Повесть временных лет // СКиКДР-1. С. 341).

снабжая их обширным комментарием[1] Как наследство от раннего летописания, переданы многие клише и приемы. Как и ПВЛ, Киевская летопись обращает внимание на языческие представления о поедании солнца во время затмения некой таинственной демонической силой[2] Определенное влияние на восприятие природных явлений киевским летописцем оказала византийская литература. Именно к ней обращается книжник при трактовке затмения 1113 г.[3] Византийские источники являются в глазах книжника также свидетельством истинности сообщения ладожан о падающих из туч «глазкы стекляныи»[4]. Открытое использование византийских источников при объяснении того или иного природного явления не встречается в других сводах этого же времени, да и в Киевском своде доля их использования заметно сократилась по сравнению с предшествующим летописанием[5]

Зато Киевская летопись начала открыто ссылаться на народную традицию трактовки знамений: «сему же рекоша старии людие, не благо есть сяково знамение се прообразуеть княжью смерть»[6]. Из риторики летописца исчезает негативное отношение к народной интерпретации знамений, характерное для раннего летописания. Более того, народ нередко оказывается прав. За короткий промежуток времени (1161–1195 гг.) в Ипатьевской летописи мы находим пять известий о знамениях, содержащих пояснения летописца. Из них три трактовки опираются на народную традицию, а две — на книжную (представляют собой вставки из других источников). Так же в Киевском своде наиболее ярко нашло отражение представление о связи смерти представителя княжеского рода с затемнением солнца или луны. Как уже говорилось ранее, вероятно, это представление было общерусским. Однако только в заключительных статьях 3-й редакции ПВЛ и Киевской летописи открыто говорится о связи затмения солнца и смерти князя: «якожь бысть знаменье въ солнцѣ, проявляше Светополчью

[1] См., напр.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 274–275, 282, 354, 466, 516, 561, 638, 655, 690.

[2] Там же. Стб. 282.

[3] Там же. Стб. 274–275.

[4] Там же. Стб. 277–278.

[5] Об использовании авторами ПВЛ источников, восходящих к экзегетической и библейской традициям при описании космических явлений, см. также: *Пауткин А. А.* Древнерусские летописи XI–XIII вв. С. 163.

[6] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 516.

смерть»[1]; «В то же время бысть знамение в лунѣ, страшно и дивно... сему же рекоша старии людие, не благо есть сяково знамение се прообразуеть княжью смерть, еже бысть»[2].

3-ю редакцию ПВЛ и Киевскую летопись объединяет общее место создания — княжеский Выдубицкий монастырь[3] В нем же игуменствовал, как свидетельствует надпись в Лаврентьевской летописи, размещенная под 1110 г., составитель 2-й редакции игумен Сильвестр[4] Однако описания природных явлений, которые всегда эпизодичны, вряд ли подвергались редактированию с его стороны. 2-я редакция ПВЛ содержит такие символы и знаки, такие обороты описания природных явлений, которые встречаются только в Киево-Печерском патерике и житиях, написанных монахами Киево-Печерского монастыря, и отражают их претензию на независимость от политической власти и духовное господство «Нового Сиона»[5]

Заключительные статьи 3-й редакции, напротив, создавались в одном только Выдубицком монастыре. Считается, что 3-я редакция составлена по поручению князя Мстислава Владимировича. Мстислав и его потомки были тесно связаны с монастырем, а выдубицкий игумен Адриан был духовным отцом Рюрика Ростиславича[6]. Тесная связь нового центра летописания с княжеской семьей могла способствовать проникновению элементов княжеско-дружинной мифологии на страницы летописи[7]. Представление о затмении солнца как смерти князя, вместе с обычаем спрашивать смысл знамения у мудрых людей, могло быть связано с воздействием на книжника княжеско-дружинной культуры. В восточнославянском язычестве, где князь и бояре были олицетворением власти не только политической, но и духовной, правила принятия политических решений могли соответствовать правилам совершения магических действий. Материальная жизнь не отделялась от сакральной, и вечевые обычаи могли переноситься в область оп-

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 275.

[2] Там же. Стб. 516.

[3] *Зиборов В. К.* Русское летописание XI–XVIII вв. СПб., 2002. С. 61.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 286.

[5] См. подробнее: Ч. 4, гл. 3 наст. изд.

[6] *Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. С. 572–573.

[7] Представление о затмении солнца как знамении смерти правителя или правительницы было характерно не только для Древней Руси (см., напр.: *Титмар Мерзебургский.* Хроника. С. 52).

ределения смысла той или иной приметы (или знамения). Трактуют знамения в летописи, как правило, специальные люди: бояре, дружинники, «старые люди», игумены[1] Этот обычай мог иметь языческие корни. Прибегали к помощи людей для объяснения того или иного знака не только в Древней Руси. В скандинавских сагах за истолкованием снов и видений обращались к друзьям или мудрым людям[2]. В Библии фараон собирает мудрецов и гадателей, чтобы они истолковали видение (*Быт.* 41, 8). К мудрецам для истолкования сна обращается Навуходоносор (*Дан.* 2, 2).

Что касается восприятия природных явлений как кары Божьей, то данное представление находит отражение в летописи. Комментарии к природным бедствиям летописца довольно скупы. Книжник может подробно описывать природные явления и их последствия, однако длительных пассажей по поводу провиденциального смысла этих явлений он не оставляет. В этом плане знамения интересуют книжника больше, чем стихийные бедствия.

Нередко природные явления описываются в контексте общеполитических событий. Так, пожар в Переяславле 1140 г. заставил Всеволода примириться с Андреем и целовать ему крест[3]. В конфликте Суздаля и Новгорода 1173 г. киевляне занимают просуздальскую позицию, и летопись описывает страшные кары, ниспосланные на новгородцев Богом: умирали кони и воины; голод был такой силы, что некоторым приходилось есть конину в Великий пост. А ранее в трех новгородских церквах было знамение: плакала Богородица, умоляя Бога не стереть Новгород с лица земли, как Содом и Гоморру[4]. Примечательно, что в Новгородской летописи нет никакого упоминания о голоде, кроме сообщения о дороговизне ржи. Но, в отличие от Киевского свода, новгородец помещает это сообщение после дарованной Богом победы над суздальцами[5] Голод, как и любое природное бедствие, наравне с войной, летопись ставит в разряд Божьей кары, перед которой могут посылаться знамения. Примечательно, что иногда при-

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 516, 638, 690.

[2] См.: Сага о Ньяле. С. 154–155, 169–170, 288, 292; Сага о йомсвикингах. С. 85–89.

[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 306.

[4] Там же. Стб. 560–561.

[5] ПСРЛ. Т. 3. С. 33.

родные бедствия в Киевском своде сравниваются с вражескими нашествиями. Описывая сильную бурю 1143 г., книжник пишет: «и розноси хоромы, и товаръ и клѣти, и жито из гуменъ, и спросто рещи яко рать взяла. И не остася у клѣтехъ ничтоже»[1]. В целом Киевский свод ориентирован на бедствия политического характера. Многие явления природы, как и в ПВЛ, воспринимаются им как знамения.

§ 2. Галицко-Волынское летописание

Теория казней Божьих в Галицко-Волынской летописи нашла весьма своеобразное отражение. Всего одно упоминание можно встретить в ней (о море на Руси) как самостоятельное сообщение. И то оказывается «не токмо и во одинои Роуси бысть гнѣвъ Божии моромъ, но и в Ляхохъ; тое же зимы и в Татарехъ изомре все, кони и скоти, и овцѣ, все изомре, не остася ничего же»[2]. Описывая стихийные бедствия, книжник чаще всего делает акцент на каре Божьей, направленной против врагов и соседей.

Голод 1279 г., который был «по всей земле», принес не столько бедствия Галицко-Волынской земле, сколько кратковременную политическую выгоду: «Посем же ятвязѣ прислаша послы своя к Володимирови, тако рекоуче: “Господине княже Володимере! Приѣхали есмя к тобѣ отто всихъ ятвязь, надѣючесь на (князь) Богъ, и на твое здоровие; господине, не помори насъ, но перекорми ны собѣ; пошли, господине, к намъ жито свое продаятъ, а мы ради купимъ. Чего восхочешь: воскоу ли, бѣли ль бобровъ ли, черныхъ ли кунъ серебра ль, мы ради дамы”»[3]. Мор 1283 г. наносит урон ляхам[4]. 60 тыс. душ и 11 каменных и 100 деревянных церквей оказались под водой у немцев в 1285 г., когда «вышед море и потопило землю, гнѣвомъ Божиимъ»[5] Однако подавляющее большинство природных явлений попало на страницы летописи благодаря скрупулезному, красочному, близкому к литературному описанию политических событий.

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 314.
[2] Там же. Стб. 895.
[3] Там же. Стб. 879.
[4] Там же. Стб. 895.
[5] Там же. Стб. 896.

В 1283 г. сильный мороз упоминается в контексте нашествия татар на Львов: «кто же выѣхашеть из города, овы избиваша, а друзии поимаша, а иныя излоупивше поущахоу нагы, а тѣи от мороза изомроша, зане бысть зима люта велми»[1] Снег, выпавший в 1213 г. в Галиче, не дал венграм и полякам завладеть городом[2]. В череду событий войны с поляками и венграми 1229 г. вписывается «дождь великъ»[3] Когда в том же году венгерский король подошел к Галичу с огромным войском, Бог уничтожил их численное преимущество, послав архангела Михаила «открыть хляби небесные», что позволило Даниилу собрать союзников и отстоять город. Кроме того, на союзников венгров — «Беговарсовых» половцев, Бог наслал болезнь. Из-за дождя «язвы» стали косить и венгерское войско[4]. В 1259 г. татары подошли к Луческу, но встретились с грозной силой — ветром, который, «по повелению святых Ивана и Николы», отправлял камни из стенобитных орудий в обратную сторону[5].

Таким образом, природа, в представлении галицко-волынских летописцев, часто являлась тем инструментом, посредством которого Бог защищает верных Ему людей от врагов. Юго-Западная Русь обладала обширными внешнеполитическими контактами. Постоянное участие в европейских конфликтах, необходимость борьбы с врагами, превосходящими по силе, вынуждали книжника обратиться к такой категории, как удача. Почему превосходящие силы врага не берут тот или иной город? Когда Галицко-Волынская земля попадает в зависимость от фортуны, именно тогда летописец вспоминает о природе и Боге. Ю. И. Семенов считает, что именно стремление человека повлиять на случайность, — сферу, в которой ничего от человека не зависит, — породило религию[6]. По мнению Б. Малиновского, магия и иррациональное поведение возникают там, «где дает себя знать фактор риска»[7]

---

[1] Там же. Стб. 894.

[2] Там же. Стб. 734.

[3] Там же. Стб. 755–756.

[4] Там же. Стб. 760–761. См. также: Ч. 3, гл. 4, § 1 наст. изд.

[5] Там же. Стб. 841–842.

[6] *Семенов Ю. И.* Возникновение религии и ее первая, исходная форма — магия//Скепсис. 2002. № 1. С. 61–69.

[7] *Малиновский Б.* Магия. Наука. Религия/Пер. с англ. А. П. Хомик. Под ред. О. Ю. Артемовой. М., 1998. С. 136.

В действительности подобную закономерность можно проследить не всегда. Магия и на самом деле практична, но некоторые религиозные ритуалы имеют цель сплотить коллектив через чувство сопричастия. И именно такие обряды встречаются даже там, где мифы и ритуалы фактически отсутствуют[1]. Что касается объяснения через сверхъестественное, то оно встречается и во время спокойной и размеренной жизни, с риском никак не связанной. Чтобы человек наблюдал сверхъестественное только там, где он бессилен, требуется достаточный уровень развития логического мышления, — который и демонстрируют галицко-волынские летописцы.

Книжник видит конкретную причину поражения врагов, замечает все факторы, влияющие на внешнюю политику, включая климатический. Роль природы во внешней политике учитывали порой и ПВЛ, и другие своды. Но ни одна другая летопись не раскрывает причинно-следственные связи так подробно. Ни одна летопись не описывает природные явления с такой фантастической стороны, не уделяет столько внимания тому, что именно является причиной дождя, ветра и т. п. (Зато подобные подробные фантастические пассажи мы встречаем в летописях более позднего периода. Например, также образно описывает битву новгородцев с суздальцами Новгородская 4-я летопись[2].)

Заметим, что из всех летописей только Галицкая при описании конкретного пожара посчитала необходимым указать и его виновника: «загорѣтись Холмови от оканьныя бабы»[3]. И это не абстрактный враг, а определенная личность. Примечательно также, что Галицко-Волынская летопись обращает внимание на те природные явления, которые происходят непосредственно во время политического бедствия, соотнесены с ним в одну логическую связь, а не предшествуют ему в виде предупреждения. Традиция выявления тайного смысла в действии сил природы не находит отражения в летописании Юго-Западной Руси. Хронологическая связь явлений вытесняется причинно-следственной. Тем не менее, к подобным различиям могла приводить и бóльшая увлеченность книжника внешнеполитическими событиями. Например,

[1] *Эверетт Д. Л.* Не спи — кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей / Сост. А. Д. Кошелев. Пер. с англ. П. С. Дронова, И. В. Мокина, Е. Н. Панова. М., 2016. С. 97–98.

[2] ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 153–154.

[3] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 841.

роль определенного предзнаменования играет нашествие 1223 г., после которого Бог ожидал покаяния от Русской земли, хотя «знамением» это нашествие сама летопись не называет[1] Фантастическое описание природных явлений, акцент на наказании Богом врагов идеологически сопровождали смелые политические акции Галицко-Волынской земли; придавали сил и уверенности в том, что Бог поддерживает верных Ему людей, и нет никакой необходимости ни вступать с католиками в унию, ни преклонять колени перед «погаными» татарами.

Надо сказать, что Галицко-Волынская летопись вообще более совершенна в литературном плане. Если в Киевском своде встречается сравнение последствий природного явления с социальным, то в Галицкой летописи, напротив, битва с поляками 1251 г. сравнивается с дождем и молниями. «Ляхом же крѣпко борюще, и соуличами мечюще, и головнями, яко молнья идяху. И каменье, яко дождь с небеси»[2] Схожее описание битвы можно найти только в ПВЛ: «Овѣм же бьющим с града, и стрѣляющим межи собою, идяху стрѣлы акы дождь»[3]. Но в сюжете из Галицкой летописи больше поэзии. А. А. Пауткин нашел еще более поэтичное описание войска, «по-своему связанное с образами неба и природы»[4]: «Воемь же всимъ съсѣдшимъ, и вороужьшимъся пѣшьцемь исо стана; щитѣ же ихъ, яко заря бѣ, шоломъ же ихъ яко солнцю восходящу, копиемь же ихъ дрьжащимъ в роуках, яко тръсти мнози»[5]. Как комментирует приведенный отрывок литературовед, это «наиболее интересное и поэтичное описание слияния полков», известное ранним древнерусским летописям. И оно принадлежит галицкому летописцу[6]

Само положение Галицко-Волынской земли, которая имела активные культурные контакты как с Византией, так и со странами Запада, а также литературная особенность самой летописи (она писалась без деления на года) предоставляли больше возможностей для инноваций.

---

[1] Там же. Стб. 745.

[2] Там же. Стб. 810–811.

[3] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 271–272.

[4] *Пауткин А. А.* Древнерусские летописи XI–XIII вв. С. 160.

[5] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 813.

[6] *Пауткин А. А.* Древнерусские летописи XI–XIII вв. С. 160.

§ 3. Летописание Новгорода Великого

Новгородская летопись, пожалуй, подробнее остальных фиксирует природные явления. По количеству описанных знамений Новгородская летопись стоит на втором месте, уступая Киевскому своду, но опережая суздальское летописание. По количеству же описанных природных бедствий она является абсолютным лидером. Конечно, у нас нет достоверных данных о киевском летописании после 1198 г Поздно началась погодная запись событий и в Галиче, в то время как новгородская традиция не прерывалась. Однако отличие в количестве и качестве описания природных явлений новгородским книжником, по сравнению с другими летописями, слишком явно.

Описание природных явлений эмоционально и выразительно. Стихийные бедствия выступают как орудия Божьей кары, по своей разрушительной силе не меньшие (возможно, даже большие), чем нашествия иноплеменников. Летопись тщательно фиксирует стоимость ржи и подробно описывает бедствия, грозившие в случае неурожаев: «и ядяху люди листъ липовъ, кору березову, инии молищь истълъкше, мятуце съ пелъми и съ соломою; инии ушь, мъхъ, конину; и тако другымъ падъшимъ от глада, трупие по улицямъ и по търгу и по путьмъ и всюду; наяша наимиты возити мьртвьця из города; а смородъмь нелга вылести»[1]. Голод 1128 г. был такой силы, что летописец применил формулу полного отчаяния, написав: «И тако по грѣхомъ нашимъ погыбе земля наша»[2]. Голод и мор были нередкими явлениями для Новгородской земли. Изредка летописец проговаривается об их причине: «Изби мразъ на Въздвижение честнаго хреста обилье по волости нашеи» — пишет он под 1230 г.[3] События, происходившие в период неурожаев, действительно могли вызывать ощущение гибели, полного опустошения. Космос рушился. Упомянутый неурожай 1230 г. вызвал страшный голод, потоки беженцев устремились в соседние земли, а те, кто остался, «почаша мерети», как с горечью замечает летописец[4].

Непогребенные трупы требовали кардинального решения проблемы: «И кто не прослзиться о семь, видяще мьртвьця по уличамъ ле-

[1] ПСРЛ. Т. 3. С. 22, 206.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 69, 277
[4] Там же.

жаща, и младѣнця от пьсъ изедаемы»[1] Горожане решили устроить братскую могилу на 3030 человек в яме на Прусской улице близ церкви св. Апостолов[2]. Потом летописец отвлекся от голода, описывая политические события, но голод не прекращался, одной ямы не хватило для погребения умерших, и книжник возвратился к описаниям ужасов голодной весны: «Что бо рещи или что глаголати о бывшеи на нас от Бога казни. Яко инии простая чадь рѣзаху люди живыя и ядяху, а инии мьртвая мяса и трупие обрѣзающе ядяху, а друзии конину, псину, кошкы: нъ тѣхъ осочивъше, тако творяху, овъихъ огньмь ижгоша, а другыхъ осѣкоша, иныхъ извѣшаша; ини же мъхъ ядяху, ушь, сосну, кору липову и листъ, ильмъ...»[3]. Бедствия привели к социальным катаклизмам. Люди сжигали дома богатых и грабили те места, где можно было обнаружить хлеб. Разрывались родственные связи: отец не жалел сыновей, матери — дочерей; соседи не давали друг другу хлеба. Дети плакали и умирали от голода. В Новгороде, помимо упомянутого, возникло еще два коллективных захоронения. По версии новгородского летописца, голод обошел только Киевскую землю[4]. Однако Суздальская летопись упоминает о голоде, хотя и довольно скудной фразой: «Рожь не родися по всеи нашеи земли и дорого бысть жито»[5]

Если природные катаклизмы, приводившие к неурожаю, и «недород» действительно более всего тревожили Новгородскую землю, то пожары были известны каждой земле. Тем не менее, только Новгородская летопись снабжает разгул огня скрупулезным описанием явления. Это единственная летопись, в которой можно увидеть упоминание редкого явления — огненного смерча: «И створися горе велико, по нашимъ грѣхомъ въздвижеся буря с вихромъ; и тако бысть силенъ огнь вборзѣ, кто, мало что похвативъ, выбѣжа изъ своего двора, а иное все огнь взя»[6]. Интересно, но если в других летописях природные явления выступают либо самостоятельно, либо описываются в контексте политических бедствий, то в Новгородской летописи социальные бедствия, напротив, могут описываться в контексте природных. Помимо голода, к разрушению привычной социальной структуры приводили

[1] Там же.
[2] Там же. С. 69–70, 277
[3] Там же. С. 70–71, 279.
[4] Там же. С. 71, 280.
[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 451.
[6] ПСРЛ. Т. 3. С. 90, 329.

и пожары, во время которых богатые разорялись, а «злии» люди уходили на грабежи[1]. Социальная структура становилась более подвижной: «и мнози от того разбогатѣша, а инии мнози обнищаша»[2]. Помимо упомянутых природных явлений, новгородцев волновали бури, наводнения, снег и пр. Все они наносили существенный урон хозяйству республики. Если в других землях основным орудием кары Божьей были иноплеменники, то в Новгороде, в основном, это природные силы.

В Новгородской летописи природные явления среди разнообразных казней Божьих занимают особое место. Бог так часто выказывает Свое недовольство через природу, что создается впечатление ее одухотворенности, что сближает мировоззрение новгородского книжника с языческим. Надо полагать, пережитками язычества объясняется слишком частое упоминание грома. Да, гроза нередко вызывала пожары и убивала людей, но летописец упоминает и те случаи, когда никаких последствий от грома и молнии не было: «бысть громъ велии, яко слышахомъ чисто, въ истьбѣ сѣдяще»[3]. В промежутке между 1117 и 1300 гг в Новгородской летописи встречается около 11 упоминаний о грозе. За это время Киевский свод сообщил о громе только один раз, поясняя, что в 1183 г. «Городенъ погорѣ весь, и церквы каменая, от блистания молниѣ и шибения грома»[4]. Суздальская летопись упоминает о грозе три раза, и то в контексте описания атмосферных аномалий («Вѣтри силни быша, и дождове, и громове»[5]), либо указывая на причину пожара в храме[6]. Галицко-Волынский свод и вовсе упоминая о молнии один раз, описывает не атмосферное явление, а битву: «и головнями, яко молнья идяху»[7]. При этом молнии в Новгородской летописи нередко бьют в культовые сооружения.

Особая зависимость Новгородской земли от природы заставляла внимательно вглядываться во все изменения, происходившие в ней, что делало отношение к знамениям совершенно особенным. В. В. Долгов, противопоставляя восприятие знамений южным и северным (новгородским) летописцами, отмечал: «Северный летописец поднимается

[1] ПСРЛ. Т. 3. С. 90, 329.
[2] Там же. С. 85, 315.
[3] Там же. С. 25, 210
[4] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 634.
[5] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 485.
[6] Там же. Стб. 315, 406.
[7] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 810.

максимум до осознания необычного явления природы как знака, но смысл его остается для него либо неясным, либо неинтересным, либо же настолько очевидным, что и писать об этом, с его точки зрения, не имеет смысла»[1]. Подобные выводы исследователь, скорее всего, обосновал на анализе Киевского свода при сравнении его с относительно ранними сообщениями НПЛ (не включая XIII в.). Но и для этого периода нельзя сказать, что знамения не интересовали летописца. Конечно, новгородский книжник относительно скупо комментирует их, однако по количеству явлений, которые летописец относит к знамениям, Новгородская летопись уступает только Киевскому своду.

Периодически книжник проговаривается об эмоциональном напряжении, которое возникало у населения в период знамений: «почя убывати солнця, и погыбе всѣ; о, великъ страхъ, и тьма бысть, и звѣзды быша и мѣсяць; и пакы начя прибывати, и въ бързѣ напълнися; и ради быша вси по граду»[2]. Под 1230 г. появляется обширный комментарий в отношении землетрясения: «То же, братье, не на добро, на зло; грѣхъ дѣля нашихъ Богъ намъ знамения кажеть, да быхомъ ся покаяли от грѣхъ нашихъ. Колику Богъ наведе на ны смерть тои весны, да то мы видяще, не разумѣхомъ своея погыбели, нъ скорѣиши быхомъ на зло»[3] Под тем же годом встречаются сообщения о затмении солнца и пространное сообщение о каре Божьей за грехи[4]. Следующий комментарий, относящийся, возможно, к знамению, встречаем под 1291 г.[5] Это, конечно, немного по сравнению с ПВЛ. Однако в южнорусской традиции, которая с 1198 г. представлена Галицко-Волынской летописью, не встречается вообще ни одного сообщения о знамениях. За исключением разве что описания «хвостатой звезды» под 1265 г. Но и в данном случае летописец скорее иронизирует над суевериями, нежели воспроизводит их: «Хитрѣчи же смотрѣвше тако рекоша: "оже мятежь великъ боудеть в земли". Но Богъ спасеть своею волею и не бысть ничто же»[6]. Лаврентьевская летопись также упоминает о зна-

[1] *Долгов В. В.* Быт и нравы... С. 399.

[2] ПСРЛ. Т. 3. С. 21, 205.

[3] Там же. С. 69, 275–276.

[4] Там же. С. 69, 276.

[5] Если, конечно, как знамение воспринималась «вода... в Волховѣ велика веснѣ», которая предшествует целой череде «казней» (Там же. С. 327).

[6] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 863. См. также: Ч. 3, гл. 1, § 5 наст. изд.

мениях в этот период крайне скупо, не оставляя по их поводу каких-либо комментариев.

Почему в то время, как во всех летописных сводах наблюдается вырождение киевской традиции обширного комментирования знамений, в Новгородской летописи, напротив, эта традиция возрождается? Использование шаблонов, заимствованных из ПВЛ, по отношению к стихийным бедствиям встречается в Новгородской летописи с 1233 г. После чего эмоциональные комментарии с использованием раннелетописных шаблонов и пророчеств Исаии становятся постоянными. Поэтому изменение описания природных явлений связано не столько с изменением отношения к ним, сколько с эволюцией стиля летописи. Книжник, копируя киевскую традицию, вероятно, хотел подчеркнуть независимость своей земли, ее высокий статус. Могло повлиять на возникновение обширных комментариев с применением пророческих книг и татаро-монгольское нашествие. Вообще говоря, новгородский летописец более трепетно относится к явлениям природы, от них словно веет сакральностью. Поэтому летопись не допускает слишком вольных трактовок и тем более не использует описания сил природы как литературный троп.

§ 4. Летописание Северо-Восточной Руси

Летописание Северо-Востока так и не оставило оригинальной традиции, которая существенно отличалась бы от рассмотренных выше. Порою Лаврентьевская летопись в описании природных явлений следует киевским традициям, а иногда напоминает новгородские. Знамения комментируются летописцем менее детально, чем это принято в киевском летописании.

Подобно галицко-волынскому и киевскому летописанию, северо-восточный книжник обращает внимание на наказание Господом политических врагов. Пожаром Бог карает волжских булгар, убивших мученика Авраамия[1], после чего зловещие знамения произошли в Киевской земле. Летописец детально описывает повреждение церквей от землетрясения и образование зловещих столпов на небе[2]. Данные сообщения, вероятно, были призваны подчеркнуть особые церковные

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 452–453.
[2] Там же. Стб. 455–456.

мероприятия, проходившие в Северо-Восточной Руси, о которых уже шла речь выше[1].

Описывая крайне неудачный поход Андрея Боголюбского в 1169 г. на Новгород, Суздальская летопись отмечает, что на Северо-Западную Русь обрушилась Божья казнь — голод. А затем в Новгороде плакала икона Богородицы, которая просила Бога пощадить город и не стереть его с лица земли, как Содом и Гоморру[2]. Обычай выбора князей, который новгородцы считали своим правом, данным им Богом, в глазах суздальца был не чем иным, как грехом неоднократного нарушения крестоцелования[3].

На использование суздальцами факта голода в Новгородской земле в идеологических целях указывает то, что во всех летописях, излагающих проновгородскую позицию, описывается не голод, а дороговизна хлеба. Но описывается эта дороговизна не до похода Андрея, а после него, когда новгородцы уже разбили суздальцев и продавали их «по цене хлеба» (2 ногаты)[4].

В целом же, северо-восточный летописец не смог создать единого взгляда на природные явления. Особенности климата заставляли его, как и новгородского летописца, периодически упоминать о недороде и цене на хлеб. Преемственность с южнорусским летописанием — уделять особое внимание знамениям. Активная внешнеполитическая позиция — использовать описания природных явлений в идеологической борьбе. Теория о казнях и милостях Божьих в Суздальской летописи не имеет такого размаха, как в Новгородской. Знамения комментируются гораздо реже, по сравнению с киевской традицией, а во внешнеполитическом плане идеализируется война не только с иноплеменниками, но и с единоверцами.

[1] См. подробнее выше: Ч. 3, гл. 3, § 4 наст. изд.

[2] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 361–362.

[3] Там же. Стб. 362.

[4] ПСРЛ. Т. 3. С. 33; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 164; ПСРЛ. Т. 15. С. 247.

Глава 3

Механизмы отражения природных явлений в сакральной картине мира (вместо заключения к третьей части)

Для древнерусских хронистов XI–XIII вв. были характерны общие воззрения на сакральную сущность природных явлений. Хронологические, исторические и климатические факторы предопределили расхождения в описании природных явлений, акценте внимания на тех или иных аспектах бытия. Киево-печерская традиция особую роль отводила природным знамениям, группируя их в циклы. Совокупность циклов и вставленные в ПВЛ философские концепции образуют единую, целостную картину.

Подобная целостность теряется в поздних летописях. С переездом летописания в Выдубицкий монастырь киевский книжник попадает в большую зависимость от князя. На страницы летописи проникают элементы дружинной мифологии. В региональных центрах летописания складываются самостоятельные традиции. Наиболее яркие из них — галицко-волынская и новгородская. Галицко-волынский книжник описывает природные явления, как правило, в контексте политических событий. Довольно часто природные явления воспринимаются им как инструмент, при помощи которого Бог спасает верную Ему землю от иноплеменников-иноверцев. Новгородская летопись, напротив, описывает природные аномалии как самостоятельные грозные явления. Именно через природу Бог наиболее часто казнит Новгородскую землю.

Северо-восточное летописание не оставило оригинальной традиции фиксации природных явлений. Описание природы в Северо-Восточной земле местами похоже на киевскую, иногда на новгородскую, а нередко и на галицко-волынскую традиции.

Многие особенности описания природных явлений в летописях сложились под воздействием разных аномалий и ирреальностей, ко-

торые актуализировали тот или иной ракурс описания природных явлений. Во времена киево-печерского летописания сложилась сложная и многофакторная ситуация. Во-первых, киево-печерские монахи были первыми представителями наиболее авторитетного, уставного монастыря на Руси. К тому времени еще не существовало устойчивой книжной национальной традиции, и киево-печерские монахи невольно были вынуждены столкнуться с эффектом *суженной реальности*. Этот эффект преодолевался при помощи активного обращения к византийской книжной традиции, с одной стороны, и переосмысления традиций дохристианского общества — с другой (заявления о благочестивости традиции ношения двух имен, светского и церковного; использование традиционной княжеской атрибутики и т. п.). В целом, представления о природе на тот момент не были сильно мифологизированы. Необычные явления объяснялись с точки зрения общих христианских концептов (теория о казнях и милостях Божьих, представления о знамениях и др.). В ПВЛ не зафиксировано стремление христиан предугадать определенное значение конкретного знамения, что будет характерно для Киевского свода. Киево-печерские монахи не покушались в такой степени на разгадку Божественной тайны и при виде предзнаменований проводили часы в молитве, прося, «дабы Богъ обратилъ знаменья си на добро»[1].

Сложная мировоззренческая ситуация, в которой создавалась ПВЛ, соединялась с задачами политической борьбы, которую вела обитель. Непростые отношения складывались у киево-печерских монахов с князьями, которые то покровительствовали монастырю, то вступали с обителью в жесткое противоборство. Если доверять реконструкции М. Д. Приселкова, то княжеско-монастырские противоречия были обусловлены конфликтом монахов с митрополитом и «греческой партией»[2]. В действительности, мало кто возьмется отрицать христианско-националистический характер трудов киево-печерских монахов и значимость их вклада в формирование национальной христианской традиции. Однако если в этом нелегком деле монастырю противостояла «греческая партия» и сам митрополит, то получается, что в данной борьбе Киево-Печерская обитель сталкивалась с *альтернативной реальностью*, которая была источником новых идей и кладезем контр-

[1] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 276.

[2] *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории... С. 99–174.

аргументов, коими закалялась молодое национальное христианство. Сложно сказать, повлияло ли как-то это противостояние на формирование представлений о сакральном значении природных явлений. По мнению М. Д. Приселкова, со стороны митрополичьего круга шло формирование своих произведений, опровергавших киево-печерскую версию *описанной реальности*. К подобным произведениям исследователь относит «Корсунскую легенду» и «Житие Антония Печерского»[1] Мы можем предположить, что собственно византийские сочинения (по крайней мере, некоторые из них) тоже, вероятно, должны были распространяться посредством митрополичьей кафедры.

Важной аномалией, которая актуализировала разработку конструктов восприятия природных явлений, наряду с природными катаклизмами, как ни странно, были половецкие нашествия. И эти аномалии противоборствующие реальности, вероятно, вынуждены были интерпретировать каждая по-своему. Ее, естественно, нельзя было объяснить иначе, нежели прегрешением всей «земли». Однако при ответе на вопрос, «чей грех является причиной бедствий», можно было существенно манипулировать, интерпретируя то или иное событие нужным образом, чем с успехом и воспользовались киево-печерские монахи, обвиняя своих политических соперников.

Другой причиной наказаний, по мнению монахов, оказалось поведение «двоеверов» и язычников, чье мировоззрение летопись представляет как четко организованную систему, как ирреальность. Наивно полагать, что взгляды язычников были в действительности во всем такими, какими их описывает ПВЛ. Однако едва ли стоит сомневаться в том, что устная народная традиция на тот момент давала много пищи для интерпретации аномалий и создания новых реальностей.

Киево-Печерский монастырь был заинтересован в формировании национальной христианской традиции, с общепризнанной ролью обители в этом процессе. Реставрировать язычество, естественно, не входило в планы монастыря. Поэтому монахи, по сравнению с авторами Киевского свода, относительно скупо относятся к национальной устной традиции трактовки природных явлений. Главным авторитетом, разумеется, была греческая литература.

При этом большие политические претензии обусловили активное применение световой символики и дифракционных явлений в прослав-

[1] *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории... С. 128–130.

лении земли и обители. Слава и богоизбранность земли здесь тесно связаны с ее главной святыней — своего рода аналогом ветхозаветного Сиона. В монастыре находилась одна из святынь Киевской Руси — Богородичная церковь. В сюжете Киево-Печерского патерика о строительстве этой церкви параллели с «Новым Сионом» проявляются непосредственно. Так, перед строительством собора, которое было предуказано непосредственно Богом, над местом будущего храма возникали столп огненный, облако и дуга (радуга?), а также ангелом переносилась икона[1]. В данном случае возникновение столпа и облака явно указывают на сближение Богородичной церкви с «Новым Сионом»: «когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня. И сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым будет покров» (*Ис.* 4, 4–5). Отметим, что христианские символы богоизбранности, судя по всему, были схожи с языческими символами правителя у славян, норманнов и волжских булгар[2]. Поэтому, возможно, игра световой символикой была связана с обширными политическими претензиями обители.

В целом, Киево-Печерский монастырь вышел победителем в идеологической борьбе со своими соперниками. До нас, как бы там ни было, в большей мере дошла его описанная реальность, что справедливо и по отношению к конструктам восприятия природных явлений. В монастыре сформировались те конструкты, которые впоследствии будут использоваться более поздними летописями. Конечно, «двоеверие» и язычество, а далее и распри князей продолжались. Не все, к чему призывали киево-печерские иноки, оказалось реализуемым.

Выше был указан основной перечень тех аномалий и ирреальностей, которые оказали влияние на формирование представлений о природных явлениях в ПВЛ. По их обилию можно заключить, что в момент написания ранней летописи древнерусская культура подходила к «взрывной фазе». Следует также отметить, что в ПВЛ довольно мало откровенно фантастических сюжетов (в домонгольском летописании фантастики вообще меньше, чем в послемонгольском).

---

[1] КПП. С. 14.

[2] См. подробнее выше: Ч. 3, гл. 2, § 2 наст. изд.

Тенденция мифологизации монотеистических культов, — вероятно, общее явление для всех культур. Еще М. Вебер писал по этому поводу: «Чем больше священство стремится регламентировать, соответственно божественной воле, жизнь мирян... тем больше оно должно идти навстречу *традиционным* представлениям мирян»[1] Следует отметить, что мифологизации монотеистическое мировоззрение подвергается по мере его реализации в той или иной культуре. В этом плане не дошедшие до нас письменные памятники изучаемого периода должны были быть довольно слабо мифологизированы. Интересно, что данная тенденция проявляется и на примере сообщений арабских путешественников: откровенно фантастических подробностей у Ибн Фадлана намного меньше, чем у ал-Гарнати[2]. Связано ли это с процессами концептуализации в культуре народов Восточной Европы, или с этими же процессами в культуре Востока, сказать сложно.

В целом, ПВЛ, вероятно, является примером творческого национального взгляда на природные явления в условиях действия эффекта суженной реальности. Националистические мотивы, как мы имели возможность убедиться, действительно играли важную роль в восприятии народами Восточной Европы монотеистических культов[3]. Однако для взгляда на природные явления, схожего с ПВЛ, необходимо было сочетание следующих факторов: отсутствие развитой национальной книжной традиции; борьба с космополитическими тенденциями монотеизма; обширные политические претензии автора концепций; существенные, но не чрезмерные аномалии.

---

[1] *Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 136.

[2] Ср., напр., сообщение Ибн Фадлана (где уже встречаются фантастические сведения) о ловле рыбы народами Гог и Магог путем бросания клинка в море и схожее сообщение ал-Гарнати. Ал-Гарнати описанный Ибн Фадланом способ ловли рыбы приписывает уже реальному народу — Йуре. При этом описание самого механизма дополняется новыми необыкновенными подробностями о будто бы вышедшей из уха рыбы русалке (Книга Ибн Фадлана. С 139; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 34). У ал-Гарнати вообще чаще встречаются фантастические сведения. Например, сообщения о светоносном «источнике воздаяния», о возникновении дождя и ветра в случае ношения паломниками небелой одежды, метеорологической магии зороастрийцев и пр. (Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 24, 26, 50–51). Откровенно невероятным является его рассказ об исламизации Булгарии (Там же. С. 31).

[3] См. выше: Ч. 2, гл. 1, § 1 наст. изд.

Летописание в Выдубицком монастыре продолжает традиции ПВЛ без каких-либо серьезных, революционных инноваций. Традиция развивается, медленно обогащаясь свидетельствами дружинно-княжеской мифологии и сообщениями византийских источников. Аномалии довольно легко перерабатываются уже сложившейся в общих чертах картиной мира. Какую-либо основную аномалию выделить в данном случае невозможно. В целом, летописание в Выдубицком монастыре — пример официальной и довольно качественной столичной хроники. Представления о природных явлениях, выработанные предшествующим летописанием, здесь находят свое развитие и концептуализируются. Появляется и несвойственная для патриотического повествования ПВЛ черта — использование описания природных явлений для борьбы с враждебными русскими княжествами.

Основная аномалия, актуализировавшая внимание галицко-волынского летописца к явлениям природы, лежала в плоскости внешней политики. Ирреальностью галичанина была чужая католическая вера, а также ценности, которые несли с собой монголы-татары. Другой ирреальностью, вероятно, выступали козни бояр-крамольников[1]. Необходимость обоснования активной внешней политики, а также противостояния папской миссионерской деятельности предопределила и особую форму описания природных явлений: они, как правило, карают врагов Православной церкви. Интересно, что точно такая же ирреальность (чужая религия) породила схожие результаты и в «Хронике Ливонии» Генриха Ливонского. Как уже отмечалось ранее, в «Хронике Ливонии» Бог тоже карает через природу преимущественно врагов Церкви[2]. Один из наиболее ярких примеров — описание морской битвы с эстами. Эсты развели на плотах три костра, и один из них порывами южного ветра понесло в сторону связанных вместе кораблей рыцарей. Однако по молитве епископа ветер переменился и пронес все три костра мимо кораблей христиан[3].

Противостояние с кочевниками-язычниками порождало схожие описания и в ПВЛ[4], о чем уже шла речь ранее[5]. Можно предположить,

[1] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 761–763.

[2] См. выше: Ч. 2, гл. 3, § 1 наст. изд.

[3] Хроника Ливонии. С. 174.

[4] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 163; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 151–152; ПСРЛ. Т. 3. С. 183.

[5] См. выше: Ч. 2, гл. 3, § 1 наст. изд.

что подобные же сообщения должны были генерироваться в недошедших до нас произведениях Волжской Булгарии, ведь исламская культура не менее, чем христианская, актуализировала проблему борьбы с «неверными». В отрывке из «Истории Булгар», процитированном ал-Гарнати, описывается, как небесное войско Аллаха разгоняет хазарскую армию[1]. Вероятно, в цельном произведении подобных мотивов было немало, и, возможно, были сюжеты, в которых Аллах воздействовал на «неверных» через силы природы.

Заметим, что и в Галицко-Волынской летописи, и в «Хронике Ливонии» традиция фиксации знамений не сложилась. Галицко-волынский книжник более склонен использовать интерпретации природных явлений в политической борьбе, чем искать в них тайное послание.

Для Новгородской летописи главная аномалия находилась за пределами культуры вообще. Книжник не стремится использовать описание природы ни в идеологической борьбе, ни упражняясь в красноречии. Языческое почитание природы здесь плавно переходит в боязнь христианского Бога, Который карает через природу. Мышление новгородца было ближе к пралогическому (в том значении, в каком оно было определено нами во Введении). Мы имеем мало информации о схваченных и сожженных новгородцами волхвах, о которых сообщает Новгородская летопись[2], но данное сообщение позволяет предположить, что «охота на ведьм» в республике, в отличие от других русских земель, шла вполне официально. Возможно, определенной консервации представлений новгородцев способствовали особенности вечевого устройства. Однако, как мы уже видели, к периоду татаро-монгольского нашествия в Новгородской традиции происходят серьезные структурные изменения.

В целом, воззрения, схожие с ранним новгородским летописанием, могли возникнуть только на территории, сильно зависящей от климатических изменений. Погода здесь была суровой мачехой, не позволявшей «играть» на искусстве ее интерпретации. Поэтому если христианская религия предписывала в период бедствий каяться, то каяться (и только каяться) призывали и новгородские летописцы.

Дополнительного внимания заслуживает традиция использования природных явлений в качестве литературного тропа при описании военных столкновений или сближения земных битв с бурями. Такой

[1] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 31.
[2] ПСРЛ. Т. 3. С. 270.

прием свойственен не только для литературы Восточной Европы[1] Представление о связи битв и атмосферных явлений вообще широко распространено среди народов Евразии. Известно, что у индоевропейцев богом войны являлся, как правило, громовержец, но это представление было распространено не только в среде народов Евразийского континента. Бурю и гром олицетворял, например, египетский бог войны Сет[2]. В сугубо христианских источниках средневековой Европы связь атмосферных явлений с битвами прослеживается в поэтизации военных сражений с помощью образов грозы, дождя, града и бури[3] При этом в скандинавских источниках подобного рода описания носят еще полуязыческий характер. Буря олицетворяет сражение во многих скандинавских кеннингах, которые, в свою очередь, пестрят языческой символикой. Связь воздушно-водной стихии со сражениями особенно ярко проявляется в Песне валькирий:

Соткана ткань
Большая, как туча,
Чтоб возвестить
Воинам гибель <...>
Страшно теперь
Оглянуться: смотри!
По небу мчатся
Багровые тучи;
Воинов кровь
Окрасила воздух[4].

[1] Сага о йомсвикингах. С. 126–127; Круг земной. С. 351, 361–353; Старшая Эдда. С. 262, 349; Хроника Галла Анонима. С. 50; Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати... С. 50–51; *Ибн ал-Асир*. О походах монголо-татар. С. 882; *Лев Диакон*. История. С. 9, 12–13; *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. С. 19, 35; Письмо еврейского сановника Хасдая ибн Шафрута к хазарскому царю Иосифу. С. 186; *Гельмольд из Босау*. Славянская хроника. С. 184, 217; *Анна Комнина*. Алексиада. С. 57, 61, 67–68, 121, 132, 159, 212, 225, 232; Хроника Ливонии. С. 251.

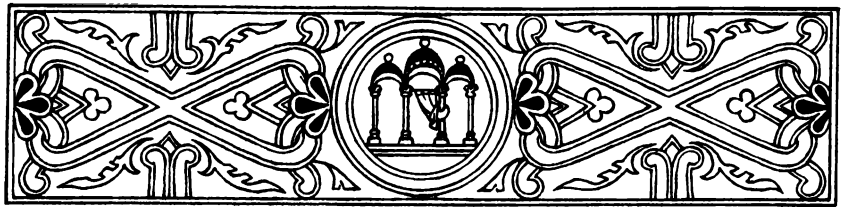
[2] *Морэ А.* Нил и египетская цивилизация. С. 86.

[3] См., напр.: *Лев Диакон*. История. С. 9, 12–13, 19, 35, 71, 80; *Анна Комнина*. Алексиада. С. 57, 67–68; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 45, 148, 271–272; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 810; Хроника Ливонии. С. 251.

[4] Старшая Эдда. С. 349–350; Сага о Ньяле. С. 364–366.

Скандинавская традиция, как видно, ярко демонстрирует языческий характер сопоставления бурь и военных столкновений, а также последовавшую в христианстве десакрализацию этого представления. Упоминание языческих символов в скандинавской литературе превратилось в художественный прием. Иначе обстояло дело в Восточной Европе, — по крайней мере, в Древней Руси. Художественные описания битвы через упоминание бури здесь относительно редки[1] Часто буря действительно сопутствует военному сражению или является знамением, как-то связанным с военными действиями, т. е. данные представления подверглись скорее христианизации, чем десакрализации.

[1] ПСРЛ. Т. 1. С. 45, 271–272; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 810–811.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В IX–XIII вв. в Восточной Европе шли кардинальные изменения в социально-экономической, политической и духовной сферах. Регион становится частью *Метацивилизации*, возникают новые государства, которые придают официальный статус авраамическим религиям. Эти процессы, естественно, кардинальным образом влияли на трансформацию картины мира населения Восточной Европы, что не могло не внести корректировки в традиции интерпретаций многих природных явлений.

До проникновения в регион монотеизма в Восточной Европе существовали разрозненные политеистические культы, общим для которых был родоплеменной взгляд на природу взаимодействия трех сфер: сакрального — естественного — социального. Четких границ между этими сферами не существовало. Природой могли управлять боги, духи, мертвые люди, колдуны. Отношения между воображаемыми субъектами строились по принципам договора и обмена дарами. Нарушение обязанностей с одной стороны могло повлечь за собой серьезные последствия в виде природных катаклизмов.

Поэтому человек был обязан участвовать в общественных ритуалах. В случае проявления вредоносных, экстремальных природных явлений начинался поиск «виновных». Часто во вредительстве обвиняли тех, кто отказывался от исполнения ритуальных обязанностей или чем-то выделялся из общины (неуступчивым характером, богатством, особой удачливостью, социальным статусом). Кроме того, могли обвинить людей, от которых, как думали, в наибольшей степени зависит благополучие общины (например, правителей).

Так как население Восточной Европы всерьез верило в магию, то и вредительство при помощи колдовства считалось преступлением не меньшим, чем причинение коллективу явного вреда. Архаичные язы-

ческие гонения на колдунов носят как черты древних общественных казней, так и современных «судов Линча». Это указывает на тот факт, что феномен «охоты на ведьм» связан не столько с теми или иными культурными традициями, сколько с потребностями коллектива сплотиться вокруг общего врага (пусть и вымышленного). На это же указывает и то, что конкретные способы расправ над колдунами могли переходить из одной культуры в другую (например, ливы переняли способы убийств людей, обвиненных во вредоносной магии, у балтов), а иногда они «изобретались» уже во время казни. Изредка в Восточной Европе расправы над колдунами сочетались с жертвоприношениями. Также письменные источники неоднократно фиксируют случаи, когда в расправе над вредоносными магами участвовали другие чародеи.

Не только «охотой на ведьм», в представлениях восточноевропейского населения, можно было преодолеть природные катаклизмы (это являлось все же крайней мерой). Чаще люди пытались исправить ситуацию усиленным соблюдением своих ритуальных обязанностей, специальными обрядами и магией. И если ранее было замечено несоблюдение определенных правил поведения (например, неверное захоронение «заложного» покойника), то его пытались исправить (т. е. перезахоронить правильно). Учащались обращения к богам, демонам, колдунам и предкам с просьбами повлиять на природные явления. Такие просьбы могли сопровождаться жертвоприношениями.

Не только несчастья, в представлении язычников, связывались с действием потусторонних сил. Если природа действовала на благо человека, то сверхъестественные силы следовало отблагодарить. В данном случае действовала логика дарообмена.

Помимо прочего, традиционное сознание искало в окружающей среде знаки и символы, которые позволяли бы с большей эффективностью расходовать свои силы, либо предугадывать будущее. Для политеизма характерен взгляд на некоторые природные явления как на приметы. Знак в данном случае может являться одновременно и причиной будущего события. Приметы и предзнаменования носили обратимый характер.

Отношения коллектива с воображаемыми силами природы выстраивались на основе логики обмена дарами и никакой жесткой иерархии сверхъестественных существ с четким разделением обязанностей не существовало. Считалось, что человек, боги, духи предков, демоны могли одинаково влиять на одно и то же природное явление. Более

того, несколько богов порой делили одну и ту же функцию. Разрозненные племенные объединения не стремились к созданию единой, строго организованной картины мира. Представления о проявлениях природы в области сакрального были четко привязаны к обрядам и ритуалам. Знаки были многозначны, и иного отношения в условиях дописьменной культуры сформироваться просто не могло[1]

В то же время, политеизм создавал благоприятные условия для обмена магическими практиками со стороны различных этносов. В окказиональных обрядах участие инородца даже было желательным. «Охоты на ведьм» в разных регионах Восточной Европе часто имели общие черты. Затмения луны и солнца в представлениях многих средневековых народов выглядели как поедание светил со стороны вредоносной силы (демона, а возможно и бога), либо могущественного колдуна (иноземца).

За рамки одной культуры, вероятно, выходили представления о змее-громовике, которые были довольно широко распространены уже в рассматриваемый период. Представления о многих природных явлениях были связаны у некоторых народов Восточной Европы с фигурой громовержца. Он был ответственным за атмосферные явления, выступал как защитник населения от злых сил и болезней, а иногда, возможно, сам распространял заболевания. Интересно, что эпидемия, как и простая болезнь, у некоторых народов представлялась в виде ветра. Гром и молния, напротив, могли исцелять (либо тоже насылать болезни). Во всяком случае, они упоминаются в народных заговорах от различных заболеваний у славян, финно-угров и балтов. Новгородская берестяная грамота, написанная на карельском языке, свидетельствует, что это представление было интернациональным еще в начале XIII в. (сама грамота содержит указания на заимствования из разных культур).

Северные германцы, финно-угры и волжские булгары, вероятно, интерпретировали северные сияния как небесную битву, которую вечно ведут два отряда умерших людей либо духов. Предположение некоторых ученых о том, что подобные представления были характерны и для славян рассматриваемого периода, не находит подтверждения.

Естественно, описанные общие представления в каждой конкретной культуре принимали свои особые формы. Были и специфичные для каждого общества воззрения. Так, рождение уродцев, возможно,

[1] *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров... С. 351–352.

воспринималось славянами как результат полового контакта женщины с Перуном. Тюркские народы верили в способность специальных камней («яда») вызывать дождь. Также в среде тюркских народов Средневековья, по всей видимости, существовал способ гадания по волчьему и собачьему вою. Древнерусские язычники особо почитали людей, убитых громом. В то время как булгары (возможно, еще до принятия ислама) были знакомы с представлением о том, что громом бог наказывает преступников.

В целом, едва ли можно говорить о существовании в Восточной Европе интегративной картины мира до прихода монотеизма. Взаимодействие шло между отдельными конструктами. Оно, правда, всегда было активным. Чужая (в этническом плане) магия, например, считалась могущественнее своей. Кроме того, особо искусными в магии могли считаться целые народы (возможно, такой славой пользовались некоторые финно-угорские племена).

Из-за того, что политеистические религии народов Восточной Европы носили на себе глубокий след родовых отношений, в условиях генезиса государств, при жесткой конкуренции со зрелыми монотеистическими религиями, они вынуждены были уступить место монотеистическим воззрениям. В то же время, политеизм отдельных народов Восточной Европы в своих частных положениях сближался с монотеизмом. Например, предзнаменования могли рассматриваться язычниками не только как природные явления, способные так или иначе повлиять на будущее (т. е. как приметы), но и как знаки, посылаемые богами людям. Однако при всем при этом четких иерархических связей сферы сакрального в политеизме народов Восточной Европы выработано не было, что едва ли могло удовлетворить правящие роды (Рюриковичей на Руси, Шилки в Волжской Булгарии), претендовавших на монополизацию верховной власти. Наконец, политеизм не был способен создать общей, надплеменной картины мира, в которой нуждались формирующиеся государственные образования, а также подорвать позиции родоплеменной аристократии.

Выход из сложившейся ситуации новые политические образования находили в заимствовании иной, монотеистической картины мира. При этом, если в районе Средиземного моря и Ближнего Востока новые религии заменяли прежнюю развитую и централизованную мировоззренческую систему, с четко сформированными представлениями о делении светского и сакрального, то в Восточную Европу эллинизм

проникал как дополнение к ценностям монотеизма. Это обстоятельство приводило к тому, что культура Восточной Европы в целом была религиознее. Десакрализация прежних языческих воззрений на природу здесь происходила, но гораздо чаще языческие сакральные символы переходили в формирующуюся новую, монотеистическую **сакральную** картину мира в виде ирреальностей, либо подвергаясь определенным трансформациям. Во всяком случае, такую тенденцию показывают материалы Древней Руси. В Ливонии духовное противостояние монотеизма и политеизма происходило еще жестче.

Литература Восточной Европы была более религиозна и по сравнению со Скандинавией, которая также развивалась бессинтезным путем. Вероятно, развитой светской культуры языческих сказителей, способной пережить более развитый монотеизм, здесь не сложилось. Кроме того, возможно, на восточноевропейскую традицию повлияло стремление показать свою особую приверженность монотеистической культуре, что было свойственно и для Руси[1], и для Волжской Булгарии[2].

Весьма ограниченным было восприятие и протонаучных знаний. Они проникали на восточноевропейскую почву, но мало усваивались. Своеобразным синтезом рационалистического, христианско-апокрифического и языческого взглядов на природные явления является ангелологическая концепция Палеи Толковой.

Авраамические религии несли с собой новые конструкты для восточноевропейского населения. Во главе Вселенной, согласно этой картине мира, стоял всемогущий Бог, и все сакральные силы выстраивались в строгую иерархию по отношению к Нему. В этом и состояло основное различие в восприятии природных явлений со стороны последователей политеизма и монотеизма. И там, и там на природу могли влиять и люди (в том числе, мертвые), и бог, и низшие духи. Более того, одно и то же лицо в конкурирующих картинах мира могло рассматриваться в качестве чудотворца. Отличие состояло в том, что в монотеизме единственным источником созидательной энергии являлся Бог, и действия всех сверхъестественных существ были ограниче-

[1] *Замалеев А. Ф.* Восточнославянские мыслители: эпоха Средневековья. СПб., 1998. С. 34–35; *Молдован А. М.* Слово о законе и благодати митрополита Илариона // БЛДР. Т. 1. С. 480.

[2] *Измайлов И.* Ислам и мусульманская культура Волжской Булгарии. С. 555.

ны Его волей. Выстраивалась своеобразная иерархия подчинения, в которой высшее звено не было ничем обязано низшему.

Возможности злых духов и колдунов влиять на природные явления, как правило, ограничивались способностью насылать болезни и имитировать чудо. Верным Богу существам — ангелам и праведникам — были доступны большие возможности. Изменялась механика чудотворения. Люди теперь могли повлиять на явления природы молитвами и благочестивой жизнью, а ангелы это делали по повелению Бога. При этом среди ангелов начинает возникать определенная «специализация»: к каждому природному явлению прикрепляются особые ангелы — слуги-«ключники». Таким образом, в основу описываемой иерархии были поставлены представления о службе государю и этические нормы.

Представления о способности влиять на природные явления правителя теперь интерпретировались в духе ответственности власти за вверенный ей народ перед Богом. Если в язычестве природные катаклизмы могли восприниматься как результат невыполнения правителем жреческих функций или его несостоятельности, потери удачи, то с принятием монотеизма народами Восточной Европы власть **не лишалась** в представлениях людей ответственности за постигавшие народ несчастья. Природные катаклизмы теперь могли восприниматься как кара Божия за грехи правителя.

Как и в язычестве, люди сохраняют способность влиять на природные явления и после смерти. Однако теперь это положение распространяется только на праведников. Культ мертвых вытесняется культом святых и праведников. Магия демонов и чародеев теперь сводится к испытанию недостаточно крепких в вере людей. Ранний монотеизм отрицает веру в способность колдунов и ведьм кардинально влиять на природные процессы. Духовенство в этот период выступает еще против архаичных «охот на ведьм», усматривая в них языческий пережиток, опасный для новой системы ценностей.

Формируется идея этической ответственности каждого человека за свое поведение. Природные катаклизмы могли стать последствием прегрешений не только правителей и священников, но и простого населения. Формировалась идея бога-судии, выражением грозной воли которого нередко выступали раскаты грома. Идея карающего грома, вероятно, приобретает особую актуальность вместе с распространением монотеизма. В отечественной историографии присутствуют попытки представить данный конструкт широко распространенным у

народов Восточной Европы (в том числе, славян) еще до принятия монотеизма. Однако все случаи упоминания этих представлений в письменных источниках позволяют предположить, что подобные воззрения сформировались под влиянием авраамической, либо иранской культуры. Во всяком случае, в своем завершенном виде идея бога-судьи на восточноевропейской почве сформироваться не могла. Для этого нужно было наличие судебной власти, которая окончательно отделилась от институтов общинной демократии.

Вместе с идеей греха и воздаяния в Восточную Европу приходит конструкт «казней и милостей Божьих». Согласно ему, Бог карает грешников и вознаграждает праведников, в том числе посредством природных явлений. Во избежание разрушительного действия стихий следует вести праведную жизнь. Кроме того, посредством природных аномалий Бог может защищать верный Ему народ от врагов.

Бог вершит свой суд не только над современниками. Тесно связана с идеями греха и воздаяния концепция конца света. Эсхатологические переживания несли с собой соответствующее восприятие некоторых природных явлений (затмений, звездопадов, землетрясений, нашествий саранчи и т. п.). В то же время, не всегда правомерно, используя факты упоминания эсхатологической символики в источниках, реконструировать всплески чаяний конца света. В монотеизме конец света необходимо было ожидать постоянно, а описываемые книжниками природные явления зачастую использовались как назидательные напоминания о малом (после смерти над каждым человеком) и грядущем Страшном суде (над всем человечеством). Некоторые символы конца света, возможно, выполняли функцию устрашения и в язычестве.

Распространенный в монотеизме конструкт света как свидетельства Божественного присутствия на местной почве сливается с традиционными представлениями о прославлении правителя через свет. Световая символика влияет на интерпретацию сложных гало.

Вместе с изменением веры приходят и идеи о выборе религии, возникает проблема истинного и ложного в духовном плане. Этот конструкт способствует изменению отношения к предзнаменованиям. Теперь основная функция знамений сводится к подтверждению истинности той или иной религии. Свидетельствами высшей Божественной правды полны как повторяющиеся, так и окказиональные природные явления.

Таким образом, несмотря на различия в базовых конструкциях, между монотеистическим и традиционным взглядом на природные яв-

ления не было непроходимой пропасти. У восточноевропейских последователей монотеистических культов, безусловно, большим авторитетом пользовалась зарубежная письменная традиция (по сравнению с устной национальной). В то же время, приходящие в ограниченном количестве из мировых культурных центров памятники письма не могли дать ответов на многие вопросы. Устная культура в этом плане была богаче. Сложно представить, чтобы книжники заимствовали языческие конструкты осознанно. В то же время, некоторые интерпретации природных явлений, скорее всего, казались самоочевидными и для восточноевропейских язычников, и для христиан. Например, на страницах древнерусских летописей встречаются упоминания о громовых змеях. И язычники, и христиане в Древней Руси воспринимали метеорит как змея. Эти представления, вероятно, не противоречили монотеистическому мировоззрению. Книжники, правда, в отличие от основной массы населения, вероятно, не связывали данные символы и знаки с конкретными фольклорными персонажами. Также, возможно, в данном случае имела место десакрализация традиционных представлений.

Некоторые воззрения подвергались переосмыслению в духе монотеизма. Например, народных навий, насылавших болезни во время мора в Полоцке 1092 г., книжник понимает как бесов. В исламском стиле переделало булгарское население миф о борющихся на небе отрядах при пересказе его Ибн Фадлану, интерпретировав битву как борьбу «верных» и «неверных» джиннов.

В то же время, не все политеистические представления могли быть подвергнуты переосмыслению с позиций новой картины мира. Отрицание могущества колдовства нивелировало, в глазах адептов монотеизма, признаваемые в политеизме различия между магией разных народов. Жестко протестовали против языческих мифологем о поедании солнца и луны во время затмения книжники-христиане. Наконец, существовали и чисто монотеистические конструкты, которые утверждались на чужеродной почве благодаря историческим условиям (например, роса как символ богоизбранности).

Монотеистическая идеология, естественно, в тот период распространялась не повсеместно. В регионе продолжали существовать общества, верные родоплеменному строю и политеизму. Да и в среде новообращенных народов было немало открытых язычников. К тому же основная масса адептов монотеизма воспринимала новую религию формально. Народ мог посещать храмы и при этом продолжать вы-

полнять языческие обряды. Все описанные выше конкретные представления о природных явлениях сосуществовали во времени.

По мере укоренения новых религий в восточноевропейской среде, монотеистическое мировоззрение должно было сближаться с традиционным. Это и происходило в действительности. Например, в летописании Выдубицкого монастыря можно обнаружить явные признаки интеграции в летопись элементов княжеско-дружинной мифологии. Надо сказать, что и само язычество, сталкиваясь с авраамическими религиями, тоже менялось.

Процесс формирования национальной религиозной традиции восприятия природных явлений в каждом конкретном случае имел свои особенности. Помимо общих, мировоззренческих мотивов, на сакральное восприятие природных явлений влияли и другие аномалии и ирреальности. В случаях, когда основной ирреальностью выступала чужая религия, силы природы чаще всего представлялись как инструмент, при помощи которого Бог карает врагов государства и Церкви. Такой взгляд наиболее характерен для произведений, формировавшихся в условиях напряженного противостояния с иноплеменниками-иноверцами. Это было характерно для Галицко-Волынской летописи и «Хроники Ливонии» Генриха Ливонского. Можно предположить, что подобные же приемы использовали некоторые книжники Волжской Булгарии.

Там, где природные катаклизмы были страшны сами по себе (север Восточной Европы), такой взгляд не мог найти полного воплощения. Природа здесь выступает в роли самостоятельного, сакрального объекта. Задачам политической борьбы описание природных явлений почти никогда не подчиняется. Здесь в наибольшей степени прослеживается сакральное почитание сил природы, носило ли оно монотеистический или политеистический характер.

Таковы основные выводы исследования. Дальнейшее развитие темы возможно за счет привлечения новых источников, не затронутых в работе (например, новых опубликованных данных полевой этнографии) и расширения предмета исследования. Предложенным в работе способом можно исследовать не только представления о природных явлениях, но и другие мировоззренческие конструкты. На базе предложенных интерпретаций возможно продолжение теоретических разработок. Дальнейшее развитие темы позволит лучше понять этапы формирования Восточной Европы как единого культурного региона.

Список сокращений

БЛДР —	Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 1. XI–XII вв. СПб., 2000; Т. 2. XI–XII вв. СПб., 1999; Т. 3. XI–XII вв. СПб., 2000; Т. 4. XII в. СПб., 2000; Т. 5. XIII в. СПб., 2000.
ВИ —	Вопросы истории.
ДГВЕ —	Древнейшие государства Восточной Европы.
ДКЖ —	Древнерусские княжеские жития / Сост., вступ. статья, подгот. текстов, комм. В. В. Кускова. М., 2001.
ЖМНП —	Журнал Министерства Народного просвещения.
ЖМЮ —	Журнал Министерства юстиции.
Книга Ибн Фадлана —	*Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 119–148 (перевод основного текста «Книги Ахмеда ибн-Фадлана» на основе Мешхедской рукописи, Йакута, Наджима Хамадани и Амина Рази).
КПП —	Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Отв. ред. А. С. Демин. М., 1999. С. 7–106.
МНМ —	Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. А. С. Токарев. М., 1991.
ПСРЛ —	Полное собрание русских летописей.
ПТ —	Палея Толковая / Вступ. ст. В. Кожинов. Подг. текста и пер. А. Камчатнов. Комм. ст. В. Миль-

	ков, С. Полянский. Ред. Ю. Камчатнов. М., 2002. С. 13–525 (древнерусский текст и перевод).
РЛ —	Радзивиловская летопись. В 2 т. Т. 1. Факсимильное воспроизведение рукописи. СПб.; М., 1994.
САНУ —	Српска академија наука и уметности (Сербская академия наук и искусств).
СКиКДР-1 —	Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1987
Сл. Др. —	Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2012.
СлРЯ XI–XVII вв. —	Словарь русского языка XI–XVII вв.
ТОДРЛ —	Труды Отдела древнерусской литературы.
Хроника Ливонии —	*Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии / Введ., пер. и комм. С. А. Аннинского, предисл. В. А. Быстрянского. М.; Л., 1938.
ШИБ —	*Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна, экзарха Болгарского // Памятники древнерусской мысли: Исследования и тексты. Вып. 2. СПб., 2001. С. 297–651 (древнерусский текст Шестоднева).
DHSG —	The first nine books of the Danish history of Saxo Grammaticus / Transl. by O. Elton, B. A. London, 1894.

Список иллюстраций

1. Вверху: набор предметов свадебного фаллического культа (Польша, XII в.). Из книги: *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 39. Внизу: фаллические фигуры (дерево) из Старой Руссы (слой XI в.), Волина (Польша), Стрмена (Болгария). Из книги: *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 373.

2. Правовая реформа князя Владимира в 996 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 152, л. 71). Здесь и далее миниатюры Радзивиловской летописи см.: Радзивиловская летопись. В 2 т. СПб.; М., 1994. Кн. 1: Факсимильное воспроизведение рукописи.

3. Затмение 1114 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 353, л. 155 об.).

4. Змей, упавший с небес во время охоты Всеволода за Вышгородом в 1091 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 277, л. 123 об.).

5. Перынский Рождества Богородицы мужской скит, расположенный на Перынском холме (современная фотография). Источник: Перынский скит //novgorod.ru / read / information / sightseen / novgorod / perin /

6. Остров Перун на Днепровских порогах до затопления (общий вид). Фотография из книги: *Эварницкий Д. І.* Дніпрові пороги. Альбом фотографії з географічно-історичним нарисом. Рис. 42.

7. Выходы скальных пород на острове Перун. Фотографии из книги: *Эварницкий Д. І.* Дніпрові пороги. Альбом фотографії з географічно-історичним нарисом. Рис. 43 (справа), 45 (слева).

8. Деревянная фигура (Старая Ладога, X в.) с прорисовкой гипотетической «пятки». Из книги: *Лаушкин К. Д.* Деревянная фигура антропоморфного существа из Старой Ладоги //Фольклор и этнография Русского Севера. М., 1973. С. 251.

9. Слева: фигура из оловянисто-свинцового сплава, предположительно идол Перуна. Стоит на стержне, стилизованном под дерево (мнение В. И. Кулакова) или змею (мнение Е. Б. Грузновой). Великий Новгород, 30–60-е гг. XII в. Из книги: *Кулаков В. И.* Варианты иконографии Одина и Перуна / Перкуно // Российская археология. 2003. № 1. С. 61, 65. Справа: Среднеднепровские фибулы VI–VII вв. По мнению Б. А. Рыбакова, вверху изображена голова божества, а внизу ящер. Из книги: *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 199–201.

10. Настенные росписи пещеры Магура в Болгарии. Пеперуда (?) и итафаллический бог (?), по Л. С. Клейну. Из книги: *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна... С. 269.

11. Слева: Зевс Ктесий. Вотивный рельеф. Справа: Зевс Мейлихий. Вотивный рельеф из Пирея. Древняя Греция. Из книги: *Нильссон М.* Греческая народная религия. Рис. 26–27.

12. Комета 1064 г. Кровавые лучи. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 217, л. 95).

13. Нашествие саранчи на северные («полуночные») страны в 1095 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 295, л. 132).

14. Лунное затмение и звездопад (метеоритный дождь) 1202 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 601, л. 238 об.).

15. Знамение 1104 г. Гало в форме кругов и креста. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 340, л. 152).

16. Огненный столп, возникший над трапезной Киево-Печерского монастыря в 1110 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 349, л. 154 об.).

17 Столпы и своды Софии Киевской (XI в). Современная фотография. Источник: Saint Sophia Cathedral in Kyiv: interior with the view of the Orante mosaic //encyclopediaofukraine.com/picturedisplay.asp?linkpath=pic%5CS%5CA%5CSaint%20Sophia%20Cathedral%20interior%20(frescos%20and%20Oranta).jpg&page=pages%5CS%5CA%5CSaintSophiaCathedral.htm&id=13264&pid=629&tyt=Saint%20Sophia%20Cathedral&key=Saint+Sophia+Cathedral%2C+Sofiiskyi+sobor.

18. Три столпа, возникших на небе при перенесении мощей преп. Феодосия Печерского в 1091 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 275, л. 121 об.).

19. Изображение вознесения Александра Македонского на небо (одна из закомар Дмитриевского собора во Владимире). Современная

фотография. Источник: Дмитриевский собор//cfo.gov.ru/media/sights/post_photos/big/41d51445dec18ba8f222.jpg.

20. Авраам на небесах пред Престолом Господним. Миниатюра Сильвестровского сборника. Из книги: *Мильков В. В.* Космологические концепции... С. 120.

21. Знамение — гало, возникшее во время похорон князя Андрея Владимировича в 1141 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 411, л. 172).

22. Изображения Перуна в Радзивиловской летописи (сверху вниз: м. 40, л. 16; м. 57, л. 26 об.; м. 111, л. 45).

23. Засуха 1092 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 280, л. 124 об.).

24. Похороны князя Черниговского Владимира Святославича и знамение «в луне». Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 610, л. 243 об.).

25. Апостол Андрей устанавливает крест на месте будущего Киева. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 2, л. 3 об.).

26. Бесы являются Исаакию в образе ангелов и заставляют его поклониться бесу в образе Христа. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 252, л. 111 об.).

27 Сражение Мстислава и Ярослава в 1024 г. Гроза. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 186. л. 84 об.).

28. Церковь Успения Пресвятой Богородицы в Киево-Печерском монастыре. Вверху — современная фотография. Источник: Киев. Успенская Киево-Печерская лавра. Собор Успения Пресвятой Богородицы//sobory.ru/photo/143117. Внизу — руины церкви в 1942 г. Фотография из Немецкого федерального архива. Источник — файл: Bundesarchiv Bild 146-2005-0070, Kiew, Lavra-Kloster, Ruine Uspenski-Kathedrale.jpg//ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B0%D0%B9%D0%BB:Bundesarchiv_Bild_146-2005-0070,_Kiew,_Lavra-Kloster,_Ruine_Uspenski-Kathedrale.jpg.

29. Реконструкция северного фасада церкви Успения Пресвятой Богородицы в Киево-Печерском монастыре (по Н. В. Холостенко). Из книги: *Раппопорт П. А.* Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 37

30. Землетрясение 1107 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 345, л. 153 об.).

31. Моровое поветрие в Полоцке 1092 г. Миниатюры Радзивиловской летописи (сверху — м. 278, снизу — м. 279, л. 124).

32. Древнерусские змеевики с архангелом Михаилом на лицевой стороне. Из книги: *Николаева Т. В., Чернецов А. В.* Древнерусские амулеты-змеевики. С. 96.

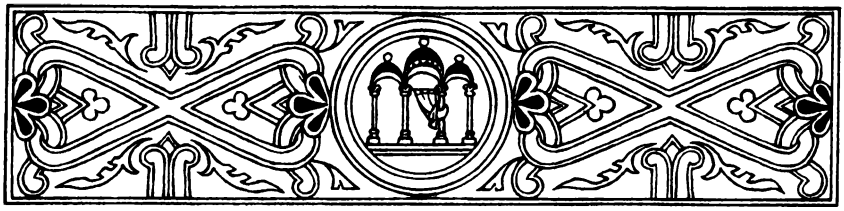
33. Золотая черниговская гривна — змеевик (современная фотография). Из книги: Голоса времени: от истоков до монгольского нашествия. М., 2015.

34. Берестяная грамота № 292. Новгород, раскоп Неревский. Условная дата: 1240–1260 гг. Источник иллюстрации: http://gramoty.ru/index.php?no=292&act=full&key=bb.

35. Ребро овцы со скандинавскими руноподобными надписями. Городище у дер. Масковичи (Витебская обл.). Примерная датировка — XI–XIII вв. Из книги: *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи... С. 444.

36. Нашествие саранчи 1094 г. Миниатюра Радзивиловской летописи (м. 286, л. 129 об.).

37. Подвесные замки в виде животного (собаки?). Волжская Булгария. Билярское и Болгарское городище. XI–XIII вв. Из книги: История татар с древнейших времен. Т. 2. С. 208–209.



СЛОВАРЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Авраам (библ.) — в иудаизме считается основателем монотеизма и прародителем еврейского народа.

Агни — в индийской мифологии бог огня, домашнего очага, жертвенного костра. Посредник между богами и людьми. Главный из земных богов.

Азазель — в иудейской мифологии один из демонов. Отрицательный культурный герой. Научил людей воевать, пользоваться косметикой, вытравливать плод, блудным искусствам. Вдохновил великанов на войну с Богом, за что был скован архангелом Рафаилом. Иногда Азазель отожествляется с сатаной. В «Откровении Авраама» он выступает также как змей-искуситель, соблазнивший Адама и Еву вкусить запретный плод.

Азраил — в иудейской и исламской мифологии ангел, отделяющий души умерших от их тела.

Айтварас — летающий огненный змей в литовской мифологии. Инкуб. Приумножает богатства.

Альвхильд — согласно северогерманским сагам, дочь конунга Альва. Ее забрал из Альвхейма (страна альвов) мудрый ётун Старкад. Альв попросил Тора силой вернуть дочь. Тор убил великана и вернул Альвхильд, однако она была уже беременной от Старкада. Как можно судить по речи Тора в «Саге о Гаутреке», Альвхильд отвергла его любовь и пошла за ётуном по своей воле.

Ангелы — в авраамических религиях бесплотные слуги Бога.

Антихрист — в христианской эсхатологической мифологии противник Иисуса Христа. Человек — посланник сатаны. Перед концом света будет выдавать себя за Христа и приобретет мировое господство.

Апоп — в египетской мифологии гигантский змей, живущий под землей. Нападает на Ра, когда бог плывет ночью по подземному Нилу.

Асклепий — в древнегреческой мифологии бог врачевания, сын Аполлона.

Аспенджаргак — демон грома в древнеиранской мифологии.

Асуры — в индийской мифологии небесные существа, обладающие колдовской силой. Первоначально асурами могли быть и боги, и некоторые небесные демоны — враги богов. Позже асурами стали называть только демонов.

Асы — в северогерманской мифологии небесные боги.

Ашмодей (Асмодей) — злой дух иудейской мифологии. В сказаниях о царе Соломоне выступает то как помощник, то как соперник правителя.

Бесы — название злых духов в славянских языках. В христианской мифологии ангелы, восставшие против Бога и низверженные за это с небес.

Брахма — главный бог, творец мира в индийской мифологии.

Вазишт — в древнеиранской мифологии обозначение огня молнии.

Вакх — см.: Дионис.

Валькирии — девы-воительницы в северогерманской мифологии. Воинов, павших в бою, валькирии уносили в Вальхаллу, где прислуживали им.

Вальняс — злой демон с рогами и копытами в литовской мифологии. Черт.

Ваны — в северогерманской мифологии боги плодородия, обитавшие на земле.

Ведьма — женщина, обладающая тайными знаниями и способностью влиять на окружающий мир при помощи магии.

Великаны — демонические антропоморфные существа, чей рост превосходит человеческий. В некоторых мифологиях (древнегреческой, германской) выступают как главные соперники богов. Могут обладать чертами уродства.

Вёлунд — в северогерманской мифологии чудесный кузнец, правитель альвов (низшие природные духи). Был женат на валькирии.

Вереселень — змей огненной природы в чувашских преданиях. Посещает мужчин и женщин для половой связи с ними.

Вештица — получеловек-полудемон южнославянской мифологии. Ведьма; женщина, продавшая душу дьяволу.

Викар — легендарный норвежский король, принесенный в жертву Одину.

Вилы — добрые низшие духи женского пола в южнославянской мифологии. Имеют облик красивых, стройных девушек. Часто живут рядом с водой.

Волколак — в славянской мифологии человек, превратившийся (или превращенный кем-то) при помощи колдовства в волка. В животном облике сохраняет разум. Оборотень.

Волос (Велес) — языческое божество славян. Бог скота и богатства. Упоминается в ранних древнерусских источниках.

Волх Всеславич — былинный герой, богатырь-оборотень. Владеет магией. В 12 лет начал собирать себе дружину, собрав ее за 3 года. Совершил поход в Индию.

Вувер — в марийской мифологии ведьма-людоед.

Вувер-кува — в переводе с марийского «ведьма-старуха».

Вуйвр — огненный летающий змей в низшей французской мифологии. Обитал в заброшенных замках.

Ву-Пери — в удмуртской мифологии злой дух, обитающий в воде.

Вяйнямейни — культурный герой карело-финской мифологии. Демиург, чародей, шаман.

Гедеон (библ.) — один из израильских судей. Разгромил мадианитян, которые притесняли израильский народ.

Геката — в древнегреческой мифологии богиня мрака, ночных видений и колдовства.

Гера — в греческой мифологии супруга Зевса, главная олимпийская богиня. Покровительница брака и семьи.

Гилло — в византийской апокрифической традиции главное имя демона, который имеет 12,5 имен. Убивает детей и новорожденных младенцев.

Гильгамеш — шумеро-аккадский эпический герой. Полубог-получеловек.

Гог и Магог — в эсхатологических мифах авраамических религий воинственные народы, которые придут перед концом света с севера. Войска Гог будут состоять из конных ратников. Остановит их нашествие сам Бог: землетрясение поразит войска Гог, а огонь сожжет землю Магог. Согласно средневековым легендам, народы Гог и Магог были заключены в горах Александром Македонским и освободятся перед концом света.

Гор — в египетской мифологии бог, связанный с небом и солнцем. Изображался как человек с головой сокола. Бог охоты, покровитель царской власти.

Грам — легендарный датский король, остроумный воин.

Григоры — вид ангелов. Во времена, предшествующие всемирному потопу, вступали в интимную связь с земными женщинами, и от этой связи родились великаны.

Гроа — дочь легендарного шведского короля Сигтрюга, согласно Саксону Грамматику.

Давид (библ.) — царь Израиля и Иудеи. Второй царь ветхозаветных иудеев. Отвоевал у иевусеев город Иерусалим. Отец Соломона.

Дажьбог (Даждьбог) — бог солнца в восточнославянской мифологии. Одно из божеств пантеона, собранного князем Владимиром во время языческой реформы.

Дахака — в иранской мифологии трехглавый и шестиглазый дракон. Закован в цепи, но освободится перед концом света.

Джабраил — в исламской традиции один из ангелов. Соответствует библейскому архангелу Гавриилу.

Джинны — в исламской мифологии существа, сотворенные Аллахом до создания человека. Состоят из огня, невидимы для человека. Обладают свободой воли, имеют пол, способны к питанию и размножению. Делятся на верных Аллаху и неверных. Неверные джинны — шайтаны.

Дионис — древнегреческий бог вина, плодоносящих сил земли, виноградарства и виноделия.

Добрыня Никитич — былинный герой, богатырь, змееборец.

Додола — в южнославянской традиции центральный персонаж одного из обрядов вызывания дождя. Девочка, девушка или мальчик, часто сироты, которых одевают в наряд из зелени и поливают водой.

Домовая змея (домашняя змея) — в мифологии европейских народов мифологический персонаж, имеющий вид змеи и обитающий в доме. Покровитель дома, семьи, скота. Связана с культом предков.

Домовой — в восточнославянской мифологии добрый дух. Покровитель семьи, дома, плодородия.

Дракон — крылатый летающий змей, хорошо известный многим мифологиям мира. Сочетает в своем внешнем облике признаки разных животных.

Дэвы — название богов в индийской мифологии.

Ен — в мифологии коми-пермяков бог неба, создатель «хорошей» части мира.

Ендол-ава — в мордовских заговорах женщина-молния, исцеляющая от болезней.

Енох (библ.) — прадед Ноя. За праведную жизнь был взят Богом на небо живым.

Ётуны — великаны в северогерманской мифологии. Прямые потомки Имира; демоны, олицетворявшие стихийные силы природы.

Загрей — одна из ипостасей Диониса. Убит титанами по подстрекательству Геры, но впоследствии воскрешен в облике Диониса.

«Заложные» покойники — в славянской мифологии покойники, умершие прежде срока своей естественной смерти: убитые, погибшие в результате природных бедствий, самоубийцы, умершие от злоупотребления алкоголем, проклятые родителями, пропавшие без вести. К этой категории также относятся колдуны и все люди, связанные с нечистой силой, так как они, согласно поверьям, никогда не умирают своей смертью. Противопоставляются «родителям» — душам умерших от старости людей, благополучно отошедших за пределы мира живых. «Родителей» хоронили на кладбище и почитали. «Заложных» покойников нельзя было хоронить на кладбище. Их боялись, веря, что их души остаются на земле, причиняя вред живым.

Здухач — в мифологии сербов и черногорцев человек или животное, способное влиять на атмосферные явления. Во время сна душа здухача покидает тело и вступает в бой со злыми демонами.

Зевс — верховный бог древних греков. Бог грозы и грома.

Зевс Катайбат — букв. «тот, кто спускается». Одна из ипостасей Зевса. Ему воздвигались алтари, чтобы избежать попадания в дом молнии.

Зевс Ктесий — «приобретатель». Одна из ипостасей Зевса. Домашнее божество, представлявшееся в образе змеи. Культ Зевса Ктесия был элементом повседневности, поэтому редко упоминается в литературе, однако почитали его по всей Греции.

Зевс Ликейский — букв. «волчий». Одна из ипостасей Зевса. Назван в честь высокой горы Ликайон в юго-западной Аркадии, на которой располагалось святилище Зевса. Есть сведения о совершении в этом святилище человеческих жертвоприношений.

Змей Горыныч — в восточнославянском фольклоре злой огнедышащий дракон, имеющий несколько голов.

Зулейха — согласно исламским преданиям (Коран не называет имени этой женщины), жена египетского вельможи, у которого был в рабстве пророк Юсуф. Влюбившись в раба, она попыталась склонить его к интимной связи. Получив отказ, Зулейха обвинила Юсуфа в домогательствах, и пророк был заключен в темницу. В некоторых исламских преданиях после смерти мужа Зулейха раскаялась и вышла замуж за Юсуфа.

Йагкуб — пророк Иаков в исламской традиции. Отец пророка Юсуфа.

Иаков (библ.) — один из патриархов, внук Авраама, предок еврейского народа. Появился на свет чуть позже своего брата-близнеца Исава. Иаков купил у Исава первородство (в обмен на пищу) и обманом получил у умирающего отца благословение как первородный сын. Опасаясь гнева брата, Иаков покинул дом. В пути он увидел во сне лестницу, по которой спускались и поднимались ангелы, и Бога на вершине лестницы. Сон предрекал Иакову многочисленное потомство и покровительство небес.

Йер-Суб — божество древних тюрок. Олицетворение культа земли и воды.

Ильмаринен — в карело-финском эпосе культурный герой, кузнец, демиург. Его образ, возможно, восходит к финно-угорскому божеству неба.

Илья Муромец — герой русских былин, богатырь, крестьянский сын. Сидел сиднем, парализованный, 30 лет. Получил возможность передвигаться и богатырскую силу от «калик перехожих» (странников).

Илья Пророк (библ.) — вознесся на небо в огненной колеснице. Связан со стихией дождя. В народных представлениях образ Ильи Пророка сливается с образами языческих богов грома и молнии.

Имир — в северогерманской мифологии первый великан и первое антропоморфное существо, из частей тела которого был создан мир.

Индра — бог грома и молнии древнеиндийской мифологии. Глава богов.

Инкубы — демоны, вступающие в интимные отношения с женщинами.

Иов (библ.) — праведник, на которого, при попустительстве Бога, обрушились жестокие испытания. Иов знал, что страдает не из-за своих грехов, но, несмотря на это, он не хулил Господа, а стойко выдерживал испытания, за это Бог вернул праведнику здоровье и богатство, также дав ему и новых детей.

Йомсвикинги — полулегендарное нестратифицированное боевое братство в Скандинавии раннего Средневековья. Были независимы от конунгов.

Исаия (библ.) — один из великих пророков. Известен пророчествами о Мессии и конце света.

Иштар — богиня плодородия, войны и плотской любви в аккадской мифологии.

Кăвак хуппи — в чувашской мифологии божество, дарующее счастье.

Кадм — в греческой мифологии основатель Фив.

Калев — в эстонском эпосе великан-богатырь. Отец Калевипоэга.

Калевипоэг — эпический герой, борец с нечистью и притеснителями народа. В честь Калевипоэга названы многие географические объекты в Эстонии.

Китоврас — славянский аналог еврейского демона Ашмодея. По внешнему виду напоминает кентавра. Славился своей мудростью.

Кришна — в индийской мифологии бог, имеющий темно-синий или черный цвет кожи. Выполнял функции защитника и избавителя.

Крон — в древнегреческой мифологии титан, отец Зевса.

Кронид — сын Крона.

Лайма — небесная богиня счастья, судьбы и удачных родов в восточнобалтийской мифологии. Предсказывает будущее.

Ламия — в мифологии балканских славян злой демон, крылатый змей-дракон, приносящий непогоду.

Лемминкяйнен — карело-финский эпический герой. Известен своей поездкой на пир (или для сватовства) во враждебную страну Пяйвёлу, где он убивает хозяина, из-за чего вынужден скрываться, опасаясь мести. Согласно другим вариантам, Лемминкяйнен был убит в Пяйвёле.

Летающий змей — в южнославянском фольклоре добрый атмосферный дух, борец с халами, защитник урожая от града и непогоды. Инкуб.

Лилит — в иудейской мифологии злой демон. Согласно преданию, первая жена Адама, созданная, как и он, из праха. Отказалась подчиниться Адаму как главе семьи, произнесла тайное имя Бога и улетела. Всевышний отправил догонять ее трех ангелов, которые настигли ее у Красного моря. Там Лилит поведала, что ее предназначение — убивать младенцев, но она дала обещание не трогать детей, если уви-

дит имена ангелов, догнавших ее. В связи с этим, чтобы обезопасить новорожденных, евреи делают амулеты с надписями имен этих ангелов.

Линда — жена Калева, мать Калевипоэга в эстонском эпосе.

Лихорадки (трясовицы) — в восточнославянской мифологии демоницы, вызывающие у человека озноб и жар. В поверьях встречается разное число лихорадок: 7, 9, 12, 77.

Ловхи — хозяйка Похъёлы, страны, враждебной главным героям Калевалы. Злая и могущественная колдунья.

Локи — в северогерманской мифологии бог, сочетающий в себе как положительные, так и отрицательные черты. Сын великана, кровный брат Одина. Хитрость и смекалка Локи не раз выручали богов в сложных ситуациях; в то же время, Локи нередко приносил им и вред. На пиру у великана Эгира Локи подверг жестокой критике всех богов, за что был прикован кишками собственного сына к скале. Над Локи была подвешена змея, приносившая герою жестокие мучения. Перед концом света Локи освободится от оков и примет участие в войне против богов.

Лу (Лун) — в китайской мифологии добрый дракон. Связан с атмосферными явлениями. Инкуб.

Лыбыр — злой дух, пожирающий солнце и луну, в татарской мифологии. Иногда вселяется в старух, и они становятся людоедками. Его имя происходит из кыпчакского «лəу убыр» («упырь-дракон»).

Людоеды — демоны или люди-полудемоны, питающиеся человечиной. Известны фольклору многих народов.

Маринка (Марина Игнатьевна) — героиня былин. Молодая чародейка, любовница Змея Горыныча.

Маруты — индийские атмосферные духи дождя и ветра. Помогают громовержцу Индре в его борьбе с демонами.

Медуза Горгона — младшая из трех горгон (чудовищ). Единственная смертная горгона. На голове Медузы были змеи вместо волос, а ее взгляд обращал в камень все живое.

Мелитина — героиня греческих апокрифов, сестра святых Сисиния и Сисинодора. Ее детей убил демон Гилло.

Микаил — в исламской традиции соответствует библейскому архангелу Михаилу.

Михаил — в иудео-христианской мифологии могущественный архангел. Заступник и проситель за людей перед Богом.

Моисей (библ.) — освободил и вывел израильтян из Египта, в котором они находились в рабстве. Через Моисея Бог передал людям 10 заповедей.

Навьи — в древнерусской традиции мертвецы, способные влиять на мир живых. В южнославянском фольклоре нави — «заложные» покойники, происходящие от душ женщин, погибших во время родов, и детей, умерших до крещения (в том числе, в результате выкидыша и мертворожденных). В навий могли превратиться и дети, загубленные своими матерями. Злые демоны, причиняющие вред роженицам и новорожденным детям. Схожи с восточнославянскими нявками, мавками и русалками.

Найнас — в саамской мифологии предводитель невидимой дружины сполохов, олицетворяющих северное сияние. Соперничал с солнцем за лунную дочь.

Най-Эква — богиня огня в мифологии обских угров. Имеет семь языков, одевается в красное платье.

Нидуд — легендарный конунг Швеции.

Ной (библ.) — праведник. Разгневавшись на людей, Бог послал на землю всемирный потоп. Спастись удалось только Ною и его семье, поэтому средневековые генеалогии народов вели счет родства от Ноя.

Огненный змей — злой демон-инкуб в восточнославянском и западнославянском фольклоре. Посещает вдов, сильно тоскующих по умершему супругу (принимая его образ), или распутных девушек. Посещение женщины змеем сопровождается особым психологическим заболеванием (женщины видят галлюцинации). Визит змея может закончиться смертью женщины. В иного рода сказаниях, огненного змея можно вырастить подмышкой из яйца, и такого демона вынашивают специально, чтобы он приносил в дом богатство.

Один — верховный бог северных германцев. Бог войны (изобрел боевое построение «клином»), ветра, жертвоприношений.

Орт — мистический двойник человека в мифологии коми. Невидим при жизни, но появляется перед смертью человека.

Парджанья — древнеиндийский бог грозовой тучи и дождя.

Перкунас (Перкон, Перкун) — в балтийской мифологии бог грома, молнии, дождя.

Персефона — в древнегреческой мифологии богиня мертвых. Дочь Зевса. В некоторых мифах супруга или любовница Зевса в облике змея.

Перун — славянский бог грома и молнии. Верховный бог восточных славян. Глава пантеона, собранного князем Владимиром во время языческой реформы.

Пиръон — герой чеченских сказок. Называл себя громовержцем, повелителем дождей и единственным богом. Создал небеса и землю (или искусственное подобие небес). Несмотря на вражду с настоящим Богом, Пиръон прожил 500 лет. Творец все прощал самозванцу за три его добродетели: Пиръон считался со старшими, ласкал детей и бережно относился к хлебу. Хитрая ведьма решила погубить его, сказав, что люди смеются над его добродетелями. Пиръон отрекся от них — и тут же испустил дух.

Пихампар — в чувашской мифологии бог скота и зверей. Охраняет скот от хищных зверей, способствует плодовитости животных.

Потерчата — в славянской мифологии души детей, умерших до крещения.

Потримп — прусский бог рек и источников.

Пуруша — в древнеиндийской мифологии первочеловек, из частей которого возникла Вселенная.

Пурьгине-паз — бог грома и дождя в мордовской мифологии. Был сброшен родителями на землю, где женился на земной женщине.

Ра — бог солнца в египетской мифологии. Изображался в виде человека с головой сокола.

Раху — один из демонов в индийской мифологии. Обманом ему удалось отпить амриту (напиток бессмертия, предназначенный богам), что заметили солнце и луна и донесли Вишну. И когда питье едва дошло до горла Раху, Вишну отрубил ему голову. Голова демона стала бессмертной и вознеслась на небо. Желая отомстить светилам, Раху периодически их заглатывает.

Риг — согласно «Старшей Эдде», Ригом назывался ас Хеймдалль, когда посещал людей. Хеймдалль — страж богов. Его жилище расположено рядом с мостом, соединяющим небо и землю. Однако не все исследователи согласны с тем, что Рига изначально отожествляли с Хеймдаллем. Есть точка зрения, что в образе Рига по земле странствовал Один.

Рота — бог болезней и смерти в саамской мифологии.

Русалки — в восточнославянской мифологии злые духи, в которых превращались души утопленниц и умерших детей, проклятых при жизни родителями.

Сатана — в христианской и иудейской традиции главный противник Бога. Олицетворение зла, глава бесов.

Саул (библ.) — первый царь Израиля и Иудеи. Поставлен правителем по прямой воле Бога, но впоследствии стал неугоден Творцу.

Свадильфари — мифический жеребец северогерманской мифологии. Отец Слейпнира — восьминогого коня Одина (мать Слейпнира — Локи, принявший образ кобылы).

Святовит — верховный бог у ряда западных славян. Бог войны.

Семела — царевна Фив, дочь Кадма, мать Диониса в древнегреческой мифологии.

Сет — древнеегипетский злой бог пустыни и иноплеменников. До того как его образ подвергся демонизации, покровитель царской власти.

Сигрун — одна из валькирий в северогерманской мифологии. Ослушавшись воли своего отца, могущественного конунга Хёгни, Сигрун вышла замуж за Хельги. После смерти мужа Сигрун приходила на его могилу, где встречалась с мертвым Хельги. В конце концов, Сигрун умерла от тоски по супругу. Согласно поверьям, после смерти влюбленные вновь родились на земле под именами Хельги Хаддингьяскати и Кары, дочери Хальвдана.

Сигэ — великаны-людоеды в мифологии нганасан.

Симург — в мифологии народов Евразии небесное божество. Мифическая птица.

Сисиний и Сисинодор — в апокрифических византийских сказаниях братья Мелитины, святые или ангелы, борцы с демоном Гилло. В славянском фольклоре Сисиний — главный борец с лихорадками.

Соловей Будимирович — былинный герой. В основе сюжета былины — сватовство Соловья Будимовича к племяннице князя Владимира Забаве Путятишне.

Соломон (библ.) — легендарный еврейский царь, славившийся мудростью.

Старкад — герой северогерманского эпоса, внук великана. От рождения имел шесть рук, однако Тор отрубил Старкаду четыре руки.

Суккуб — демон, вступающий в половые отношения с мужчинами, принимая образ женщины.

Сюлан — летающий змей-бог в чувашской мифологии. Дарует женщинам плодородие.

Сюоятар — в карельской мифологии лесная старуха; демон, схожий с русской Бабой-Ягой.

Таара (Тоора, Туури) — бог неба и грома в прибалтийско-финской мифологии.

Телепин — в хеттской мифологии бог плодородия, сын бога грозы.

Тенгри — верховный бог неба тюркских и монгольских народов. Слово «Тенгри» может обозначать и бога вообще.

Титаны — в древнегреческой мифологии боги первого поколения. Олицетворение стихийных сил природы.

Тор — бог грома, бури и плодородия в мифологии северных германцев.

Тура — верховный бог в чувашской мифологии, создатель всего мира, громовержец.

Тюр — в северогерманской мифологии древний бог, ас. Первоначально был богом неба и войны. Впоследствии многие качества Тюра перешли к Одину, но он сохранил функции, связанные с военным правовым обычаем.

Убир — в удмуртской мифологии злой дух, вампир, колдун. Душа умершего колдуна.

Убыр — в татаро-башкирской мифологии демон, заменяющий колдуну душу. Вселяется в людей, после чего они становятся людоедами.

Уку (Укко) — бог грома в прибалтийско-финской мифологии. Занимал доминирующие позиции в пантеоне.

Улль — бог (ас) в северогерманской мифологии. Сын богини Сив, пасынок Тора. Хороший стрелок из лука и лыжник.

Улу — в тюркской мифологии дракон-громовержец.

Умай — богиня плодородия у древних тюрок.

Утгарда-Локи — один из ётунов в северогерманской мифологии. Согласно «Младшей Эдде», конунг Утгарда. Согласно Саксону Грамматику, Торкилль встречает Утгарда-Локи скованным в пещере. Подобная участь напоминает участь аса Локи.

Фенрир — в северогерманской мифологии гигантский волк, рожденный великаншей Ангрободой от Локи. Асы держали его у себя, заковав в специально сделанную карликами цепь. Перед концом света Фенрир выберется из своих пут и проглотит Одина.

Фрейр — бог урожая, богатства и мира в мифологии северных германцев.

Фрейя — богиня любви, красоты и плодородия в северогерманской мифологии.

Хаддинг — герой в северогерманской мифологии. Учился магии у великанов, имел половую связь со своей воспитательницей-великаншей. Герою покровительствовал Один. Положил начало ежегодным жертвоприношениям богу изобилия Фрейру; посетил мир мертвых; покончил жизнь самоубийством, узнав о смерти своего друга.

Хала (ала) — летающий змей-дракон женского пола в мифологии балканских славян. Вредит урожаю, нападает на скот и людей.

Хёгни — герой северогерманского эпоса. Согласно «Пряди о Сёрли», правитель, которому служат 20 конунгов. Действующее лицо битвы Хьяднингов. После состязания с более молодым конунгом Хедином, в котором оба героя оказались равны, правители стали побратимами.

Хедин — герой северогерманского эпоса. Согласно «Пряди о Сёрли», правитель, которому служат 20 конунгов. Побратим Хёгни. После того как Хедин выпил медовуху из рук Фреи, у него помутился рассудок. Хедин похитил дочь Хёгни и убил его жену. По истечении действия чар Хедин осознал, что́ он сделал и попытался примириться с Хёгни, но тот отверг мир. Войска двух конунгов сошлись в битве. Под действием колдовства воины, павшие в этой битве, воскресали, — и это сражение, согласно языческим представлениям, должно было длиться до конца света. Эту битву скандинавы называли битвой Хьяднингов.

Хельги — воин-герой северогерманского эпоса. Был принесен в жертву Одину. После смерти навещал свою супругу — валькирию Сигрун.

Хильд — валькирия, способная воскрешать воинов. Согласно реконструкции Ф. Р. Шрёдера, богиня плодородия.

Хорс — бог солнца у восточных славян. Одно из божеств пантеона, созданного в ходе языческой реформы князя Владимира.

Черт — злой дух в мифологии славянских народов и народов, на которые славяне оказали влияние. В христианской традиции, черти — ангелы, восставшие против Бога и низверженные за это с небес.

Чудь (как мифологический персонаж) — мифический народ преданий русского и некоторых финно-угорских этносов. Обладали необычным внешним видом: были гигантами (или, наоборот, карликами), покрытыми шерстью, одноглазыми или слепыми. Обладали несметными богатствами. Исчезли, совершив массовое самоубийство.

Шайтан — Иблис, злой дух, сатана в исламской мифологии и в мифологиях, испытавших влияние исламской традиции. Кроме того, шайтаны — все неверные джинны. Олицетворение зла.

Эгиль — северогерманский эпический герой. Исландский воин и скальд (поэт).

Эйнхери — в северогерманской мифологии воины, погибшие в бою и взятые Одином в Вальхаллу.

Эрлик — божество древних тюрок. Олицетворение подземного мира.

Юмала — бог неба в мифологии прибалтийско-финских народов. После христианизации слово стало обозначать христианского Бога.

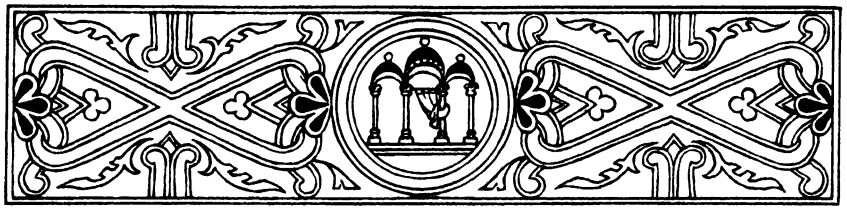
Юнак — воин-герой, богатырь южнославянского эпоса.

Юсуф — пророк Иосиф в исламской традиции. Младший сын пророка Йагкуба. Отец с особым трепетом относился к Юсуфу, что вызывало ревность старших братьев. Они бросили праведника в колодце, откуда его забрали работорговцы. Вместе с караваном купцов Юсуф попадает в Египет и становится там приближенным фараона.

Яда — согласно общетюркским верованиям, камни, способные влиять на погоду. Как правило, их находили во внутренностях животных.

Яо — император легендарного периода истории Китая.

Яфет (библ.) — один из сыновей Ноя. Считался предком северных народов.



Содержание

Введение 5

Часть 1. КОНСТРУИРУЯ КОНСТРУКТЫ. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРИРОДНЫХ ЯВЛЕНИЯХ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ 14

Глава 1. Исследования средневековых натуралистических воззрений (реконструкции, анализ и публикация источников) 14
Глава 2. Природные явления в памятниках средневековой культуры 28
Глава 3. Голос прошлого. Некоторые методологические аспекты 47
§ 1. Сакральная картина мира 47
§ 2. Реальность как коммуникация 60

Часть 2. ПРИРОДНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В ОНТОЛОГИЯХ НАРОДОВ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ 68

Глава 1. Этноконфессиональная ситуация в Восточной Европе IX–XIII вв.: конфликт традиционных верований и монотеистических культов 68
§ 1. Христианство на Руси и ислам в Булгарии, иудаизм в Хазарии: типологические параллели восприятия монотеизма народами Восточной Европы 70
§ 2. «Выбор веры» в ПВЛ 76

§ 3. Особенности формирования единой картины мира региона 94

Глава 2. Социализация природы: природные явления во власти сакральных сил 101
§ 1. Граница нормального: естественное и сверхъестественное (вместо введения к главе 1) 101
§ 2. Боги, ангелы, демоны и джинны как духи природных явлений 104
§ 3. Влияние людей на природные циклы 114
§ 4. Метеорологическая магия финно-угров глазами их соседей 123
§ 5. Восстания волхвов на Руси XI в. и метеорологическая магия: традиционные культы и их этническая интерпретация 138
§ 6. Природные катаклизмы и «охота на ведьм» 156

Глава 3. Классификация природных явлений 208
§ 1. Теория о казнях и милостях Божьих 208
§ 2. Знамения 217

Часть 3. ВИДЫ ПРИРОДНЫХ ЯВЛЕНИЙ В САКРАЛЬНОЙ КАРТИНЕ МИРА 229

Глава 1. Космологические явления 229
§ 1. Затмения луны и солнца в древнерусских летописях (историография) 230
§ 2. Борьба двух богов во время затмения. Реконструкция 237
§ 3. Затмения солнца и луны в общих представлениях народов Восточной Европы 243
§ 4. Метеориты и конструкт змея-бога в Восточной Европе 247
§ 5. Кометы и звездопады в древнерусской традиции 284

Глава 2. Оптические явления 291
§ 1. Огненные и световые столпы в древнерусской летописной и житийной литературе 291

§ 2. Дифракционные явления 313
§ 3. Люминесценция верхних слоев атмосферы: мифология полярного сияния в Поволжье X в. 328

Глава 3. Эколого-стихийные явления 337
§ 1. Грозы, дожди, бури 337
§ 2. «Роса небесная» в Сказании о строительстве Богородичной церкви Киево-Печерского монастыря 350
§ 3. Явления, вызывающие недород: засухи, морозы, наводнения 354
§ 4. Сейсмические явления 361

Глава 4. Природные явления и аномалии биологического характера 367
§ 1. Эпидемии 367
§ 2. Ребенок «со срамными удами на лице» (рождение уродцев) 394
§ 3. Нашествия саранчи в христианской средневековой традиции 399
§ 4. Собачий и волчий вой как благоприятное предзнаменование 401

Часть 4. КНИЖНЫЕ ТРАДИЦИИ ВОСПРИЯТИЯ ПРИРОДНЫХ ЯВЛЕНИЙ 410

Глава 1. Особенности восприятия природных явлений в раннем русском летописании и киево-печерская традиция 411

Глава 2. Особенности восприятия природных явлений в летописании XII–XIII вв. Региональные традиции 420
§ 1. Летописание в Выдубицком монастыре 420
§ 2. Галицко-Волынское летописание 424
§ 3. Летописание Новгорода Великого 428
§ 4. Летописание Северо-Восточной Руси 432

Глава 3. Механизмы отражения природных явлений в сакральной картине мира (вместо заключения к третьей части) 434

Заключение 443

Список сокращений 452

Список иллюстраций 454

Словарь мифологических персонажей 458

Даниил Викторович Пузанов

ПРИРОДНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В САКРАЛЬНОЙ КАРТИНЕ МИРА НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ. ДРЕВНЯЯ РУСЬ И ЕЕ СОСЕДИ: IX–XIII вв.

Рекомендовано к печати решением Ученого совета Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН

Директор издательства: *О. Л. Абышко*
Художественное оформление: *А. В. Самойлова*
Оригинал-макет: *Ю. В. Никитина*

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге: ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (812) 640-0871; e-mail: ukniga1@westcall.net
в Москве: ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (495) 915-4079; e-mail: ukniga1@westcall.net

Все книги «Издательства Олега Абышко»
вы найдете в интернет-магазине
www.inet-kniga.ru
(доставка по всей России),
а также в интернет-магазине
OZON.RU

Для заказа книг напрямую в издательстве пишите:
alexander.abyshko@gmail.com

Формат 60×88 1/16. 30 печ. л. Печать офсетная. Тираж 300 экз.
Заказ № 3334.

Книга вводит читателя в волшебный, религиозно-мифологический и мистический мир восточноевропейского Средневековья. На базе обширного круга источников реконструируется место и роль природных явлений в сакральной картине мира народов Восточной Европы IX–XIII вв. При этом Восточная Европа рассматривается как целостная часть мировой средневековой системы. Особое внимание уделено мировоззрению населения государственных образований Восточной Европы: Древней Руси, Ливонии, Волжской Булгарии и Хазарского каганата. Средневековое мировосприятие реконструируется с учетом общего исторического фона, в котором оно формируется и функционирует.

Привлечение данных фольклора, а также этнографии Нового и Новейшего времени позволяет проследить преемственность наиболее устойчивых элементов традиционной народной культуры.

издательство
олега абышко