

# ДВОЕВЕРИЕ:

## МИРАЖ или РЕАЛЬНОСТЬ ?

Соуслаждаюся бо закону Божию  
по внутреннему человеку. Внжду  
же ни закон во удех моих противу  
воюющ закону ума моего, и пленяющ  
мя законом греховным, сущим  
во удех моих. Окаянен аз человек,  
кто мя избавит от тела смерти сего?

Апостол Павел (Римл. 7, 22–24)

Использование слова «двоеверие» нередко вызывает возражения специалистов. Они основаны на том, что синкретическое мировоззрение человека древней Руси, в значительной мере сохранявшееся у патриархального крестьянства вплоть до Нового времени<sup>1</sup>, представляло собой органическое единство. Такое утверждение вполне справедливо.

Вместе с тем, слово «двоеверие» широко использовалось древнерусским духовенством, в него вкладывались представления о вполне конкретных явлениях духовной культуры. Попытка приблизиться к пониманию прошедшего, оперируя теми категориями, которые были в ходу в изучаемую эпоху, — один из возможных и вполне законных научных подходов.

Как это часто бывает в научных спорах, истинный предмет дискуссии не в том, что выносятся на поверхность. В конце концов, ни один термин не стоит спора в том случае, если спорящие одинаково понимают исследуемое явление и только называют его по-разному.

По существу противники употребления слова «двоеверие» возражают против принципиальной возможности выявить в позднейших народных верованиях сколько-нибудь значительный блок феноменов, восходящих к дохристианским культам.

Такая точка зрения не нова; о возможности подобного подхода вполне отчетливо говорил еще А. Н. Веселовский. «... Не всегда старые боги сохранились в полуязыческой памяти средневекового христианина, прикрываясь только именами новых святых, удерживая за собою свою власть и атрибуты... Повесть о подвижничестве



Деревянный крест и часовенка на улице. Дер. Борок Череповецкого у. Новгородской губ. 1913 г.  
(Фототека РЭМ. Коллекция 3070, фото Д. А. Золотарева).

христианских просветителей обращалась в фантазии европейских дикарей в героическую сагу, святые становились героями и полубогами. Таким образом должен был явиться целый мир фантастических образов, в котором христианство участвовало лишь материалами, именами, а содержание и самая постройка выходили языческие. Такого рода создание ничуть не предполагает, что на почве, где оно произошло, было предварительное сильное развитие мифологии. Ничего такого могло и не быть, т. е. мифологии, развившейся до олицетворения божеств, до признания за ними человеческих отношений, типов и т. п., достаточно было особого склада мысли, никогда не отвлекавшейся от конкретных форм жизни и всякую абстракцию низводившую до их уровня. . . . Позволю себе пожалеть, что с указанной мною точки зрения история средневекового двоеверия слишком мало изучена»<sup>2</sup>.

Здесь стоит отметить, что А. Н. Веселовский считал вполне возможным использовать слово «двоеверие» и, более

того, рассматривал это явление не как что-то специфически русское, а общеевропейское.

Веселовский не настаивал на своей идее, а лишь предлагал ее в качестве варианта; исследователь возражает против неоправданного, на его взгляд, преувеличения историко-культурного значения архаических элементов книжности и фольклора, выступая с позиций академического скепсиса.

Позиция сегодняшних борцов против «двоеверия», к сожалению, менее олимпийская. В ней мне видится главным образом наивная идеализация старины с элементами «народопоклонства». Идеализация русской старины как незамутненного православия представляется наивной потому, что она не выдерживает испытания самыми элементарными вопросами.

Вопрос первый. Если средневековый русский простолюдин был идеальным православным, то непонятно, почему духовенство так настойчиво боролось с пережитками язычества. Если этих пережитков не было, то древнерусские

пастыри (и в их числе прославленные святые) тяжко прегрешали против своего народа.

Вопрос второй. Если народное православие было безупречно, то тем ужаснее и непростительнее происшедшая с ним катастрофа. Сама эта катастрофа неопровержимо доказывает, что рухнувший жизненный уклад нес в себе семена собственной гибели. Конечно, многое можно списать на темные сторонние силы. Но ведь и то, что светлым силам не удалось им противостоять, доказывает, что они были недостаточно светлыми. Идеализация «народа-богоносца» оборачивается тяжкими и во многом несправедливыми обвинениями в адрес русской церкви, русского народа.

Возвращаясь к чисто научной стороне дела, можно предположительно допустить, что доводы А. Н. Веселовского вполне справедливы и что все то, что средневековое духовенство осуждало как язычество, на самом деле таковым не являлось и представляло собой, с филологической точки зрения, всего лишь порчу евангельских и иных христианских текстов.

Прямолинейное последовательное развитие этого допущения неизбежно заводит нас в тупик. Действительно, пойдя по этому пути, мы должны будем считать, что все попытки, например, В. В. Иванова и В. Н. Топорова реконструировать языческую мифологию лишены всякого смысла. То же касается и изучения реликтов язычества в работах Б. А. Успенского, реконструкций В. Я. Проппа. Да и работы Н. И. Толстого и возглавляемого им коллектива, которые предусматривают, в частности, изучение «славянских языковых и культурных древностей» с целью

«реконструкции древнеславянской (т. е. языческой – А. Ч.) духовной культуры и, в конечном счете, этногенеза и этнокультурной истории славян»<sup>3</sup>, оказываются во многом бесперспективными. Представляется, что рассуждая подобным образом, мы явно «перегибаем палку». И не только потому, что затрагивается авторитет известных ученых.

Начну с того, что ряд позднейших текстов фольклорного характера (заговоров) содержит формулы, находящие прямую аналогию в немногочисленных дошедших до нас восточнославянских дохристианских религиозных текстах. Я имею в виду языческие клятвы, содержащиеся в договорах руси с греками, датированных Х в. В них несколько раз повторена магическая формула, в которой упоминается поражение собственным оружием: «... да не ушитятся щиты своими и да посечени будут мечи своими, от стрел и от иного оружия своего» (договор 945 г.)<sup>4</sup>. Сходная магическая формула известна в позднейших воинских заговорах<sup>5</sup>.

«... Воротитесь, железца («стрельные железца» – железные наконечники стрел – А. Ч.) к тому, кто вами стреляет, а к рабу божию имярек не ходите. Подите ушима и боком...» (рукописный сборник XVIII в. сибирского происхождения, л. 49 об., 50). «Воротитесь вы, железца, остреем на старого государя, а к тому рабу божию имярек – ушима...» (Великоустюжский сборник первой половины XVII в., л. 17 об.). «Полети ты, костяная стрела, к старому хозяину, к колдуну и ведуну... Отколе пришло, там и поди» (текст начала XIX в., л. 5).

В заговорных текстах мотив поражения собственным оружием связывается исключительно с одним видом оружия – стрелой. Отметим, что в приведенном выше тексте договора Игоря с греками стрела, наряду с другим оружием, также упомянута. Особая роль стрелы прослеживается и в других воинских заговорах. Это или единственный упоминаемый вид оружия, или она идет первой в перечне (причем возможно, что в изначальном тексте фигурировала только стрела); отдельные заговоры снабжены специальным заголовком «заговор стрелной», «молитва от стрел», «от стрел к ратному делу».

Такое отношение к стреле представляется неслучайным. Оно объясняется рядом соображений, как житейских, так и мифологических. Ратник стремился обезопасить себя в первую очередь от случайного поражения стрелой, поскольку от удара колющим и рубящим оружием он мог защищаться, полагаясь на свою силу, ловкость, воинское искусство.

Но более важным аспектом представляется иной, мифологический. Обычное метательное оружие – стрела, несомненно, устойчиво ассоциировалась с молнией – оружием верховного божества языческого пантеона Перуна. Русские заговоры знают не только простые, но и огненные стрелы, стрелы молнийные, которыми стреляет «святой огненный муж» из грозовой тучи.

Этот мифологический мотив известен, конечно, не только славянам. Молния-стрела упоминается в найденной в Новгороде берестяной грамоте XIII в., написанной на карельском языке. Почитание громовой стрелы делает более понятным мистический ужас воинов

Древнерусские амулеты-змеевики.



Игоря, против которых византийцы применили знаменитый «греческий огонь»: «якоже молонья, рече, иже на небесех, грщи имуть у собе. . .»<sup>6</sup>.

При описании заключения мира между Русью и волжскими болгарами в Повести временных лет приведена еще одна религиозная формула: «Толи не будеть межю нами мира, елико камень начнет плавати, а хмель почнет тонуть...»<sup>7</sup>. Это неслучайное выражение. У западных славян в дохристианское время заключение мира сопровождалось обрядом, при котором камень топили в море<sup>8</sup>.

И вот в тексте позднейших заговоров мы находим ту же магическую формулу: «Как на море белу камени не плавати, так на меня раба божия имярек всякой стреле не бывати веки» (Великоустюжский сб., л. 42 об.).

Интересно, что в одном случае эта формула заключает весьма популярное воинское заклятье, в котором чародей стремится уничтожить вражескую стрелу, подвергая ее своеобразному магическому разложению на первоэлементы: «И обратися, стрела, цевьем в древо, в свою мать, а перье в птицу, а птица полети в небо, а железо поди во свою мать в землю, а клей во свою мать рыбу. А рыба поди во Окиян море под бел камень Латар. И как белому камени Латарю по морю не плавывати... также (в рукописи пропущено «мне») всяким оружием не бывати не сечину, ни резану, ни колоту, ни биту, ни стреляну» (Великоустюжский сб., л. 54 об., 55). Логическая последовательность, присущая этому тексту, наводит на мысль, что это, возможно, первоначальная, пространная форма широко распространенного заклятия. Мотив невозможности, отразившийся в формуле с плавающим камнем, довольно широко распространен в русских заговорах. В известном Олонецком сборнике первой половины XVII в. читаем: «Из-за сорочинских гор вылетает вран двоеглавой, одноглазой, однокрылой, одноногой... Как не вылетывати врану из-за сорочинских гор двоеглавому, одноглазому, однокрылому, одноногому, так не бывати руды (крови) у раба божия имярек во веки веков, аминь»<sup>9</sup>. В уже цитировавшемся Великоустюжском сборнике того же времени находим: «Как у кобылы рога не бывати, и на долоне шерсти не вырасти, от смоловатого пеня отрасли не отращивати, а всякой рыбе в воде соколом не летати, а соколу в воде рыбою не ходити. . .» (л. 74 об.). Мотив побегов от засохшего дерева относится

к числу повторяющихся: «Как вам (злым колдунам) около святого моря Окияна не изоставити гнилого колодия ядреново по старому пеню и ветвию зеленым не изнавешивати...» (там же, л. 122 об., 123). Этот мотив находит себе очень древние параллели – и жезл пророка Аарона в Библии и многое другое. Но есть и более конкретная аналогия – древнее заклятие, включающее слова о невозможности такого чуда. Это известные строки «Илиады» (I, 254–255):

*Скипетром сим я клянуся, который ни  
листьев, ни ветвей*

*Вновь не испустит, однажды оставив  
свой корень на холмах.*

(пер. Н. И. Гнедича)

В русских сказках приведенным выше приемам будет соответствовать нагромождение небылиц. Особенно показателен сюжет добывания огня, за который нужно расплачиваться, рассказывая только небылицы. Добывание огня – один из важнейших мифологических сюжетов; игра небылицами оказывается, таким образом, важнейшим чародейским средством, своеобразным «языком богов».

Сохранившийся на берестяной грамоте отрывок древнерусского любовного заговора XIV в. «... тако ся разгори срдце твое и тело твое и душа твоя до мене и до тела моего и до виду моего...» представляет собой текст, основанный на параллелизме, близкий второму мерзбургскому заклинанию и некоторым фрагментам Атхарваведы (мотив «кость к кости, кровь к крови, сустав к суставу и т. д.»). Этот параллелизм соответствует принципу гомеопатической магии, чародейское значение и демонический характер которой так изящно обыграл Гёте. Вспомним, как Мефистофель лечит больную ногу некой брюнетки:

*Я наступлю ногой вам на подъем.*

Брюнетка

*Игривость не в характере моем.*

Мефистофель

*Тут не роман, и вам смущаться нечем,*

*Но мы подобно подобным лечим,*

*Стопу – стопой, спинным хребтом –  
хребет.*

*Не надо ножкой двигать мне в ответ.*

(пер. Б. Л. Пастернака)

Как видим, конкретные тексты указывают на прямые связи, соединяющие позднейшие народные верования с дохристианской религией славян-язычников, а порой и с еще более ранними мотивами, восходящими к общеиндоевропейской древности.

К числу реликтов, отмеченных исключительной архаикой, относится один фрагмент, встречающийся в списках знаменитой «Голубиной книги».

*Зачадились цари с царицами от честной  
главы от Адамовой,*

*Зачадились князья с боярами от честных  
мощей от Адамовых,*

*Зачадились крестьяне православные от  
тех колен от Адамовых»<sup>10</sup>.*

Мотив происхождения разных сословий (каст) от различных частей тела первопредка обнаруживает ближайшую аналогию в древнейшей индийской традиции (Ригведа, Законы Ману). Его никак нельзя вывести ни из Ветхого Завета, ни из христианской книжности.

И все же один из вопросов скептиков остается не разъясненным: как же все-таки могло совмещаться несовместимое? Ведь христианская религия строго осуждает явления синкретизма. «Не можете пить чашу господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе господней и в трапезе бесовской» (Кор. I, 10, 21); «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?... Какая совместность храма божия с идолами?» (Кор. II, 6, 14–16). Нравственная оценка проявлений двоеверия с христианских позиций была однозначно и бескомпромиссна; она довольно ясно отражена в тексте Нового Завета, предпосланном этой статье в качестве эпиграфа.

Однако то, что несовместимо с точки зрения средневекового книжника или с отвлеченных позиций «чистого разума», в реальной жизни наших предков все же могло совмещаться.

В 1488 г. новгородский архиепископ Геннадий сообщает суздальскому епископу Нифонту: «Да с Ояти привели ко мне попа да дьяка, и они крестьянину дали крест телник древо плакун, да на кресте том вырезан сором женской да и мужской, и христианин де с тех мест сохнути, да немного болел да умерл»<sup>11</sup>. Несомненно, с церковной точки зрения трудно вообразить что-нибудь более несовместимое, чем крест и изображение половых органов. Однако поп да дьяк, а также их жертва – крестьянин, видимо, считали, что такое сочетание может придать амулету особую магическую силу. Да и новгородский архиепископ тоже верил в колдовское действие этого совмещения, только считал, что оно губительно для того, кто носит подобный крест.

Можно было бы сказать, что это единственный экзотический случай и, кроме того, достоверность данного сообщения не поддается проверке. Однако сочетание священных изображений с «мерзостными», весьма близкими по значению вышеописанным, широко известно среди русских средневековых древностей.

Это так называемые амулеты-змеевики, на одной стороне которых было изображение Богоматери, Христа или святых, а на другой – фантастический образ, модификация иконографии головы Горгоны Медузы. Подобные амулеты появились на Руси в XI в. и бытовали на протяжении всего периода средневековья, доживая до XIX–XX вв.<sup>12</sup>

Фантастическое изображение нередко сопровождается греческой надписью, представляющей собой колдовское заклинание. Вредоносный демон, изображавшийся на амулете, носит название «истер», т. е. женская матка. Первоначально демон, очевидно, персонифицировал женские недуги (слова «истерия», «истерика» того же корня). Амулет появляется на Руси как заимствование из Византии, причем было усвоено и значение демонического изображения. На это указывает существование амулетов-змеевиков с русской надписью «ДЪНА» (слово, имеющее то же значение, что и «истер»). В некоторых случаях слово «дъна» могло также обозначать понятия «болезнь», «бедствие», «конец», «смерть». В одной рукописи XV в. находим такую характеристику демона: «дна... аки молнию подобству подобящийся скорост имеет и во все входит и горе и долу и в жилы и в члены и в кости»<sup>13</sup>. Как видим, мотив громовой стрелы, древнего атрибута Перуна (несомненно, мужского мифологического персонажа), был настолько универсален, что мог увязываться и с символом женского начала.

Змеевики, появившиеся на Руси в XI в., нередко изготавливались для очень богатых людей, князей и бояр – об этом говорят золотые и серебрянные амулеты, а также заказные, с именами владельцев. Греческие надписи наглядно показывают, что эти порождения двоеверия, несущие мерзостные изображения, были принесены на Русь вместе с православием представителями греческого духовенства и их окружением. Многие амулеты-змеевики изготавливались и распространялись при церквях и монастырях, а некоторые веками хранились в их ризницах, не

вызывая никакого протеста со стороны духовенства. Один медный золоченый амулет-змеевик с изображением Богородицы был даже врезан в икону, находившуюся в иконостасе Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры (естественно, священным изображением наружу).

Церковное благолепие, конечно, в принципе не допускало, чтобы святая соприкасалась с чем-то ритуально нечистым. Однако в условиях средневековья на практике подобные «встречи» происходили достаточно часто, становились обычаем. Среди вопросов, рассматривавшихся на Стоглавом соборе 1551 г. был, например, такой: «Иная убо творится в простой чади в миру: дети рождаются в сорочках, и те сорочки приносят к попом и велят их класти на престол до шти (шести) недель. И о том ответ: Впредь таковые нечистоты и мерзости во святых церкви не носити»<sup>14</sup>. Действительно, для строгих ревнителей чистоты православия и его традиционной обрядности, с их повышенной брезгливостью по отношению ко всему, связанному с деторождением, трудно придумать большую гадость, чем пузырь, в котором вынашивается плод. И вот, оказывается, подобные предметы могли попадать не просто в храм, но даже в алтарь, на церковный престол.

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что, говоря о двоеверии, исследователи имеют в виду вполне конкретные, отнюдь не вымышленные явления. Эти явления были широко распространены; они весьма существенны для характеристики традиционной народной культуры, ее национальной специфики. Двоеверие не было чем-то относящимся исключительно к сфере духовной культуры. Оно материализовывалось в вещественной форме, воплощалось в обрядовых действиях, находилось в неразрывной связи с хозяйственными и бытовыми нуждами русского простонародья, смешивалось с грязью, потом и кровью повседневной жизни.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Из многочисленной научной литературы, посвященной синкретизму язычества и христианства на Руси отметим: Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории, 1974, № 1; Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточно-

славянском культе Николая Мирликийского. М., 1988.

- <sup>2</sup> Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине // Веселовский А. Н. Собр. соч. Т. 8. Вып. 1. Пг., 1921. С. 11, 12.
- <sup>3</sup> Толстой Н. И., Толстая С. М. Принципы составления этнолингвистического словаря славянских древностей // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словаря. Предварительные материалы. М., 1984. С. 8.
- <sup>4</sup> Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. I. 1962. С. 47, 48, 63, 73).
- <sup>5</sup> Здесь и далее я оперирую в основном материалами нашей совместной с А. А. Туриловым работы, которая в настоящее время находится в печати. Шифры используемых рукописей: отд. рукописей Российской Государственной библиотеки, Великоустюжское собр. (ф. 122), № 32 (первая половина XVII в.); Музейное собр. (ф. 178), № 8798. 9 (начало XIX в.); отд. рукописей Гос. Исторического музея, Музейское собр., № 2275 (первая половина XVIII в., Сибирь). О последней рукописи см.: Турилов А. А., Чернецов А. В. Ангел Пострелил и зверь Любимец (сибирский сборник заговоров первой трети XVIII в.) // Живая старина. 1994, № 1, С. 26–28.
- <sup>6</sup> ПСРЛ. Т. I. С. 45.
- <sup>7</sup> Там же. С. 84.
- <sup>8</sup> Сообщение средневекового датского хрониста Саксона Грамматика. См.: Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1988. Т. I. С. 47, сн. 177.
- <sup>9</sup> Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 503.
- <sup>10</sup> Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941. С. 286.
- <sup>11</sup> Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.–Л., 1955. С. 313.
- <sup>12</sup> Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.
- <sup>13</sup> Там же. С. 38.
- <sup>14</sup> Стоглав. Гл. 41, вопрос 2 (Российское законодательство X–XX вв. М., 1985. Т. 2. С. 303).