

Влх. Богумил

КРОВАВЫЕ
ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ
у славян:
Разоблачение мифа

2010

УДК 1/14
ББК 87.3
Б 28



Влх. Богумил

Кровавые жертвоприношения у славян: Разоблачение мифа.

«СЛВА БЗЕМ НАШЕМ ИМЕМО ИСТУ ВИРУ ИАКОВА НЕ ПОТРЕБУЕ ЧЛОВЕЧЕНСКА ЖЕРТВА» — «Слава Богам нашим! Имеем истинную веру, что не требует человеческих жертв» (ВК 7 А, 1).

Автор выражает крайнюю признательность своим друзьям, без помощи которых эта книга была бы неполной: влх. Велеславу, Светлояру (А. Сельницыну), М.А. Тихоновой, жр. Миролюбу и Надежде Рудаковым, Svjatoslavu (Jiří Mačuda, Зноймо, Чехия). Отдельно — земной поклон моим почти официальным оппонентам: Озару Ворону (Л. Прозорову) и Дрягославу Берестову, а также Раките (В. Бондаренко) — за совершенно самоотверженный труд по редактированию.

© влх. Богумил (Гасанов Б.А.).



Влх. Богумил

Этой книгой я хочу поблагодарить свою бабушку,
Наталью Георгиевну Горбунову
(Ленинград, 08.11.1928 — Обнинск, 22.01.2009),
научившую меня трудолюбию и усидчивости,
любви к печатному слову и к родной природе.

Я помню тебя, ба, твое доброе сердце, твои заботливые руки.
Я люблю тебя, и мне очень жаль, что тебя нет со мной больше...
Тебе посвящаю.

Об авторе.

Волхв Богумил, 1974 г.р. Уроженец г. Обнинска Калужской обл. В поисках личной Правы отверг для себя «мировые религии», как скопление обмана и предрассудков, предавшись изучению зороастризма и бурятского шаманизма (с 1991). Пришел в родноверие в 1993 г., проведя с группой единомышленников обряд поминовения предков — «Осенние Деды». Годом позже обрел своего духовного учителя в лице нижегородского волхва Р. (Рыбин А.Н.). Один из основателей Обнинской Родноверческой Общины «ТРИГЛАВ» (1993) и ССО СРВ (1997). С 2000 г. — в Содружестве Общин Славянской Родной Веры «Велесов Круг».

Автор книг:

- Мир Славянских Богов (совместно с *В. Казаковым*). Калуга, 1997.
Славления родных Богов. Обнинск, 2003.
«Велесова книга»: Боги и предки. Обнинск, 2004 (переиздание совместно с *влх. Велеславом*: М.: ИОИ, 2006).
Скоморошье слово. Современная родноверческая потеха. Обнинск, 2004.
Малый Велесов сонник. Обнинск, 2005 (переиздание совместно с *влх. Велеславом*: М.: ИОИ, 2005).
Тропа Трояна. Обнинск, 2005.
Основы современного колядования. Обнинск, 2005.
Фольклор «Приобнинского Края» (В записях 2000 — 2002 гг.). Обнинск, 2006.
Книга оберегов. Обнинск, 2006 (переиздание: М.: Велигор, 2009).
Побрехушки. Книга Первая (в 2 частях). Обнинск, 2006.
Побрехушки. Книга Вторая. Обнинск, 2007.
Книга волховских толкований. (совместно с *влх. Велеславом*). Обнинск, 2007.
Велесова ворожба. Обнинск, 2007 (переиздание: М.: Велигор, 2009).
Каменные святые Древних Богов. Обнинск, 2008.
Книга проклятий. Обнинск, 2008.
Навь посвящение. Обнинск, 2008.
Велеслав и все, все, все... Обнинск, 2009.
Волшба Нави. Темные искусства славян. М.: Велигор, 2009.
Потусторонний мир славян. М.: Велигор, 2009.

ПРЕДИСЛОВИЕ

«О жертвоприношениях в дохристианской Руси известно очень мало» (Липец, С. 220).

Именно эти слова я хотел бы сделать эпиграфом к своей работе. Чтобы всякий, с уверенностью в голосе заявляющий о существовании у славян кровавых жертвоприношений, непременно об эту фразу спотыкался и несколько бы свою уверенность терял. Мало известно, очень мало. Абсолютно недостаточно для глобальных выводов, которыми буквально захламлины научные работы, касающиеся данной темы.

То, что славяне, равно как и все народы мира вообще, приносили кровавые жертвы, в том числе и человеческие, стало уже общим местом в системе исторических дисциплин, неким неоспоримым фактом, мало-мальски известным едва ли не любому человеку со школьной скамьи, аргументом, которым недобросовестные церковники и ученые оперируют в споре о правильности религиозного выбора правителей Древней Руси. Другое дело, что мало кто, кроме специалистов, может назвать конкретные примеры этих жертвоприношений, веско и обоснованно доказать свое мнение по данной теме. Свое право на подобное мнение. Поэтому вполне уместен вопрос — а насколько оно, это мнение, и впрямь обосновано, таковы ли факты на самом деле, как их трактуют? Изучение всего комплекса сведений по данной проблеме, о чем можно сказать уже здесь, в предисловии, показало, что достоверных примеров практики кровавых жертвоприношений у славян НЕ СУЩЕСТВУЕТ. Все, что под видом таковых преподносится со страниц популярных статей и вполне серьезных научных изданий, что постоянно муссируется в спорах о духовных путях Руси–России, имеет совсем другие объяснения, нежели столь неразумно предлагаемые исследователями, другие причины, нежели религиозное благочестие наших предков.

Мне понятно недоумение и искреннее негодование тех, кто горой стоит за научный авторитет, за несокрушимость и неприкосновенность научных выводов. Но, по моему скромному разумению, всякий вывод надо проверять на прочность, а закоснелые взгляды нуждаются порой в радикальном пересмотре.

Увы, в ходе моего исследования пришлось этот авторитет поколебать и, что еще более зазорно, откровенно пенять многим нашим видным ученым, лично автором уважаемым за их огромный вклад в отечественную историю, этнографию и археологию. Вот только вклад не в этом вопросе. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. В конце концов, не ради определения компетенции их и компрометации науки в их лице, написана данная работа, но в радении за справедливый научный подход, без всяких двойных стандартов и идеологической зашорености.

Критике будут подвергнуты работы равно как самые современные, так и совершенно устаревшие. Возможно, и не следовало бы столь пристально разбирать исследования прошлых веков, но дело в том, что на волне интереса к нашей старине их переиздают снова и снова, зачастую без каких бы то ни было комментариев. И таким образом искренние заблуждения отцов фольклористики и этнографии снова вводятся в оборот, путая доверчивых читателей, смущенных освященным временем авторитетом. В беседе на данную тему или в популярной работе, зачастую можно наткнуться на фразу: «А вот у Сахарова (варианты: Забылина, Фаминцина, Афанасьева...) написано то–то и то–то». Вроде как, уж кому знать, если не ИМ?! А вы хоть знаете, в каком веке вот это самое, на которое ссылаются, было написано? В ПОЗАПРОШЛОМ! Выводы тех лет так же устарели, как и бытовавшие в ту пору, например, средства передвижения. Применительно к теме своего исследования, о таком же положении дел говорит и Л.М. Ивлева, разве что несколько более мягко – перечислив ряд известных ученых (за период от 1883 по 1957 гг.), высказавших некогда свои разномастные, но «авторитетные» мнения, исследовательница указывает, что их точки зрения были *«размножены» усилиями бытописателей и популяризаторов*. А далее, отметив несостоятельность этих гипотез (опять же, очень мягко, по-женски), сетует, что данные толкования нередко встречаются *«между прочим, и в работах современных авторов»*.¹ Хотя, добавлю от себя, и выглядят эти толкования, с точки зрения достигнутого современной наукой, полнейшим анахронизмом.

¹Ивлева Л. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб.: Российский институт истории искусств. 1994, С. 13, 20.

В принесении кровавых жертв обвиняют даже так называемые «цивилизованные» народы, так что это, как бы иным ни хотелось, не может служить обвинением славян в варварстве даже в том случае, если бы подобные обряды и впрямь имели место быть в нашей языческой старине. Логично ведь? Вполне. С этого места и начнем развенчание мифа.

Вероятно, полученные в ходе исследования славянских реалий результаты можно было бы во многом распространить и на другие племена и народы. Но для того, чтобы с веским основанием это делать, нужно в тонкостях владеть материалом, касающимся мифологии, обрядности, мировоззрения вообще данных народов, а это, согласитесь, задача едва ли по силам одному исследователю. Мы ограничимся преимущественно славянским материалом, поверьте, этого и так более чем достаточно. Его, для того, чтобы в своих суждениях не быть голословным, и дабы иметь основательную исследовательскую базу, автор собирал на протяжении пяти лет. Причем на каком-то этапе аккумуляцию сведений по жертвоприношениям у славянских племен пришлось прекратить, признавая, что работа эта грозит стать бесконечной, ибо появляются все новые и новые сведения, новые работы, гипотезы, и что собранная лавина примеров, хоть и придает работе медицински дотошный характер, одновременно грозит сделать ее абсолютно нечитаемой по причине перегрузки фактами. Впрочем, следует признать и то, что на все эти примеры ответить адекватным критическим разбором — жизни не хватит. Посему, полагая, что и того, что удалось собрать, вполне хватит для задуманного исследования, мы к нему и приступаем. Ведь, по сути, важно не количество примеров, а конечный результат исследования, проведенного над ними.

Результат, который не перевернет с ног на голову историческую концепцию вообще, но хотя бы заставит отчаянные головы от науки перестать возводить на наших далеких пращуров кровавый навет, вскроет причины того, почему их поступки принимали такие формы, что иные из потомков начали думать о своих предках невесть что...

И еще пара слов по теме. Исследование материала, связанного с жертвенными обычаями наших предков, привело к следующим выводам. Богам надлежало жертвовать либо наилучшим, добротным, гожим, либо тем, что только и есть, даже если оно и не

самое отборное. Ибо дорог не подарок, дорого внимание. Богатый мог пожертвовать золотую чашу, а бедный лишь кус черствого хлеба. И та и другая жертва, принесенная не только по возможности, но и от чистого сердца, была равно блага пред Богами нашими. Жертвы приносились обетные (по обещанию), благодарственные, умиловительные, искупительные, годовые (по торжественным датам общинного или семейного календарей), окказиональные (по случаю). Все это некогда представляло собой довольно сложный обрядовый комплекс, разработанный до мелочей (весьма, разумеется, разнящихся от области к области). Учитывалось время года, суток, стороны света, лунные фазы, различные способы приношения и различные требы полагались разным же Богам и Богиням. Это было самой настоящей жреческой наукой, пусть порой и в исполнении простого земледельца. Но в представлении современного обывателя древнее торжественное священнодействие оказалось сведено к банальному взмаху чуть ли не кремневого ножа, слабому крику жертвы, дымящимся внутренностями...

Увы, мы плохо помним свое прошлое, тем паче нам в этом усиленно помогают отдельные доброты. Давайте взглянем на них попристальной.

КОМУ ОБЯЗАНЫ?

Итак...

Вот уже около тысячи лет славянское язычество обвиняется в принесении кровавых жертв, и притом не только и не столько животных жертв, но, более того, жертв человеческих. Со времен знакомства «просвещенной» западной цивилизации с обычаями северных «варваров» вплоть до нашего времени, из книги в книгу, из работы в работу кочует один и тот же стандартный набор обвинений: славяне резали в жертву своим кровожадным Богам животных, птицу, захваченных пленников, стариков, девушек, детей... Об этом доступным языком излагается в любом учебнике истории. А что тут, собственно, удивительного? Там еще говорится, что славяне вылезают на арену истории из своих припятских болот как раз накануне крещения Руси!

Откуда же пошла эта традиция? Кому мы обязаны данным взглядом на религию и культуру наших предков? *Qui prodest?*

А первыми атаку начали церковники. Изначально все дело было в противостоянии исконного и пришлого (а не старого и нового миров или порядков, как иногда утверждают), коренной природной веры славян — и пришлой чужой религии ближневосточного происхождения. Этому противостоянию мы и обязаны появлению так называемых ранних источников по культуре славян, в которых содержатся первые обвинения наших пращуров в совершении ими кровавых жертвоприношений (заметим, что это было лишь одним из звеньев беспощадной и кровавой войны, объявленной новой религией старым обычаям). В источниках нудно, но настойчиво повторяется одно и то же: поганые язычники — убийцы людей, неистовые маниаки, по локти залитые кровью невинных агнцев. Христиане и христианствующие новообращенные с увлечением оскверняли языческие капища, хулили древние обычаи, которых придерживались еще вчера, отрекались от веры праотцов своих, валили изображения Богов и рубили под корень священные рощи, резали и жгли языческое духовенство, а вместе с ним и непокорный народ, не желавший креститься. И попутно поругивали язычников в творении «мерзких жертв идольских» — т.е. в том, что на своей земле они соблюдают

свои, тысячелетиями освященные обычаи. А как же совет «не лезть со своим уставом в чужой монастырь»? Или он обязателен не для всех?

Вот о чем хочется спросить: а можно ли доверять их обвинениям в адрес старой веры, если на самом деле это всего лишь идеологическая пустопорожняя пропаганда, рисующая образ страшного врага, и, одновременно, оправдание своих нечестивых действий? Если перевести на более понятный бытовой уровень, то обстоятельства дела будут выглядеть примерно следующим образом. Поймали «медвежатника» за «работой» или с награбленным, а тот давай уверять наш самый гуманный в мире суд, что и в дом он не лазил, и брать ничего не брал, а если и взял, то по правде, ибо хозяин дома, по его личному убеждению, человек нехороший и веры неправильной, а такого просто грех не обокрасть. Станет ли суд слушать навет вора на обворованного им домохозяина? По идее, не должен бы. Так с чего же так тщательно прислушиваются наши маститые ученые к этим жалким отголоскам из прошлого, продолжающим обвинять славянскую природную веру даже через века? С чего придают им такое чрезмерное значение? Говорят, что это единственные подлинные свидетельства, единовременные (или почти единовременные, созданные по горячим следам) описываемым событиям. Дескать, составителям этих источников не знать ли, как и что было?!

Полно вам! Какие ж это подлинные свидетельства?! Когда такое было, чтобы у поверженного противника победитель выискивал положительные черты? Проиграл и всё! Теперь молчи и терпи любую напраслину, унижения и беды. На проигравшего в идеологической битве можно свалить что угодно, любую чушь о нем сказать, тот в ответ уже ничем не отмолвится. Всё в полном соответствии с высказыванием немецкого министра пропаганды времен Третьего Рейха: «Чем чудовищнее ложь, тем легче в нее поверят».

Итак, представьте себе: век этак XVI-й, летний вечер, псковская глубинка, Купала. Молодежь обоего пола, поскидав одежду на берегу, купается в водах местной речушки. Без всякой задней мысли, без всякого ритуала, — просто купается, омывая холодной водой тела, разгоряченные после прыжков через священный костер. Ну, разумеется, исподтишка друг друга рассматривая, не без того: как—никак скоро иным уже и жениться

пора, так что сейчас у них есть отличная возможность глянуть на будущих избранниц/избранников на предмет физической привлекательности (да и полноценности, кстати, тоже). Но не только молодые парни и девки, прыгающие в реку в чем мать родила, глядят друг на друга. Из ракушечных кустов смотрит на них, на молодые их тела, озаренные лунным светом, еще одна пара глаз. Пожилой монах, затаив дыхание и привычно сутулясь, замер на сыром берегу, не в силах отвести взор от открывающегося искушения. Одной рукой монах теревит свою куцую бороденку, выдавая тем нешуточное волнение, другой рукой крепко сжимает... э-э-э... книжицу в кожаном переплете, в которой скоро появятся примерно следующие сумбурные и лживые слова, посредством которых скромный мних пытается справиться с одолевшим его вождением: *«Егда бо придет самый праздник рожество предотечево, тогда во святую ту ночь мало не весь град возматется, и в селех возбесятца в бубны, и в сопели, и гудением струнным, и всякими неподобными игры сотонинскими, плесканием и плесанием, женам же и девам и главам киванием, и устами их неприязнен клич, вся скверные бесовские песни, и хрептом их вихляние, и ногам их скакание и топтание; ту же есть мужем и отроком великое падение, ту же есть на женское и девичье шатание блудное им воззрение, такоже есть и женам мужатым осквернение и девам растления. Что же бысть во градех и селех в годину ту? Сотона красуется, кумирское празднование, радость и веселие сотонинское, в нем же есть ликование и величание дияволе и красование бесом его в людех... яко суцци древние идолослужителие бесовский праздник сей празднуют. Сице бо на всяко лето кумиром служебным обычаем сотона призывает, и тому яко жертва приносится всяка скверна и беззаконие, богомерзкое приношение, а не яко день рожества предотечи великого праднуют, но своим древним обычаем»* яко в поругание и в бесчестие рожеству предтечеву и в посмех и в коризну дни его, не вещущим истины, яко суцци идолослужителие бесовский праздник сеи празнують» (Послание игумена Памфила, 1505 г.).

Оценили, каким ядом пропитаны строки послания? А ведь это как раз источник по нашей древней вере... Христианские летописцы не занимались бытописанием народа, изложением его мировоззрения, фиксацией современной им обрядности. Если что—

то такое и попадало в летописи и поучения, то **случайно**, в контексте обвинения. Да, несомненно, для науки все эти свидетельства ценны, притом ценны с разных позиций. Но только не нужно забывать, что христианские свидетельства **изначально предвзяты!** Об этом случалось говорить польскому исследователю Й. Гансовскому, на которого мы еще будем ссылаться (Русанова, С. 68). О своем враге «праведники» и «отцы церкви» могли говорить либо плохо, либо совсем плохо, ну или никак, просто давая абстрактный образ его. Кровавая жертва — это беспрюирышный вариант. Козырная карта христианства², так сказать, разыгрываемая приверженцами этой религии со времен античности, когда в кровавых обрядах обвинялись все их противники.

Отдельная тема — этнографы и историки. Самые первые наши исследователи отечественной древности волей–неволей перехватили эстафету у церкви, будучи воспитаны в обществе, где мнение церковников считалось истиной в последней инстанции. А последовавшие за ними поколения ученых не сомневались уже в них, своих предшественниках. Все они в **поздних** народных обычаях (по сути дела, имеются записи лишь XIX в.) успешно разыскивали рудименты языческих представлений наших предков, находя в том числе и якобы свидетельства/пережитки кровавых жертвоприношений.

А что там особо разыскивать?! Народная культура — целиком языческая, лишь с весьма легким налетом христианства. Перефразируя известную половицу, «поскреби крестьянина — найдешь язычника». Метод экстраполяции, заключающийся в переносе полученной информации на века назад, используемый исследователями без должной коррекции, кажется мне весьма сомнительным, причем не только в области нашей темы. Еще более неправомочны действия исследователей, придающих малодоказательным научным гипотезам статус непоколебимой истины. Достигается это просто: в первой работе выдвигается

² Напомним, что раннее христианство, когда оно еще было не в фаворе, тоже подвергалось подобного рода обвинениям. Причем писали о кровавых ритуальных убийствах христиан вполне уважаемые римские граждане. Однако же ныне никто не обращается к их свидетельствам, списывая подобные сообщения на слухи, распространяемые черню в то время. Это наглядный пример того, как меняется отношение к сведениям в зависимости от господствующей в обществе религиозной идеологии.

гипотеза с надлежащими оговорками — «**можно предположить, что...**»; через пару лет в другой работе делается ссылка на предыдущую со словами «как мне уже **приходилось говорить** там-то»; еще через пару лет, уже в третьей работе, смело пишут: «как уже **было мной доказано...**». Заклание петухов на свадьбах и похороны чучел Ярилы или Мары–Масленицы (тогда уж добавьте сюда еще осенние «похороны мух» и шутейные отпевания ряженого–«покойника») вовсе не следует обязательно считать пережитками прежних жертвоприношений, как это делают этнографы и иже с ними. К этому не подталкивает внутренняя логика исследуемых обрядов, но к этому ведет предвзятость, зашоренность исследователя, заикленного на конкретной установке. В науке это называется подгонкой фактов под гипотезу. Вместо того, чтобы попытаться понять суть обряда, его символическую и прагматическую составляющие, делается огульный вывод, очень популярный и удобный в научной среде. Железобетонный довод, с которым не осмелится спорить никто из коллег по цеху. И неважно, что вывод противоречит сути обряда. Главное для исследователя — вовремя сказать волшебное слово абракада... э-э-э, простите... «кровавое жертвоприношение».

Последний аргумент наших обвинителей — археологический. Археология стала научной дисциплиной довольно поздно. Наследуя стереотипам своих предшественников в науке, она оказалась целиком и полностью несамостоятельна в вопросе о кровавых жертвах. Много чего было вскрыто в ходе раскопок на древних славянских святилищах, в том числе россыпи костных остатков и обрядовых захоронений. Все это, как утверждают, является материальным подтверждением высказанных христианскими вероучителями обвинений. Да уж, от костей не откажешься! Факт, что и говорить, налицо. Вот только логично ли каждую найденную на капище косточку называть «явным свидетельством жертвоприношения»? Объяснения могут быть различными, хотя скорее всего это... действительно остатки жертвоприношения. И об этом мы поговорим в свою пору.

Во многих народных играх, в песнях и сказках, в результатах раскопок, в летописных источниках и свидетельствах путешественников ученые мужи кропотливо выискивают следы языческих кровавых жертвоприношений, в том числе — непременно жертвоприношений человеческих. В массе своей

приводимые ими сведения оказывают на читателя должное впечатление, удручающее безысходностью и мрачностью якобы царивших некогда нравов. Используемое ими постоянное обращение к одному и тому же набору словесных формул, напоминающее шаманское заклинание, оказывает поистине гипнотизирующее действие. Если много раз повторять что-либо, то рано или поздно этому поверят и безо всяких объяснений. Просто примут как непреложную правду, как данность. Убедятся количеством повторов или просто устанут пытаться думать самостоятельно. В нашем случае это выглядит так: «*В Новгородской губернии под водяное колесо бросали мыло, шило, голову петуха. Мельники жертвовали водяному муку, хлеб, водку, лошадиные черепа...*» (Власова, С. 101), «*Водяному... приносили в жертву бараньи головы, петуха, дохлых животных, даже живых лошадей*» (Померанцева, С. 58), «*Курицу жертвуют водяному: при постройке мельницы (бел.) или ежегодно (луж.)*» (СД 3, С. 67). Вот так, назойливо, из текста в текст идет вдалбливание этого представления, и никаких размышлений о том, почему же это голову петуха (лошадиный череп, бараньи головы и дохлых животных) можно считать жертвой водяному. Да, ему кидают еду и питье — муку, хлеб, водку, какие-то предметы, представляющие собой ценность (мыло, шило). Но как в их число попадают вещи бросовые, мусор? Он, этот водяной, что, такой неразборчивый, что его можно задабривать всякими отбросами? Он, может, на свалке обитает? Сначала надо разобраться в подоплеке (мифологической, символической, практической, да какой угодно) совершаемого действия (это и называется научным исследованием), а уже после развешивать ярлыки. А так, если послушать и, не думая, поверить, то выходит, что буквально всё в жизни славян тех веков было проникнуто идеей заклятия живых существ в угоду кровожадным и немилостивым Богам. На деле же каждый из примеров, рассмотренный по отдельности, имеет (или может иметь) совсем другое объяснение, и после нашего исследования это негативное впечатление, надеюсь, изменится коренным образом.

Впрочем, не будем грести всех ученых под одну гребенку: иные из них, наоборот, аргументировано останавливали своих излишне ретивых коллег, видевших «пережитки жертвенных

обычаев» едва ли не во всем³; другие, не отрицая существования кровавых жертвоприношений в принципе, указывали на наиболее нелогичные примеры и отвергали предвзятый подход⁴. Но это единицы. В целом же в ученой среде хоть и имеются разногласия относительно того, какие примеры считать актом жертвоприношения, а какие — нет, однако сама идея почти ни у кого сомнения не вызывает, и вопрос о бытовании у древних славян кровавых жертвоприношений в отечественной исторической науке не стоит, так как он решен давно, окончательно и однозначно: они были. Этот постулат, по сути, никем не оспаривается, — да и, согласитесь, трудно противостоять единодушному мнению нескольких поколений ученых. Тем не менее бывает так, что и один в поле воин, посему заметим: при непредвзятом взгляде на приводимые в качестве доказательства этого постулата факты можно увидеть, что толкование их отнюдь не однозначно, следовательно, бороться имеет смысл. Более того: вся метода доказательств, как оказалось, не является стройной системой, а построена на ссылках на предыдущие предположения и общее мнение. «Если допустить, что было то–то и то–то, то отсюда можно предположить, что с этим связано вот то–то и то–то». Это выглядит следующим образом:

— у хронистов–церковников описываются кровавые жертвы славян, и это принимается на веру;

— в ходе раскопок обнаруживаются кости людей и/или животных, и это, игнорируя любые другие возможные объяснения, толкуется как жертвоприношения, потому что об этом написано у хронистов и церковников;

— отдельные фрагменты фольклорных текстов и примеры из этнографии истолковываются как пережитки кровавых жертвоприношений на основании того, что они были явлением обыденным (подтверждено хронистами и раскопками) и в силу этого должны были оставить след в культуре.

Церковники, этнографы, археологи — вот те, кто, вольно или невольно, участвовал в возведении на славянское язычество кровавого навета. На поверку же всё говоримое ими оказалось не

³ В.Я. Пропп, к примеру, отвергал подобные взгляды А.Н. Веселовского, Н.Ф. Чичерова, Ф.И. Буслаева, И.М. Снегирева и других (Пропп РАП, С. 31, 34, 56).

⁴ Ловмянский Г., Шиманьский В., Рожнецкий С.

более чем мифом. Как мы увидим в дальнейшем, достаточно выдернуть один из кирпичиков их системы доказательств, и все здание может рухнуть. Не будет предпосылок для необоснованных выводов. Здесь я позволю себе небольшое отступление, чтобы привести любопытную параллель. М. Байджент и Р. Ли в своем исследовании, посвященном сговору церковников, возникшему вокруг кумранских свитков, приводят слова Р. Эйзенмана относительно того, как этот сговор генерирует и обосновывает свои мистификации: *«Вместо четких исторических взглядов... разного рода предположения и реконструкция выдавались за реальные факты, а результаты, поддерживающие мнения друг друга, в свою очередь, становились новыми гипотезами, которые ввели в заблуждение целое поколение студентов, не желавших (или просто неспособных) взять под сомнение труды своих наставников»*⁵. Случай с этими свитками, где действует весьма небольшая группа «ученых–богословов», — типичный пример мошенничества, или «консенсуса», как более мягко говорит Эйзенман. В нашем случае о сговоре говорить не приходится: дело скорее в преимущественности, о которой идет речь в последних словах цитаты. Катиться по накатанной куда проще, нежели оспаривать мнение авторитетов от науки, вместо признательности от читающей публики получая в свой адрес злобное шипение коллег по цеху, включающее в себя сомнение в научной компетентности критика, вплоть до состояния его умственного здоровья. Наши вчерашние студенты, зазубрив прописные истины наставников, с монотонностью технических приспособлений повторяют их снова и снова, препарируя под партийно выдержанным углом зрения объекты своего исследования...

Для христианских авторов кровавые жертвы славян — ужасная мерзость, сатанинское кощунство. Этим они потрясают как флагом, призывая современного им читателя на борьбу с богоотвратной ересью, этим они даже и сейчас оправдывают разрушение древней духовной культуры славянского рода. Для нынешнего поколения ученых кровавые жертвы — лишь один из моментов обрядовой практики наших предков. Да, говорят они, это было делом

⁵ Байджент М., Ли Р. Свитки Мертвого моря. М.: Эксмо, 2006, С. 19–20.

совершенно обыденным, ибо времена стояли грубые, темные⁶. Собственно, *«В обычае человеческих жертвоприношений у славян нельзя видеть какой-то особой жестокости. Эти жертвы были обусловлены мировоззрением того времени и применялись для пользы и спасения общества»* (Русанова, С. 66). Так-то вот. Этнографы и вовсе всё списывают на крестьянскую простоту бытия: надо резать — режут. Ничего в том особенного нет, скот и птицу в селе пускают под нож едва ли не ежедневно и по любому поводу. А чем человек, мол, лучше? Ничем. Жизнь человеческая тогда ценилась не в пример дешевле, а вот жертва человеческая, дескать, наоборот, была более ценна⁷. Забавное противоречие, не правда ли?

Всё это так, всё у них получается складно и гладко, да только к реальности это не имеет никакого отношения. Славяне не

⁶ Самое, наверное, популярное издание, отрывной календарь «Русские обряды и праздники» (за 2006 год), под 24 сентября (к заметке «Жертвоприношение коня») пишет довольно развязанным тоном: *«Согласитесь, что такие обряды заставляют кровь похолодеть в жилах — у нормального человека»*. Далее приводится объяснение тому, почему в старину такое действо было обычно и оправданно. Объяснение, которое ничего почему-то не объясняет: *«Но древнерусский язычник считал, что его имущество дано ему богами. К тому же дары богам считались признаком уважения к старшим, а не корыстью. А боги ведь были старше людей»*. Логика есть? Логика нет. Если имущество дано язычнику Богами, раз Боги так сочли необходимым, то зачем он, этот язычник, его, это имущество, Богам *возвращает*? Кстати говоря, в понятие имущества входят и такие категории, как дом, земля, кузница, например. Почему же не слышно о случаях приношения этого имущества Богам?

⁷ В этом случае, помимо множества ссылок на человеческие жертвоприношения у других народов, обязательна ссылка на древних индусов: *«В Индии человеческая жертва считалась самой сильной»* (Русанова, С. 65). Что ж, в попытках разобраться с понятием «жертвоприношения» мы немного коснемся и столь любимых учеными «других народов». А пока, отвод любителям ссылаться на пресловутых «древних индусов», словами их великой поэмы: *«Убийство людей для принесения их в жертву никогда не было предусмотрено. Так как же ты хочешь совершить жертвоприношение людьми богу Шанкаре? Ведь кто другой, принадлежа к одинаковой со всеми другими людьми касте, подобно тебе, тупоумному, о Джарасандха, будет, таким образом, считать их за животных?»* (Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва, гл. 20. 6-24; М., 2007).

приносили своим Богам кровавые жертвы, не убивали животных и людей из каких-то кровожадных устремлений. Сразу оговоримся. Отсутствие кровавых жертвоприношений отнюдь не говорит о наших предках, как о беззаботных вегетарианцах, с уважением относившихся к любой форме жизни. Нет. Такой взгляд (а он существует!) — тоже крайность. Забой скота и птицы на мясо действительно был совершенно обыденным явлением. Преступников казнили по заслугам, врага в бою убивали без жалости. Жестокие времена — жестокие нравы, как говорится⁸. И никто не смотрел на происходящее как на жестокость, пусть даже и вызванную необходимостью, — просто это было обыденностью, нормой. Однако норма нормой, но убийств в религиозных целях — того самого «жертвенного заклания» — наши предки не вершили, ибо сие было, согласно их мировоззрению, полной нелепицей, и более того, ничем не подтверждается.

В целом же нужно иметь в виду, что позиция, сурово осуждающая языческие кровавые жертвоприношения — при том, что разрешена охота, при том, что на дачах и в деревнях держат кур, гусей, свиней и коз — всех на забой, при том, что едят мясопродукты едва ли не в каждой квартире, т.е. вовсю пользуются тем, что ученые называют «пережитками кровавых жертвоприношений», — такая позиция есть — ХАНЖЕСТВО! Иного верующего интеллигента непременно вывернуло бы наизнанку, если бы он увидел, как эти нечестивые язычники (его, кстати говоря, предки) забивают быка (а после этого он разразился бы гневной и пространной тирадой о недопустимости подобного обращения с животным, о диких нравах, о пагубности такой веры, что требует кровавых жертв), однако он совершенно спокойно поглощает котлету по-киевски или бефстроганов, да еще и считает это признаком аристократичности. А отбивная разве ж на дереве выросла? В угоду брюху (в том числе и нашего интеллигента) забивают скотины гораздо больше, чем пращуров якобы забивали для своих Богов. Не будьте ж ханжами, в конце концов!

Мы будем говорить про кровь, про выпотрошенные туши, проломленные черепа, дымящиеся внутренности и прочие

⁸ На Гуцульщине для изготовления волынки (*дудки*) **сдирали шкуру с живого козла** — для того, чтобы инструмент играл столь же громко, как кричало умирающее животное (Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3. // МУРЕ, 1902, т. 5, С. 74.

малоприятные вещи. Увы, такова специфика рассматриваемой нами темы. Если кого мутит, тот может не читать книгу, а сразу глянуть заключение, но факты именно таковы — читать придется под ухарское врубание топора в мясо, и сквозь розовые очки на это посмотреть не удастся. Мы иной раз тоже будем кивать на то, что те времена были жестоконравны, суровы (ибо это такое общее место в исторических исследованиях), но на деле—то наше время едва ли можно назвать более гуманным. Едва ли... Скорее наоборот...

И напоследок — о самой книге. Собранный материал был рассортирован по группам, название которых и дало названия соответствующим главам. В тех случаях, когда речь в тексте пойдет о вещах уже рассмотренных и доказанных, мы не будем повторяться, ограничившись отсылкой читателя к нужному месту книги.

Приступая к работе, автор задумывал ее как разоблачительный труд, посвященный разбору наветов на славянскую (и только славянскую) языческую веру касательно принесения нашими предками кровавых жертв, труд, где удастся наконец восстановить пресловутый *status quo*. Разрабатывая тему на примере славянской культуры, хотелось показать абсурдность современного научного подхода в ряде вопросов этнографии вообще. То, что без сомнения классифицируется как жертвоприношение, на поверку оказывается хоть и обрядом, но не жертвенным, хоть и кровавым действием, но не в честь Богов. Получилось ли задуманное, судить вам, моим читателям.

ОПРЕДЕЛЯЕМСЯ В ТЕРМИНАХ.
«ЖЕРТВА» И «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ»

Вначале же давайте определимся с понятиями, которыми мы в дальнейшем собираемся оперировать. Каково точное значение рабочих терминов нашего исследования?

При словах «жертва», «жертвоприношение» у большинства людей срабатывает навязанный извне, растиражированный в книгах и фильмах стереотип: полубезумный жрец (оборванный, в ленточках, с рогами на головном уборе — главное, чтобы выглядел почуднее) кромсает грубой ковкой ножом (можно обсидиановым) белеющее в отсветах жертвенного костра тело девушки или младенца (обязательно добавляется определение — «невинной девушки/младенца», можно — «христианского младенца»). Как и слово «свастика», разве что в меньшей степени, понятие «жертва»/«жертвоприношение» изрядно (если не сказать, нарочито) искажено в нашем сознании. Мало кто помнит о «благодарственной жертве», и даже о «героической жертве», но всякий вспоминает «безвинные жертвы» чего-то там (фашизма, сталинизма, режима...), «жертвы обстоятельств», ну или «жертву ограбления», наконец. Т.е. жертва, в современном восприятии — это объект воздействия какого-то негатива, страдающий/пострадавший объект (даже в случае «героической жертвы» это так!). Понятия просто подменены: изначальная благодать⁹ жертвы подменена ужасами канибализма, «жертва» — это пострадавший, потерпевший, «пожертвовать» — пострадать, лишиться.

Когда случается столкнуться с современными язычниками, не важно, будь то язычники нынешней России (те, кого именуют «неоязычниками») или же народы, исповедующие традиционное мировоззрение где-нибудь в странах Юго-Восточной Азии, обыватель, леденев в душе от священного ужаса, спрашивает сам себя, заранее страшась ответа: «Да они и жертвы небось

⁹ Чтобы не быть обвиненным в подмене и передергивании фактов, напомним вышеприведенную цитату, принадлежащую перу известных ученых: «*Эти жертвы... применялись для пользы и спасения общества*» (Русанова, С. 66). То есть — во благо.

приносят?» Приносят, а как же! Но вот только (и тут обывателя ждет жуткое разочарование) не христианских младенцев¹⁰, а от трудов своих и от стола своего. То, что могут сделать и вырастить сами и то, что сами употребляют в пищу.

Название священнослужителя — «жрец» — понятно само по себе: это тот, «кто совершает жертвоприношение». Жреца следует отличать от того, «кто приносит жертвы» — т.е. жертводателя вообще, в роли которого может выступать любое частное лицо, равно как и сам жрец. Что означает «жертвоприношение», ясно из самой словоформы: «принесение жертв», некий религиозный обряд. Но что есть «жертва»? Ведь жертвы бывают различные (еда, питье, всевозможные вещи, деньги, наконец), приносятся они тоже по-разному (сожжением, пусканием по воде, закапыванием и т.д.), — и на этих основаниях к единому знаменателю их свести невозможно. Следовательно, должно быть что-то другое, что их объединяет. Что именно? Это может показаться смешным, но ответ лежит на поверхности. Жертвы **приносят** («жертвоприношение») — так вот именно сам факт совершения сего действия по отношению к жертвам их и объединяет под общим классифицирующим понятием. Есть и еще один объединяющий момент, объективно связанный с первым — жертвы приносят **кому-то** (Богам, предкам) или **чему-то** (стихиям, например). Чтобы понять исходное значение данного слова, необходимо обратиться к его внутреннему смыслу, перевести его на современный русский язык. Откуда оно, в конце концов, происходит?

Жертва.

В многочисленных разговорах, ведшихся автором на данную тему в процессе написания данной книги, оппоненты из раза в раз приводили один единственный «аргумент» — явное звуковое сходство слов «жертвовать» и «жрать», «жертва» и «жратва». Увы, подобные отождествления в ходу не только в ура-патриотических кругах и околонаучных очерках по народной культуре, но даже и

¹⁰ Да простят меня Боги, но замечу: откуда, ну откуда древние славяне (да и любые другие языческие народы как древности, так и современности) для удовлетворения своих религиозных потребностей могли достать такое количество христианских младенцев? В некрещеной еще Руси? В любое время года?

во вполне серьезных научных работах. Вот как это, например, преподносится в сборнике «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (Исторические корни)»: «*Дар (жертва) в виде пищи выступает в календарных обрядах народов Европы как специфически ритуализированное вещество, причем в ходе выполнения обряда и ритуала в ряде случаев пищевая жертва (дар) съедалась участниками церемоний. «Из общего числа жертв девять десятых или даже более заключается в приношении яств и священных пиршеств», — писал Э. Тэйлор. Подобный характер жертв и даров закономерен: «жертвовать» и «съесть» идентично, «действие еды... называется жертвоприношение»; жру — «приношу жертву божеству» (аналогично в ряде южно- и западнославянских языков). Отсюда также «жрец» — тот, кто «жрет», приносит жертвы» (КОО 1983, 175). Невероятно, но факт! Ученые мужи, пренебрегая тем, что жертвы не едят, а уничтожают посредством стихий, что жертвы бывают несъедобны¹¹, на полном серьезе говорят: «жертвовать» и «съесть» идентично».*

Начнем с того, что родство понятий «жертва» и «жратва» — отнюдь не бесспорный факт. Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. приводит связанные с ними глаголы, явно отличающиеся друг от друга: «*Жерети, жьроу, —еть. Приносит в жертву*», «*Жьрти, —оу, —еть. Приносит жертву, совершать жертвоприношение*» и «*Жьрати, —оу, —еть. Есть с жадностью, неумеренно*». Как видим, в форме инфинитива это абсолютно разные слова, хотя и имеющие одинаковые формы при спряжении.

Помочь в определении изначального смысла древних слов может только этимология — наука, устанавливающая происхождение слов путем рассмотрения их связей с как можно более обширным кругом близких слов родственной группы языков. Искомое значение неясного отечественного слова вполне может сохраниться как основное в подобных словах других народов,

¹¹ Еда, безусловно, составляет предмет наших ежедневных забот, являясь, таким образом, символом жизни (ср. пословицы: «Хлеб — всему голова», «Щи да каша — сила наша»), квинтэссенцией самого дорогого, что имеет человек. Но аргумент насчет того, что Богам жертвуют чаще всего съестное, никак не может быть принят, так как помимо него в жертву приносят огромное количество предметов хозяйственно-бытового применения.

принадлежащих к той же языковой группе. Этимологический словарь Фасмера приводит совершенно иную, чем для «жертва», этимологию слова «жрать», что бесспорно указывает на разное их происхождение: **«Жрать»**. *жру, нажраться*, укр. *жертви, жрати, жру*, блр. *жерць, жру*, др.-русск. *жьрати, жьру*, ст.-слав. (по)жрети "проглотить", *жьру* (Супр.), сербохорв. *ждѣрати, ждерем*, словен. *žreti, žrèt*, др.-чеш. *žřieti, žru*, чеш. *žrati, žeru*, слов. *žrat', žeret*, польск. *zrec, zre*, в.-луж. *zrac, zeru*, "жрать", *zrjec "пьянствовать, пить"*, н.-луж. *zras, zeru "жрать"*, *zres, zru "нуть (горькую)"*. Родственно лит. *gerti, geriu "нуть"*, лтш. *dzert, dzeru, "нуть"*, др.-инд. *girati, grnati "поглощаем"*, *garas "нутье"*, авест. *gar-* "проглатывающий, поглощающий" (в сложениях), арм. *keri "я ел"*, греч. "корм", "прожорливый", "ем, пожирая, съедаю", лат. *voro, vorare "поглощаю"*; см. Уленбек, *Aind. Wb.* 80; Траутман, *BSW* 89; Мейе-Вайан 37; М.-Э. I, 547; Буга, *РФВ* 75, 156; Вальде 858; Хюбшман 459 и сл.; Френкель, *ZfslPh* 20, 319; *BSpr.* 110 и сл. **Следует отделять от жру "творю жертву"**; см. Мейе, *MSL* 14, 379 и сл. Ср. *жрец*». Видать, и Фасмеру приходилось сталкиваться с подобными несуразными мнениями, раз он счел необходимым сделать подобную приписку в конце статьи.

Так что эти слова не идентичны, как нас ни заверяют в обратном. Уже одно то, что первое относится к сфере духовного, сакрального, а второе является простонародным, огрубленным, едва ли не жаргонным словом, должно было бы заставить исследователей задуматься о несомненной разнице их.

Впрочем, есть некая крохотная вероятность, что связь между ними могла быть, но уж очень косвенная и отдаленная. Привожу ее как гипотезу лишь ради освещения и такой возможности. Жертва **уничтожается** стихией, в которую ее размещают, неважно огонь ли это («Огонь, на что нападет, то и жрет», «Огонь сплошь пожирает», Даль), вода («Бездонная пучина пожрала», Даль) или земля («Расступилась тогда матушка сыра земля, // Пожрала она кровь да всю змеиную»¹²). Скорость, с которой происходит исчезновение даров, и могла повлиять на появление у термина «жертва» — точнее, у образованной из него усеченной формы, — дополнительного и очень локального смысла «*нечто быстро*

¹² Былина «Добрыня и Змей». Былины. (Б-ка русского фольклора; Т. 1). М.: Сов. Россия, 1988. С. 53.

истребляемое». Изначально говорилось «огонь/вода/земля пожрал(а)» — т.е. принесенные дары были забраны быстро и бесследно/безвозвратно. В итоге же появились слова, применяемые уже в сфере человеческого быта: *жрать* — «быстро и грубо есть, без соблюдения застольного церемониала»; *жратва* — вульгарное, огрубленное «еда», термин, который, к примеру, нельзя применить к блюдам праздничного стола. Что характерно, на принадлежность этих слов к арготизмам указывает их бытование в том числе в весьма специфических кругах, от явно маргинальных (заключенные, уголовные формирования, подростковые группы) до сугубо мужских коллективов (армия, рабочая бригада, «посиделки» по поводу и без). Деревенские женщины, свободно применяющие в разговорной речи отдельные матерные слова, тем не менее, не скажут о том, к кому относятся положительно, «он *пожрал*», «*иди, жри*». В их обиходе это либо явная грубость, обращенная к лицу, вызывающему неприязнь, либо безэмоциональное обращение к домашней живности, причем чаще всего к собаке и свинье (у чехов аналогично: *žrat, žeru* – 1) «есть» (о животном), 2) *груб.* «*жрать*» (ЧРС, С. 817)). Однако данной гипотезе мешает такое значение слова «жрать», как «*Сильно кусать (о насекомых)*», «*Совсем овода зажрала*», чеш. *žrat* – 5) *прост.* «*кусать*» (ЧРС, С. 817). Так что поверим Фасмеру и собственной логике: не стоит смешивать. Мы еще будем возвращаться к заблуждению о связи еды и жертвы. Придется, ибо подобные идеи пробиваются на поверхность здравого разума с упорством сорняков, ломающих асфальт.

Менее известна другая точка зрения, связывающая понятие «жертва» с глаголами «греть/гореть». Согласно толкованию И. Срезневского, «жертва» и «жаризна» происходят от «жрети» (сжигать); «*Жрети* одного корня с *горети*, по обычному смягчению г в ж (*гоить–жить; горло–жерло /.../*)» (Срезневский, С. 76). Та же фраза почти дословно у А. Потебни: «*жрать, есть* — одного корня с *гореть*» (Потебня, С. 290). Принять это мнение невозможно по очевидной причине. Жертвоприношения совершаются при помощи разных стихий, хотя огонь и занимает среди них первенствующее значение. Но элементарная логика подсказывает, что никак невозможно почтить жертвами Богов рек и морей, используя огонь. Это абсолютно противоположные стихии, связать которые подобным актом традиционное мировоззрение не позволяет. Так что не следует идти на поводу у

подобных поверхностных толкований. Удивительно, что, хотя эта версия давно признана несостоятельной, отдельные ее пережитки (именно так) до сих пор встречаются, причем в самых новейших работах: «Слово **жрети** — «греть», «гореть» созвучно с **жертвой**» (Старкова, С. 254). Почти дословное совпадение текстов. Такова сила инерции научного мышления.

По поводу же термина «жертва» этимологический словарь Фасмера дает следующие сближения: «**жертва**, ввиду наличия е (вместо ё) заимств. из ц.-слав.; ср. ст.-слав. **жрътва** θυσία, σπονδή..., от **жъру** «творю жертву», **жъръць** «жрец, священник». Родственно лит. *giriù, giri* «хвалить», *gėras* «хороший», др.-прусс. *girtwei* «хвалить», др.-инд. *gṛṇāti* «воспевает, превозносит, восхваляет», *gir-* ж. «хвала, награда», авест. *āyairyū* «превозносится», *gar-* ж. «хвала, награда, хвалебная песнь», лат. *grātus* «желанный, приятный, благодарный»... См. жрец»; «**жрец**, род. п. **жреца**, ст.-слав. **жъръць** ἱερεὺς... От др.-прусс. *жъру*, *жрети*, ст.-слав. **жъру**, **жръти** θυεiv... || Родственно др.-прусс. *girtwei* «хвалить», *rogirrien* вин. «хвала», лит. *giriù, gýriau, giri* «хвалить, прославлять», лтш. *dzirt* «славить», *dzirtiēs* «хвалиться, напоминать о себе», др.-инд. *gṛṇāti* «взывает, превозносит», *gir-* ж. «хвала, награда», лат. *gratēs* мн. «благодарность»...» (Фасмер, С. 50, 63).

После прочтения данного текста все становится на свои места. **Жертва — то, чем благодарят/задаривают/умиловывают высшие силы.** Это наш первый вывод о сущности термина. Значение слова указывает также на характер совершаемого действия. Жертвоприношение — это принесение даров Богам, сопровождаемое воспеванием песен и возношением молитв. Неважно, съедобна жертва или нет, материальна или нематериальна, но это всегда — дар, нечто, что отдается. Именно таков исконный — и высший — смысл жертвенного дара.

Теперь проделаем несколько скучноватый экскурс по словарям. Цитаты большие, но ознакомьтесь с ними желательно, и не только для того, чтобы лучше владеть темой. Сразу после выдержек причина будет разъяснена.

Итак, «Словарь древнерусского языка XI–XIV вв.» (М.: Русский язык, 1990, Т. 3):

Жрети, жъроу, –еть. Приносить в жертву.

Жрети, жьроу, —еть. 1. Совершать жертвоприношение; поклоняться. 2. Приносить в жертву.

Жретися, жьроуся, —еться. Быть приносимым в жертву.

Жьрение, —я. 1. Действие по гл. **жрети** в 1 значении. 2. Божественное вдохновение (?).

Жьрица, —е. Жрица.

Жьромыи. Прич. страд. наст. к **жрети, жьрти**.

Жьртва, —ы. 1. Жертвоприношение. 2. То, что приносится в жертву.

Жьртвище. Место принесения жертв.

Жьртвовати, —оую, —оуеть. Приносить жертву.

Жьртвотворение, —я. Принесение в жертву.

Жьртвьникъ, —а. Жертовник, алтарь.

Жьртвьница, —е. Жертовник, алтарь.

Жьртвьныи. Пр. к **жьртва**.

Жьрти, —оу, еть. Приносить жертву, совершать жертвоприношение.

Жьрьи. Жрец, священнослужитель.

Жьрьцьскыи. 1. Принадлежащий жрецам. 2. Относящийся к жрецам.

Жьрьцьство. Должность жреца, деятельность жреца.

Жьрьцьствовати, —оую, —оуеть. Быть жрецом, выполнять обязанности жреца.

Теперь — «Словарь русского языка XI–XVII вв.» (М.: Наука, 1978, Вып. 5):

«Жьртва (жьртва, жьртва, жьртва) — 1. Предмет или живое существо, приносимое в жертву божеству; 2. Обряд жертвоприношения. || Следование каким-либо обрядам. Приносить, творити, вознести жертву — совершать (совершить) обряд жертвоприношения.

Жьртвенная (жьртвьная) — Все, что приносится в жертву.

Жьртвенникъ (жьртвьникъ, жьртвеникъ), жьртвенница (жьртвница), жьртвеникъ (жьртвеникъ) — Место, на котором приносились жертвы божеству.

Жьртвенный (жьртвениый) — прилагательное к **жьртва** (в знач. 1).

Жьртвенисець (жьртвьиносець) — Тот, кто приносит жертву.

Жерквище — Место приношения жертв; языческий храм.

Жертвovati — Приносить в жертву, делать пожертвование.

Жерчь (жърчь) — Жреческий.

Жрение — Действие по глаголу **жрети**.

Жретьель (жъртьель), жрець (жърьць) — Жрец (мн. **жрецы, жерци**; женск. **жрица**).

Жрети (жърети) — 1. Совершать жертвоприношение; 2. (Кому) Служить, поклоняться кому-либо (божествам, идолам); исповедовать какую-либо веру.

Жретися — Приноситься в жертву.

Жреческий — прилагательное к **жрець**.

Жречество (жърчьство) — Исполнение обязанностей жреца.

В словаре В.И. Даля (1880–1882 годов выпуска) мы найдем следующие определения:

Жертва — пожираемое, уничтожаемое, гибнущее; что отдаю или чего лишаюсь невозвратно. || Приношение от усердия божеству: животных, плодов или иного чего, обычно с сожиганием; || отречение от выгод или утех своих по долгу или в чью пользу; самоотвержение и самый предмет его, то, чего лишаюсь. || Пострадавший от чего-либо есть жертва причин этих. Один бывает невинною жертвою злонамеренности, другой же необузданности своей. Приносить жертву долгу, отчизне, признательности. Отдать или передать что, кого на жертву, дать погибнуть, покинуть в беде, предать.

Жерквище — идольское требище, капище.

Жертвенный — к жертве относящийся, для нее предназначенный.

Жертвенная, -ных — что приносится в жертву. Заклатъ жертвенная. || комната, место или простор, где совершается жертвоприношение; жерквище, капище, требище.

Жертвенник — возвышение различного вида, столбик, отрезок столба с украшениями, для принесения жертв божеству, по обрядам веры; он же служил иносказательным изображением любви, дружбы, признательности.

Жертвovati — приносить в жертву, отдать на жертву, не щадить, выдавать кого, что; лишать себя чего добровольно, для пользы других или иных видов; — **ться** — быть жертвуемому, приноситься в жертву.

Жертвователь, –ница — жертвующий.

Жерчий стар. Жрецу, жрецу принадлежащий.

Жрец м. заменяющий священника у идолопоклонников; духовное лицо не христианского исповедания, приносящее божеству жертву; языческий священнослужитель /.../.

Жрица ж. женищина, отправляющая ту же должность, по обрядам язычества.

Жрецов, жрицын, ему, ей принадлежащий.

Жреческий, к жрецам, жрицам относящийся.

Жречество, звание, должность жреца.

Жречествовать, отправлять должность жреца, служить по обряду языческому.

Жрети црк. Приносить жертву Богу.

Жритель црк. Священник, приносящий бескровную жертву.

Жрище ср. Идолский жертвенник; идольница, капище, жертвище, кумирня, или остатки, развалины ее, место, где идольщики приносили жертву.

В заключение, выборочные статьи из словарей современного русского языка, Ожегова и Ушакова.

Ожегов:

«**Жертва, –ы, ж.** 1. В древних религиях: приносимый в дар божеству предмет или живое существо (убиваемое), а также приношение этого дара (жертвоприношение). Ж. богам. 2. Добровольный отказ от кого–чего–н. в чью–н. пользу, самопожертвование (высок.). Принести себя в жертву семье. 3. кого–чего. О ком–н. страдающем от насилия, несчастья, неудачи. Жертвы кораблекрушения. Тигр набросился на свою жертву. Пожар с человеческими жертвами. Пасть жертвой в борьбе. 4. То же, что пожертвование (стар.). || прил. жертвенный, –ая, –ое (к 1 знач.). Жертвенная кровь».

Ушаков:

«**Жертва, жертвы, ж.** (книжн.). 1. В древних религиях — приносимые в дар божеству предмет или живое существо (умерщвляемое при этом). Приносить жертву. Принести кого–что–н. в жертву. Человеческие жертвы. || То же, что жертвоприношение. Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон... Пушкин. 2. Дар, пожертвование на что–н. (устар.). Начал подавать им и наш народ, жертвы стекались в

определенные места, в редакции журналов... Достоевский. 3. Добровольный отказ, отречение в пользу кого-чего-н., самопожертвование. Мать готова на всякие жертвы ради ребенка. 4. кого-чего. Человек, подвергшийся чьему-н. насилию, злему умыслу, пострадавший от кого-чего-н. Убийца накинулся на свою жертву. Жертвы русского самодержавия. Виселица со своими жертвами страшно чернела. Пушкин. 5. чего. Человек, пострадавший или погибший от какого-н. несчастья, неудачи. Он стал жертвой обстоятельств. Пожар с человеческими жертвами. Жертва уличного движения. Жертва своей неосторожности. 6. чего. Человек, пострадавший или погибший во имя чего-л., вследствие преданности чему-н. Он пал жертвой честного отношения к делу. Вы жертвою пали в борьбе роковой любви беззаветной к народу. Похоронный марш. Принести жертву чему (книжн.) — перен. делать что-н. во имя чего-н. Он принес жертву дружбе, согласившись участвовать в неприятном деле. Принести в жертву что (книжн.) — перен. пожертвовать чем-н. Все высокие чувства, драгоценные человечеству, были принесены в жертву демону смеха и иронии. Пушкин».

В целом картина весьма полная. Приведен весь корпус слов, производных от рассматриваемого термина.¹³ Словари почти целиком охватывают времена с XI по XX вв. (с разрывом лишь в XVIII столетии), т.е. практически всю историю литературного русского языка. Им можно верить. Так вот, приведенные толкования словарных статей разительно друг от друга отличаются в одном очень важном моменте. При сравнении приведенных материалов можно легко обнаружить, что словари языка XI–XVII вв. не знают за словами «жертва/жертвоприношение» никаких иных значений, кроме тех, что носят исключительно религиозный, *духовный* характер, относясь к сфере сакрального, к обрядности. А вот во времена более поздние, как это видно из словаря Даля, у этих слов появляются еще и светские (*душевного свойства*, как сказали бы во времена того же Владимира Ивановича) значения.

¹³ Формы из «Велесовой книге» мы даем в сноске, ввиду ее малоавторитетности для ученого мира. ЖРИАТВУ ТВОРИАИЩЕ (6Э, 8–9), ЖРИАЛИ, ЖРЕТВА ДАИАТЕ, ЖРИАТВУ ДЕИАИ (7А, 2,3,15) — «давали», ПОЖЕРЕХОМ (8/3, 22), ОЖРИАТЕ (30), ЖЪРТВУ ТИ ПРВИХОМ (31) — «правили/справляли», ЖРТВЕ ТВОРИАЕ (33).

Современные словари значение «дар Богам» за словом «жертва» дают только с пометой «книжное», «устаревшее».

Очевидно, что здесь исконно, а что — вторично. Вторичными являются и всевозможные «жертвы обстоятельств», «жертвы покушения» и «жертвы, принесенные на алтарь дружбы». *Страдательные жертвы*. Не будет ошибкой, если мы дадим этим двум группам значений наименования «деревенских/народных» и «городских». В глубинке знают слова «обет», «моленина», помнят еще и «жертва», но там его не склоняют в сочетании с понятиями «обстоятельства», «ограбление», «роковая любовь». В городе же, наоборот, известно исключительно слово *жертва*, преимущественно в сочетании с указанными понятиями, про *моленину* же там и слыхом не слыхивали, а *обет* понимают лишь как воздержание от чего-либо. Все поздние значения мы можем смело отбросить — для нашего исследования они не имеют ни малейшего значения. Страдательное понимание жертвы чуждо изначальной религиозной терминологии, а это снова наводит на мысль, что в древних жертвенных ритуалах наших пращуров попросту не было страдающего объекта — закланного животного или человека. Никто не страдал в ходе жертвоприношения, кровь если и лилась, то до обряда, вне его пространства, не имея к сакральной части праздника никакого отношения.

Теперь вернемся к тому, о чем мы говорили ранее, — к выводу, основанному на этимологии нашего термина. Жертва — дар, то, чем благодарят/задаривают/умилостивляют высшие силы. Настало время подкорректировать данное определение. В одной из сказок, записанных Д.К. Зелениным в Пермской губ., упомянуты «влазины» — новоселье, пир по поводу переселения в новый дом (в том числе молодоженов), куда гости приходят с подарками¹⁴: *«Отец жертвует имя (т.е. им, молодым, — Б.М.) на влазины козла; старший дядя жертвовал имя на влазины лошадку; младшой брат корову; ну, хто от щедрости там десятку, хто пятитку, — и денег много ему набросали»* (Зеленин ПГ, № 4).

¹⁴ *«Богатый брат выстроил новый дом, задумал сделать влазины и позвал к себе в гости и бедного брата с женою. «Куда нам, баба, с богатыми знаться!» — говорит бедный жене. «Что ж, давай сходим, нам от этого бесчестья не будет!» — «Да ведь на влазины надо гостинцы несть, а мы что понесем? Разве занять у кого, да кто нам поверит?»* (Афанасьев НРС, № 574).

Здесь нет религиозного контекста, ситуация хоть и где-то в пределах обряда, но в праздничной его части, в ходе пира, когда религиозные церемонии уже отзвучали. Значение термина «жертвует на вязыны» более чем очевидно. Да, это снова дар, подарок — родня одаряет молодую пару домашней скотиной для завода собственного хозяйства, *отдает ее насовсем*.

Пожертвовать — *дать дар, подарить*. Нельзя однозначно сказать, является ли подобное бытовое значение исходным, самым первым для нашего термина. Возможно, прагматичное использование термина и возникло позже религиозного. Но, в любом случае, трактуемый термин необходимо сделать более лаконичным и емким: **жертва** — **это просто дар, то, чем одаривают, наделяют**. В религиозном же использовании значение должно уточнять: **пожертвовать** — **поблагодарить, отблагодарить (кого)**. Из его этимологии, а равно и использования, следует: слово «жертва» само по себе никоим образом не содержит указания на связь его с предполагаемыми убийствами животных и людей. Это наш второй вывод.

Слово «жертва» вообще очень редко встречается вне христианской обличительной литературы. И это объяснимо. Языческая богослужбная литература, где подобная терминология могла бы быть в ходу, сожжена целиком и полностью, а в народе слово попало под негласный запрет в связи со своим языческим характером, а позже — из-за навязанных церковниками негативных ассоциаций. Если уж жертвы, то непременно поганые, кровавые, мерзкие, идольские, нечестивые, еретические¹⁵... Кому охота использовать в речи подобные неpolitкорректности? Это ж все равно, что принародно признаться в своем язычестве, сиречь «богоотступничестве» и неблагонадежности. Так ведь недолго и под анафему попасть, со всеми отсюда вытекающими. Поэтому столь ценны для нашего исследования эти редкие тексты, наподобие вышеприведенной сказки в записи Д.К. Зеленина, где проскакивает подобная терминология, так как они не только дают возможность понять искомое значение слова, но и приводят

¹⁵ Ну или, на худой конец, в позднейшем значении слова: «Если глаза у покойника открыты — он «назираецъ жертву» (Седакова, С. 65), т.е. высматривает следующего кто должен умереть. Жертва — страдающий объект, причем, вне религиозного контекста.

контекст или ситуацию, где эти понятия используются достаточно обыденно, вне полемики и шаблонов.

Весьма интересно, к примеру, употребление термина «жертва» в промысловых заговорах. Заговор рыбака: *«Стану благословесь, пойду перекрестись из ворот в ворота, на святой поле, во святом поле стоит три дуба, под тремя дубами стоит три святых мученика: первый Федосей, второй Елисей, третья Елена Пресвятая. Елена Пресвятая, возьми ключи потойные, открой тюкачи месные. По реке плывёт три лебеди, три гуся, три утки; рабу Ивану открой **жертву**»* (Трофимов, С. 54). Заговор охотника: *«Так бы у меня /.../ птица не улеталя /.../ которая создана у Господа Бога /.../ нам на **жертву** благословенная всякая птица», «Стану я, раб Божий (имя рек), становить пасточки и сильшки на благословенную птицу, которая создана нам на **жертву**»* (Майков, № 302, 310; а также №, 303), *«Такъ бы у меня, раба Божія (имярекъ), собака не отбегала, птица не улеталя, всякая живущая, которая создана у Господа Бога /.../ намъ на **жертву** благословенная всякая птица»* (Ефименко, С. 181).

Если особо не вчитываться в текст и контекст, то выходит, что здесь жертва — именно страдающий субъект, то, что умрет по воле ловца. И тогда получается, что термин употреблен в непривычном деревенской культуре значении. Однако стоит присмотреться к текстам повнимательнее — так ли это? В первом случае ловец упоминает мясные тюки, из которых, судя по всему, птиц и выпускают. Это, безусловно, языческий мотив — животные и птицы находятся в «эмбриональном состоянии», до времени, в некоей суме или тюке, хранящейся у Отца всех животных. «Открой жертву» напрямую связано с просьбой «открой тюкачи», и понимать это нужно как «сделай тюки с дичью открытыми (для нас)», «пошли из них дары» (под которыми разумеется дичь). Во втором случае просится птица, которая создана «нам на жертву» — т.е. птица эта создана ради охотников, и, значит, опять же им в дар. Все очень просто — Высшая сила *одаривает* просящих, наделяет их *дарами*. Окончательно дезавуирует жертвенный подтекст заговоров сообщение о такой же молитве рыбаков: *«Перед выездом на путину артельщики молились Гавриилу Ключнику, чтоб тот отворил кладовые с рыбой и направил ее в ловушки»* (Логинов, С. 41). Вот вам и «тюкачи месные».

Однако есть примеры и несколько обескураживающие. В начале одной из русских сказок Сибири рассказывается о том, что жили некогда многоглавые змеи. *«И вот им оброк давали. Если что-то не ладится в государстве, то жертву приносили. Жертву приносить жребий тащили»* (РНСС, № 9). Прямо-таки классическая иллюстрация на тему кровавых человеческих жертвоприношений! Даже с вытягиванием жребия, как в летописном жертвоприношении князя Владимира Окаянного! Даже мотивация дана! Редкое качество для примера, вдобавок ко всему вышедшего из простонародной среды. Но может ли он вызывать столь много доверия? Настораживает, например уже то, что сказочник указан грамотным. Нет, это не в укор ему, просто собиратели фольклора не случайно, записывая анкетные данные своего информанта, указывают этот момент, ибо он может оказаться существенным. Неграмотный сказочник излагает текст, как слышал, а вот грамотный — как читал, используя в рассказе литературные обороты, несвойственные народной речи, вставляя в текст сказки имена позаковыристей, чтоб выходило и для своего, деревенского слушателя занятно, и чтоб перед заезжими собирателями не зазорно было. Дескать, и мы тут не лыком шиты, малость по-городски баять могём. Соответственно и веры такому рассказчику немного меньше. Как минимум, диалектолог рискует получить разочарование от работы с такой записью. В приведенной цитате литературный налет очевиден, слишком уж казенно звучит это *«Если что-то не ладится в государстве»*. Редкость подобного рода примеров (другие образцы подобных книжных реминисценций приводятся в главе 12) также может указывать на их не свойственность народной фразеологии. Сказочный герой может ходить в аптеку, но это не значит, что в древности и впрямь существовали заведения такого рода.

Кстати, вот еще пример на тему указанного сюжета: *«А вот у нас змей-удав есть в болоте. Выходит, ему каждый год жертву дают — девушку молодую. Он съедает»* (Нижегородские, С. 40). Красиво же! Каждый год — это ведь даже календарное обоснование подвести можно, де — на некий конкретный праздник, раз в году! Вот только сильно мешает «удав», выдающий кругозор сказителя, и утверждение, что жертву «дают». Не «в жертву», а именно так. Окончательно дезавуирует жертвенный смысл использованного здесь слова «жертва» (простите за

тавтологию), текст из того же сборника, где описывается как девушек отдавали на съедение змею: *«А на берегу в тех местах избушка стояла, в которую приводили вот эти жертвы»* (Нижегородские, С. 134). Это жертвы обстоятельств, а никак не жертвенные дары.

Итак, хотя, как мы увидели, вполне возможно вывести довольно точное определение понятия «жертва» в его исходном смысле, в научных трудах оно используется зачастую безо всякой оглядки, исключительно в одном единственном значении — «умерщвленное в жертву Богам». Более того, во всех случаях, где совершенно нет никакой необходимости видеть жертвоприношение, говорят исключительно о нем как об установленном факте. Любое убийство, заклание, если есть хоть малейшая возможность обнаружить в них сколько-нибудь ритуальный характер, тотчас объявляют «кровавой жертвой». Видимо, срабатывает стереотип. Подобный подход надлежит подвергнуть жесткой критике, как подход предвзятый.

Разобравшись с лингвистикой, посмотрим, что говорят по нашему вопросу работы этнографические и этнолингвистические. Вот определение из замечательного многотомного словаря «Славянские Древности»: *«Жертва, жертвоприношение — часть собственности, добровольно передаваемая людьми сверхъестественным силам, и магический обряд, совершаемый с целью умиловления адресата, получения от него помощи, защиты, здоровья и др. жизненных благ или в благодарность за исполнение просьбы»* (СД 2, С. 208). Определение хорошо, хотя союз «и» в нем вносит некоторую путаницу — не стоило в одной фразе сразу рассматривать объект/предмет и действие. И по поводу добровольности весьма спорное заявление, ибо не всегда можно увидеть ее в жертвоприношениях искупительных и умиловительных. Однако заметьте — жертва здесь, это «часть собственности», а значит, согласно данному определению убийство людей не может приравниваться к жертвоприношению. Можно возразить – а как же рабы, пленники, собственные дети, наконец? Ведь это как раз собственность, и вполне себе частная. Логика в таком утверждении есть. Но тогда встречный вопрос: а каким боком, по мнению лиц, уверенных в существовании человеческих жертвоприношений у славян, к собственности относится девушка,

якобы избираемая для утопления Ящеру, женщина, которую строители будто бы ловят, чтобы замуровать в стену, подросток, которого киевские «лучшие люди», как утверждает летописец, собственным произволом при помощи жребия назначили в жертву?

Сборник «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (Исторические корни)» содержит следующее толкование: *«Дар (подношение, подарок) или жертва — это предмет, который один субъект своим волеизъявлением, обусловленным исторически или социально, передает навсегда другому... Жертва и дар содержат общий смысл: в обоих актах обычно реализуется принцип «do ut des» («даю тебе, чтобы ты дал мне», «дар должен быть вознагражден»); «в актах дарения или жертвоприношения утверждался также принцип взаимного доброжелательства в отношениях людей или людей и божеств... Умилостивительная, предупредительная, искупительная, благодарственная жертва отличается от обычного дара прежде всего тем, что она безвозвратна... и не приводит к получению материализованного отдарка, хотя жертвователь рассчитывает на ответную добрую волю и получение материальных благ от той силы, к которой обращена жертва»* (КОО 1983, С. 173–4)¹⁶. Размежевывать термины «жертва» и «дар» было необязательно, в противном случае создается впечатление, что это разные вещи, хотя это совсем не так. Если была надобность в том, чтобы указать на различие между банальным подарком и настоящим жертвоприношением, достаточно было бы сказать о даре светском (мирском) и даре религиозном (духовном). Более того, дальнейшие выводы о сущности дара как явления светского несколько нелепы. Дар начальству (господину, князю) или на день рождения другу, дар в музей вовсе необязательно имеют целью материальное отдаривание противной стороны. Цели куда прозаичнее: снискание

¹⁶ Еще один разъяснительный перл: *«Цель жертвы — получение благ и предотвращение бед...»* (КОО 1983, С. 174). Определение противоречит, например, смыслу благодарственной жертвы. Благодарят не для получения благ, а после их получения или вне зависимости от благосостояния вообще. Куда лучше и более конкретно сказал М. Мосс: *«Жертвы были обычно в некоторой степени дарами, дающими верующим право на их бога. Они служили также для прокормления божества»* (КОО 1983, С. 174). Прямовато, грубовато, но принимается.

несколько нематериальной благосклонности этого начальства, желание порадовать друга–именинника, желание поделиться своей коллекцией с миром (и, к примеру, таким образом заявить о себе). Так причем тут принцип «даю тебе, чтобы ты дал мне»? Начальство примет к сведению расторопность подчиненного, друг восхитится и поблагодарит (или только поблагодарит), музей отделается хвалебным письмом. Все это не тот случай, когда «дар должен быть вознагражден». Тут **адекватным** вознаграждением и не пахнет. А в традиционном жертвоприношении смысл был именно в адекватности обратного отдаривания со стороны принимающей дар. Адекватного по магическим меркам, сиречь превосходящего. Дары, делаемые среди людей, не таковы. И если власть предержавший действительно может в ответ на дар содейть для дарителя нечто неслыханное, превосходящее, если мир (общество) может ответить дарителю, как частному лицу, своим признанием, славой, также превосходящей сделанный в его адрес дар, то дары между равными (пусть и старших младшим), никак не могут подразумевать чего–либо подобного. В принципе.

«Славянские древности» о значении понятия «дар» рассуждают следующим образом. Дар — *«ритуализированная форма передачи некоего предмета от одного лица к другому, а также сам этот предмет»*; *«С функционально–семантической точки зрения дар может получить значение жертвы»* (СД 2, С. 16). В принципе сказано логично. Но. «Ритуализированной формой передачи предмета» лучше всего называть термин «дарение», во избежание путаницы с «даром» как предметом.

Дарение первых плодов чаще всего *«приобретало в обрядах характер жертвы. Их предназначали церкви и священнослужителям: например, в Силезских Бескидах первое надоенное весной у овец молоко отдавали ксендзу; посторонним: в южной Болгарии первый кусок курбана отдавали путнику, проходившему через село; а также нищим: в Заонежье по возвращении с первого лова рыбак одаривал «одиноких и убогих, чтобы впредь ловилась рыба» /.../. Обычай одаривания первыми плодами нищих, гостей и посторонних в славянской обрядности соотносится с представлениями о странствующем боге и обратимости дара»* (СД 2, С. 17). Замечание о рыбе, по–моему, совершенно дезавуирует тему жертвоприношения в случаях

дарения прохожему или нищему¹⁷. Дарение первого улова с целью получения в дальнейшем улова более богатого — акт скорее уж магический, но вряд ли жертвенный. В этой же словарной статье («ДАР»), всего лишь парой строк выше, совершенно такое же действие не рассматривается как жертва: первый мед дарили «кому-нибудь, в надежде, что пчелы будут роиться и принесут много меда» (СД 2, С. 17). Это ритуальный дар, но никак не жертвенный. Трудно назвать этого «кого-нибудь», одариваемого медом, субъектом, обладающим сверхъестественными силами, и способным отплатить магическим добром за оказанное бытовое добро. Бог любит нищих и помогает тем, кто не гнушается помогать им — примерно такова логическая подоплека сего магического акта. Странно также упоминание об «обратимости дара» — жертвенный дар безвозвратен, как замечает сборник КОО. Понятно, что авторы хотели сказать об отдаривании жертводателю со стороны принимающей стороны, но прозвучало это несколько несуразно...

Еще один абзац из «СД»: «*Особое место среди жертв занимают дары, приносимые в церковь, а также к различным культовым местам*» (СД 2, С. 17). Жертвы, так или иначе, все равно приносятся на каком-нибудь месте, поэтому классифицировать их на подобной основе не совсем логично, и уж тем более невозможно выделить в них что-либо особенное. Раньше были в равноценном положении что природные святилища (рощи, камни, источники), что рукотворные (капища, хоромы), впоследствии замененные церквями. «Особость» жертв, приносимых у позднейших рукотворных святилищ, высосана из мизинного пальца.

Здесь нам остается лишь еще раз терпеливо повторить, что отделить друг от друга «жертву» и «дар (сакральный)» невозможно и противоестественно. **Жертва, как сакральный объект, является даром высшим силам (Богам) или силам природы (от духов природы до самих проявлений ее).** По поводу же понятия

¹⁷ С нищими, к слову сказать, все может оказаться гораздо проще: повсеместно распространено обыкновение, когда богатые земляки во время праздников кормят бедных. Это, в конце концов, правило, распространявшееся на многие области быта: курск. «Добрим делом считалось /.../ пригласить помыться в бане /.../ нуждающихся бедняков» (Баня, С. 74).

«жертвенный дар», которое иногда используем и мы, сразу оговоримся, что оно, по своей сути, является тавтологией, наподобие «масла масляного» — «жертвенная жертва» или «дарственный дар», выберите любой вариант по вкусу. Зато смысл определений вроде «искупительная жертва», «умиловительная жертва» разъясняется проще простого: это *дары*, приносимые с целью укротить гнев и исправить ошибку. Бытовые вариации на эти темы мы видим повсеместно в окружающем нас мире: подарки, которыми просят прощения у обиженной жены, которыми компенсируют нанесенный вред, с которыми ходят к начальству на поклон.

Времени потрачено много, но теперь мы наверняка знаем точное значение разобранного слова «жертва». Далее следует обратиться к его синонимам, чтобы очертить весь круг существующих обрядовых терминов.

Треба.

Из синонимов «жертвы» наиболее употребляемо слово «треба». Согласно словарям русского языка, это полный аналог нашего термина. По крайней мере, так кажется на первый взгляд:

Словарь Даля: «**Треба** — жертва, приношение, жертвоприношение. /.../ **Требник** — /.../ жертвенник. /.../ **Требище** — жертвенник, место принесения жертв Богу. /.../ || *Языческий храм, /.../ капище, жрище.*

Словарь Ушакова: «**Треба**, *требы, ж. (церк.). Жертвоприношение, жертва (старин.)*».

Жертва = треба, жертвенник = требник. Тождество налицо. Но, если исходное значение «жертвы» — благодарение, дар, то с «требой» дело обстоит совсем по-другому. Первое, что приходит на ум, — связь данного термина с созвучным ему словом: «**Треба**, *безл., в знач. сказуемого (укр.) (обл.). Требуется, нужно. Мне твоего добра не треба. Об этом треба подумать*» (Ушаков). То есть для *требы* как жертвы могли бы быть присущи следующие смыслы. Это то, что:

– *«требуемо/потребно», «нужно, необходимо, надо».*

– *можно «(у)потребить».*

И тогда получается, «треба» — дары, которые **необходимо** приносить Богам, нечто насущное, обязательное, то, без чего невозможен обряд почитания Богов. Пока логично. Собственно,

«требовать», как предполагают, некогда означало «жертвовать» (Афанасьев 2, С. 269). Но не преувеличиваем ли мы значимость жертвы, не слишком ли увлекаемся кажущейся ясностью трактовки термина?

Словарь М. Фасмера в целом повторяет толкования других словарей: «**Треба** — "жертвоприношение". Заимств. из ц.-слав., др.-русск. *тереба*, ст.-слав. *треба* (Супр.). Согласно богословской концепции, это богослужение по просьбе или по настоянию верующих. Скорее может быть понято как "исполнение долга" (см. *требовать*). Ср. также *тереб*, *теребить*. [Ср. полаб. *trebe* "рождество"]». Помимо любопытных указаний на возможный вариант образования современного церковного термина («по **настоянию** верующих» — т.е. по **требованию** их, в связи с **нуждой** в обряде) и на существование праздника с производным от «требы» названием, статья дает пару отсылок к вероятной этимологии слова. Прежде чем перейти по ссылкам, стоит упомянуть и прочтение этимологии по словарю И. Срезневского: «**Требити–теребить** — *щипать, выщипывать, вырезать, вычищать*; *треба* — *нужда, — обряд*»; «**Треба–потреба...** употребляется вообще вместо жертвы». Если, впрочем, взять в расчет поль. *trzebić* и луж. *trzebić-wutrzebać* (кастрировать), то *треба* должна означать только жертву заклания... У люнебург. славян словом *treba* (*trewa–triwe*) назывались Рождественские святки» (Срезневский, 38, 71–2).

Вот уже и вырисовываются отдельные черты исконного значения термина. Его основа указывает на действие, связанное с резкой или разделкой вообще каких-либо продуктов (хлеб, сыр, мясо). Это вплотную примыкает к нашей теме — к «кровавым жертвоприношениям», где без разделки туши и тем паче без заклания животного не обойтись.

А теперь ссылки Фасмера. Загодя предупреждаю, они весьма путанные и не сразу поддаются осмыслению:

«**Тереб.** "расчищенная от кустарника под пашию земля", арханг. (Подв.), *тереба* мн. "покосы, луга", олонек (Кулик.), "болотистое, окруженное лесом место", арханг. (Подв.). Сюда же *теребить* "корчевать, чистить", укр. *теребити*, *тереблю* "чистить, шелушить", блр. *церебиць* "корчевать", др.-русск. *теребити*, *тереблю* "корчевать" (Ипатьевск. летоп.), ц.слав. *трбити* "чистить, корчевать", болг. *требя* "очищаю, корчую"

(Младенов 641), сербохорв. *тријebити, тријebим* "очищать", словен. *trebiti, -im* "чистить, корчевать, выгрeбать", чеш. *tribiti* "просеивать, очищать", польск. *trzebic* "корчевать", в.-луж. *trjebic* "кастрировать", н.-луж. *trebis* "чистить, корчевать; кастрировать". Далее сюда относят др.-русск. *тереба* "треба, жертвоприношение", ст.-слав. *треба, трeбъникъ* (Супр.), *трeбиште* (Супр.), словен. *treba* "очищение", др.-чеш. *treba* "жертва"; см. Торбьернссон 2, 83. Сравнивают с лтш. *terbt, -bji* "бесконечно говорить, упорно уговаривать, упрекать, требовать" (М. — Э. 4, 165) и видят в **terbiti* расширение **ter-* (см. *тереть, тру*); ср. греч. "тру", лат. *tribulum* "доска, снизу утыканная железом, которую воли тащат по колосьям при обмолоте", *tribulo, -are* "давить", *trivi* "я растер"; см. Мейе, MSL 14, 379; Перссон 776; Горяев, ЭС 364 и сл.; Гофман, Gr. Wb. 374; Вальде — Гофм. 2, 672 и сл. (с изложением др. возможностей). Неясна связь с лат. *trabs* "бревно, брус", гот. *aigr* "имение", д.-в.-н. *dorf* "селение", лит. *troba* "хата, дом", греч. "дом, жилье" (см. Мерингер, IF 18, 215 и сл.). См. также *истребить* и *терем*».

«**Требовать.** *требую, укр. требувати* "пробовать, испытывать", др.-русск. *требовати* "быть потребным", *трeбъ* "потребный", *трeб быти* "быть нужным", ст.-слав. *требовати*, (Супр.), *треба* (Супр.), болг. *треба* "треба, общественное дело", *трябвам* "я должен, требую", *требя* "чищу", сербохорв. *тријeба* "нужно", *тријebити* "чистить", словен. *trebiti, -im* "чистить, корчевать", чеш. *treba* "нужно", *tribiti* "очищать, просеивать", словц. *treba* "нужно", польск. *trzeba* "нужно", *trzebic* "чистить, корчевать", в.-луж. *trjeba* "нужно", *trjebic* "кастрировать", н.-луж. *treba* "необходимость", *trebas* "нуждаться", *trebis* "расчищать, корчевать". Праслав. **terb-* (см. *терeб, терeбить*), вост.-слав. формы на *трeб-* заимств. из цслав. Из знач. "корчевать, раскорчевка" развилось знач. "работать; обязанность"; см. Мерингер, IF 18, 215 и сл.; Голуб — Копечный 393. С др. стороны, слав. **terb-* сближают с **terp-* в др.-русск. *enterpen, -pon* ср. р. "полезный", *enterpo* 3 л. ед. ч. "приносит пользу", лит. *tarpa* "процветание, произрастание", *tarpti, tarpstu* "процветать", др.-инд. *asutrp-* "лишающий жизни", *pacutrp-* "отнимающий скот", *trpuati, trpnoti, tarpati* "насыщается", греч. "насыщаю, радую", др.-исл. *arf* "нужный, полезный", гот. *aurban* "испытывать нужду в ч.-л.", *arf* 1 л. ед. ч., нов.-в.-н. *durfen, darf*

"сметь, смеет"; см. Торп 1.82; Файст 491 и сл. В таком случае слав. *terbiti "корчевать" осталось бы в стороне».

«Истребить. истреблять. Заимств. из цслав. истребити. См. теребить».

Интересны в связи со значением жертвы как социально значимого явления сближение с болгарским «треба» — «общественное дело», а также такие параллели, где содержится идея нужности/полезности, ибо именно такова жертва и есть, ее польза очевидна — это помощь Богов. Вероятно, значение «потребность, необходимость» развивается из первоначальных смыслов «польза, нужда»; если вместо «мне требуется» использовать «мне нужно, необходимо», то смысл сохраняется, но этого нельзя сделать для выражения «я требую». Очевидно, что в данном случае понятие ушло дальше от своей праформы. А значит, связывать архаичное «треба» («жертва») с более поздним «треба» («необходимость») — бесперспективно.

М. Фасмер, увы, не непогрешим, и отдельные его высказывания вызывают, мягко сказать, недоумение. Например, это: «*Праслав. *terb-* (см. *тереб, теребить*), *вост.-слав. формы на терб-* заимств. из *ц.слав.*». С чего бы это восточнославянским производным от этого корня быть заимствованным из церковнославянского литературного языка, если этот корень в наличии уже в праславянском языке, предке в том числе и восточнославянских языков? Абсолютно голословное заявление герра Макса, противоречащее любому логическому построению. И тем не менее, приведенная им подборка параллелей из славянских языков наиболее убедительна в плане поиска изначального смысла. Значения слов с корнем «терeb-» группируются в достаточно компактную связку смыслов: «*расчищать*», «*чистить*», «*очищать*», «*вырезать*», «*шелушить*», а также «*теребить*», «*корчевать*». Отсюда следует, что, в отличие от термина «жертва», имеющего некий отвлеченно-приподнятый, если не сказать духовный подтекст, за понятием «треба», несомненно, стоит вполне прагматичное действие, нечто предельно бытового характера — разделка, рубка, разрезание. Следовательно, исходное значение слова «треба» — «нечто разрезанное/нарезанное/разделанное», и, в таком случае, изначальное оно не тождественно термину «жертва». Это в-первых. Приведенное выше мнение И. Срезневского о том, что

«треба должна означать только жертву заклания», несколько торопливо и необосновано, но сама суть им ухвачена: треба — это не все жертвенные дары вообще, но лишь один из их видов. А именно — те дары, что предварительно, до принесения их Богам, должны быть нарезаны, разделаны, очищены.

Заметьте, мы не отказываемся от такого толкования, хотя оно, на первый взгляд, льет воду не на нашу мельницу. Однако же, как уже отмечалось, резать/теребить можно не только мясо, но и другую твердую пищу, приносимую в жертву — хлеба и сыры, к примеру. Кроме того, почему бы и впрямь при жертвоприношении Богам не рубить на куски мясо — именно заранее приготовленное мясо, а не живых животных? Мы еще не единожды будем возвращаться к этому моменту. А пока заметим: что бы слово «треба» ни значило, его толкования никак не указывают на заклание/рубку живых животных, тем паче людей, и вообще на работу исключительно с мясом. Этимология не видит в нем таких предпосылок. Это во-вторых.

Помимо очевидного значения, у термина «треба» есть и другое, достаточно рано выделившееся из основного, о чем свидетельствуют его фиксации уже в текстах XIII в. Даль: *«Отправление таинств или священного обряда»*, Ушаков: *«Богослужебный обряд, совершаемый по нужде одного или нескольких верующих (напр. крестины, брак, отпевание и т.п.). Отправлять треба»*. Ожегов несколько неоправданно относит использование термина только к христианской среде: *«Треба, –ы, ж. В православии: богослужебный обряд, совершаемый по просьбе самих верующих (напр. крестины, венчание, панихида, исповедь). Совершать, исполнять требу»*.

«Треба» — обряд, но и одно из значений термина «жертва» — также обряд. Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. первым для слова «Жьртва» дает толкование *«Жертвоприношение»*. Когда читаешь толкования слова, дающиеся в сплошном списке, как у Даля или Ушакова (*«жертва, приношение, жертвоприношение, «Жертвоприношение, жертва»*), то осознание того, что перед нами две разных части речи — предмет и действие — не наступает, внимание на этом не заостряется, информация проходит мимо. А на самом деле это очень важно. Именно поэтому мы не стали рассматривать данные сведения при поисках смысла слова «жертва». Они требуют самостоятельного изучения.

Для демонстрации такого понимания слова «жертва» в статье Словаря древнерусского языка приводятся примеры, почерпнутые из различных произведений. К сожалению, составители порой дают маху и помещают там цитаты, к делу совершенно не относящиеся. К примеру: *«и приношаху жьрты въ капитолу диосови»*. «Приносили жертвы» — это приносили жертвы, «совершали обряд жертвоприношения», но никак не название обряда, как не является таковым выражение «забивали гвозди». Однако же, иные свидетельства вполне подтверждают правильность подобной трактовки термина: *«коумирь постави вноутрь и жьрты творяще бесовъ незаконныя», «жертвоу начаша творити»*. Творить жертвы, совершать жертву — так можно сказать только про некое действие, не про предмет. Точно так же в этом значении используется и слово «треба» — совершать требу, исполнять требу. Переход к названию обряда от названия дара достаточно прост:

– объект, с которым совершается действие, *«приносить жертвы / требы / дары»*;

– действие, совершаемое над объектом, *«жертвовать / жерети / жьрти, требовать (?) / терebить (?), дарить / даровать»*;

– название обряда, в ходе которого над объектом совершается действие. Жертва — *«творить жертву»*, *«устроить жертву»*, треба — *«совершать требу»*, *«провести требу»*, дар — *«приносить дар»*, *«сделать дар»*.

Уточнение данного факта — наличия значения «жертвенный обряд» у терминов «жертва» и «треба» (а также иных терминов их ряда, о чем дальше) — очень важно для нашей темы. Это способно откорректировать понимание примеров, подающихся как жертвенные обряды. В самом деле, проследите за логикой. «Жертва» — это благодарственное приношение высшим силам, согласны? По крайней мере, таков изначальный смысл термина. «Совершать жертву» — исполнять обряд, в ходе которого высшим силам приносятся дары. Обряд. Вот что важно. Но как только из примера выясняется дальнейшая судьба принесенных даров, то теперь вполне можно судить, обряд ли перед нами или нет. Если мясо животного, зарезанного на праздник, причем без всяких там церемоний и торжественности, съедается пирующими селянами, то это не обряд, не жертвоприношение. Это просто угощение яствами. Где здесь момент дарения жертвы высшим силам? Нет его. Где

безвозвратная отдача принесенного, где его уничтожение силами стихий? Тоже не наблюдается. Более того, самими носителями традиции момент заклания животного не осознается как торжественный акт в честь Божества. Для них это даже не обряд. А значит, и не жертва. Жертва же будет лишь тогда, когда часть зарезанного животного, его нога или хотя бы голова, будут отнесены в дар Богу, и никто эти куски не заберет для готовки себе на стол.

Трудно сказать, на каком этапе произошло сближение смыслов «жертвы» и «требы», при том, что изначально термин «треба» относился только к таким пищевым жертвенным подношениям, которые можно разрезать/растеребить. У первого термина должно было развиваться значение «дар/подарок» (из «благодарность, хвала»), у второго — сначала значение «некая пища в дар» (из «нечто нарезанное/разрезанное»). Впоследствии у обоих терминов параллельно образуется значение «обряд, связанный с принесением жертвы». Но только за термином «треба» сохранилось развившееся позже толкование «богослужение вообще».

В качестве примера, показывающего возникновение у слов и словосочетаний новых смыслов, можно привести фразеологизм, вполне относящийся к поднимаемой здесь теме резки/рубки пищи. Вологодское *«Крошить говядину»*, несмотря на очевидное значение действия («резать мясо»), означает *«быть самостоятельным хозяином»*: *«Ныне не делятся с отцом родным: охота говядину крошить самим»* (Человек, С. 72). Сохрани язычество свои позиции, появление у словосочетания «приносить жертву» значения «убивать животное/человека» было бы невозможно. Но идеология новых хозяев страны сделала свое черное дело, историю кроют победители...

Об(в)ет, завет.

Ныне это малоупотребительные термины для обозначения одной из разновидностей жертвенного дара. Рассмотреть их можно вместе, так как их объединяет не только одно из общих значений, но и общий корень.

Необходимую информацию из словарей по термину «обет» можно получить только у Даля, хотя сам Владимир Иванович именно такого толкования слову дать не счел возможным. Его сведения мы используем в данном разделе только в качестве

примеров. Словари Ушакова и Ожегова фиксируют еще более поздние значения искомым слов, к нашей теме относящиеся скорее косвенно.

Для начала взглянем на происхождение терминов. «**Обет.** род. п. –а, др.–русск., ст.–слав. *обеть* (Супр.), чеш. *obět* "жертва", слов. *obet* — то же. Из **ob-* и **vetь* "изречение" (**завет**, привет), др.–русск. *вь* "договор, совет"; см. Мi. EW 388; Преобр. I, 634; см. также выше, вет. Отсюда *обещать* (см.)». Чешскую параллель можно расширить примерами использования термина. В песне «Честмир и Власлав» из «Краледворской рукописи» описывается сцена жертвоприношения коровы главным героем произведения. Несмотря на поддельное происхождение рукописи (а значит, и нереальности описанного кровавого жертвоприношения), использованные речевые обороты вполне годятся для нашей цели:

*Na vrsě skály zanieti oběť bohóm — svým spásám...
на вершине скалы зажег жертву Богам — покровителям своим...*

*Jim obětova kravici bujnú...
им пожертвовал корову буйную/сильную...*

В чешских заговорах встречаются словосочетания *oběť nesu* — «жертву несущ», *oběť činit* — «жертву приношу» (Вельмезова, № 174, 324). Хотя по поводу правильности перевода последнего примера есть некоторые сомнения, так как основное значение глагола *činit* — «делать». «Делать обет/жертву» — это тоже самое, что «творить жертву» или «совершать требу», т.е. в данном случае мы, скорее всего, имеем дело с названием обряда в сочетании с глаголом, а не с названием объекта и глаголом.¹⁸ Для термина «завет» примеров со значением «обряд жертвоприношения» пока обнаружить не удалось. Это, в первую очередь, именно предмет, приносимый дар: «*все заветы из часовни унесли — украли*», «*Заветы несем к Макарию* (к памятному кресту в честь святого, — Б.М.)»¹⁹.

¹⁸ Стоит отметить, что чешское *obět*, как и русское «жертва», слово женского рода.

¹⁹ Кенозерские сказки, предания, былички. — М.: Институт Наследия, 2003, С. 127, 128.

Итак. «Обет» — «дар, приносимый согласно обету, обещанию» = *то, что обещано*²⁰ (Журавлев, С. 20); «завет» — соответственно, также «дар, приносимый согласно завещанию/обещанию» = *то, что завещано, обещано*²¹. Ситуация выглядит предельно просто. Неожиданно навалившуюся напасть, некую внезапно грянувшую беду, в которую попал сам или кто из близкой родни, человек, не имея сил справиться с тем своими силами, пытается отвлечь, обращаясь к высшей силе, — в частности, **обещая** в скором времени после этого принести жертвенный дар. И другой вариант, когда, надеясь на лучшее, человек просит помощи у высшей силы, **обещая** ей дары в случае успеха: заонежские охотники, выходя на промысел, для обеспечения себе удачной ловли «брали завет» Николаю Угоднику — «мысленно обещали принести в местную часовню глухаря или его крыло» (Логинов, С. 49), отправляясь на дальние покосы, они же давали завет — «Если дождя не будет, Спасу свечку поставлю» (Логинов 1, С. 99). Это не взятка Божеству, это благодарственное подношение. Причем подношение, непременно превосходящее по богатству или обильности обычные дары Богам, совершаемые на праздниках и по менее экстренным случаям. Человеку либо есть чем сопроводить свою просьбу, но нет возможности сделать это именно сейчас, в момент особой опасности, либо даров нет, но он собирается принести их сразу, когда будут. И он дает обет на будущее. Обещает дары.²² С подобными обетами связаны «обетная каша» (каша из зерна «вскладчину»), устраиваемая на Аграфену Купальницу для нищих (Вологодская губ.), и обетный хлеб (из муки, собранной со всех

²⁰ Простонародная форма *обвечано*: «Толды сибирка [= сибирская язва] ли кто ли была. И вот они обвечали этот заветот» (Востриков, С. 84).

²¹ Не стоит преувеличивать значимость терминов, они обозначают лишь обещание. В севернорусской сказке девушка говорит герою: «не хочешь **по завету** на мне жениться, то не женись» (Рыбников, С. 158). А также «загадывать». На вопрос собирателя, как выглядит насланная на дом кикимора, информатор ответила: «А на кого заветят: если на женщину — женщина, а мужчина — дак мужчиной будет ходить»; женщина гадала о смерти отца: «они селянку делали на сковороде. Я и заветила: «Если проживет тятенька год — чиста селянка, а не проживет — дак могила будет» (Мифология, № 44, 344).

²² То же латинское *votum* — 1) жертва, приношение (дар) по обету; 2) обет, тождественное обещание.

домов), выпекаемый накануне сева пшеницы и относимый на перекресток для раздачи странникам (южные губ.). Здесь значение жертвенного дара сильно затуманилось и восстанавливается лишь косвенно:

1) дар именуется «обетным», т.е. он обещан, но вряд ли безымянным нищим странникам;

2) согласно мнению самих участников обряда, если хождение на перекресток не увенчалось успехом и никто не встретился для принятия дара, это означало, что Бог на них за что-то прогневался. Значит, дар все же предназначался Богу;

3) в этом случае пирог отдавали птицам — явная связь с культом предков, представляемых в образе птах.

Обетными могут быть не только хлеба или каша, но и, на радость сторонникам бытования кровавых жертвоприношений, домашние животные — «обетный баран», «обетный бык»: *«по обещанию, в назначенный день (19 июля, канун Ильина дня, или за неделю перед заговеньем на Филиппов пост, на который приходится Никола) режется заранее выбранное откормленное животное и лучшая часть жертвуется в церковь; Миколу обычно обещают бычка или телку, а Илье — овцу, барана или чаще ягненка: «Бык Миколу, а баран Илье, говорят крестьяне»; «праздник «Илья бараний рог», олонецкие «бараньи воскресенья» — первое воскресенье после Петрова дня (29 июня) и первое воскресенье после Ильина дня (20 июля), «в которые закалывают по обету баранов»* (Журавлев, С. 20, 21). Жертвоприношение ли это? Подсказка в приведенной цитате уже содержится. Животное режут под праздник, готовят, съедают его сами участники гулянья, а *«лучшая часть жертвуется в церковь»* — *«В церкву несли правое плечо, четверту часть, чтоб Илья-пророк спас мою овечушку»* (ВФ, С. 115); *«лучший кусок мяса вырезался церковным старостой в пользу причта»* (Кремлева, С. 16). Т.е. жертвуется мясо, но никак не животное, не его жизнь или душа. Да и мясо не все, а лишь лучшие куски²³. Крестьянин обещает не животное зарезать в жертву Богу или заменившему его святому, а сделать максимально богатое для его возможностей пиршественное яство, часть которого будет пожертвована высшей силе в качестве

²³ К слову сказать, и животное подбирал соответствующее празднику: *«Выбирали лучшую овцу, когда резли»* (Бушкевич, № 3).

дара/гостинца/угощения за помощь в беде. Хотя животное и **обещают зарезать** к празднику, а посему берегут его, растят в относительной неге с оглядкой на обещание, но ни один пример подобных обетов не содержит фраз «обещаю, что зарезу в жертву тебе», «принесу в дар его жизнь», «обрекаю тебе его душу». Есть обет вообще, причем во всех случаях оборачивается он устройением пира, посему следует полагать за данным обыкновением, что подразумевалась только готовка обильного праздничного стола²⁴, от которого отдельным блюдом угощалась и высшая сила.

Вот, кстати, занятная форма обета, практиковавшегося у каргополов: *«У нас девятого (июля) праздник, дак **завечали скотину**, чтобы... Скотина пропадала, да гонели туды вон, там болото, туды выволакивали... И завечали тут скотинку. Девятого у нас праздник, а потом Хрылы будут тридцать первого вот, дак Хрылы — продавали этих вот овец. Да как я свела, **заветила вот теленка, либо овцю**, дак и буду продавать. В этот день хозяева водили: вот если я заветила овцю там, маленького ли ягненка, раз она за лето выросла, ярка—то большая, либо боран, вот я и пойду праздновать, а эти деньги в часовню складу, в церковь. Я заветила, та **кто купит, а эти деньги в часовню**. /.../ А деньги то складу в часовню, штобы Господи у меня спас скотину»* (ЖС 1996, С. 48). Речь идет о том (если кто не понял народный слог), что для того, чтобы скотина перестала гибнуть, делали обещание на животину²⁵ — когда обетная овца вырастала и подходил праздник, ее продавали, а деньги жертвовали! Немного иначе (но с тем же

²⁴ Для защиты от падежа жители Вологодской губернии резали обетных быков, *«Разрубленное мясо делилось по душам. Каждая семья варила его отдельно на своем костре /.../. Когда пища была готова, священник благословлял ее, обходя костры. После этого начиналось **всеобщее пириество**»* (Кремлева, С. 16). В качестве высшей силы, точнее ее представителем, выступал церковный причт, получавший лучший кусок мяса.

²⁵ Это довольно обычный повод для обета. В костромской земле при эпизоотии устраивали «Микольщину» — *«Для этого «обещали» новорожденного бычка растить до трех лет, чтобы заколоть его до праздника зимнего Николы (б.ХИ) и справить обед на всю деревню»* (СД 1, С. 273). Вариант: *«Если скотина потеряется, обветы—те положат, да и найдется...»* (ЗВ, С. 10). Как обычно, итог такого обета — обед. Жертвоприношения не случилось.

итогом) этот обычай исполнялся у заонежан: *«Баранов /.../ использовали в качестве жертвенных животных при падеже двух-трех и более овец. Чтобы предупредить дальнейший падеж, созывали сельский сход, на котором пострадавший хозяин продавал с торгов барана. Его мясо съедали сообща, а деньги отдавали в пользу церкви»* (Логинов, С. 32); согласно материалам А.К. Супинского по Вологодской губернии, мясо обетных быков *«продавалось присутствующим в церкви прихожанам за деньги, нередко поступающие в пользу церкви. Приобретенное мясо варилось тут же на кострах у церкви и съедалось»* (Кремлева, С. 16). Пир и жертва тут переплелись хитрым образом, однако данный случай, видимо, — своеобразная новация, исключение из правил, возникшее в довольно замкнутом сообществе, каким являлись жители Заонежья. Еще о том же обычае жертвы: *«Обвет клали. Покров был, праздник у нас — 14-го октября. И вот все несли, кто что обветил /.../ Иные и борана приведут. И вот о Покрове сделают торг: кто сколько дает»* (ЗВ, С. 10); *«Прикладъ прикладывали Богу. Старосте в церкви отдавали и говорили, что обет, а он продавав сам, а деньги в церковь — на свецьки»* (Бушкевич, № 2). Вот она — жертва! Самая настоящая!!!

Скорее всего к обетам относились и «приношения» животных, совершавшиеся у священного Криванковского источника (Тюменская обл.). В 1959 г. в газете «Тюменский комсомолец» появился фельетон, высмеивавший народные суеверия: *«И повалил народ на Криванково к иконам, со свечами, кто гривенник, кто тришницу, кто по двадцать рублей бросит на отведенный бугорок, а кто и быка с собой ведет в жертву господу»*; этнографами зафиксирована упоминание, о том, как в 50-е годы XX в. некий «дед Кокорин» *«в девтую пятницу рано на рассвете вел на веревке барана»* (Ермакова, С. 45). Никаких дополнительных подробностей нет, поэтому классифицировать данный обычай сложно, к примеру нет вообще никакой уверенности, что барана водили не для того, чтобы подлечить хворое животное святой водицей. Мы не знаем наверняка, какой была дальнейшая судьба животных, но можно предположить, что их не убивали и не ели, так как подобная подробность не миновала бы фельетона и вряд ли забыла бы информаторами. Скорее всего, живность забирали в свою пользу хозяева икон, которые приносились на молебен к источнику (такова была местная специфика – ношение ряда

«намоленных» икон), как забирали они себе все другие приношения к иконам – еду, деньги, вещи (Ермакова, С. 44). На кровавую жертву явно не походит. Версия же об обетном характере данного обычая связана с тем, что приношения к иконам как-раз этой причиной и были обусловлены: *«У кого-то горе како-то, кто-то завет дает. Завещание делаешь, чтобы дети были здоровые или чтобы здоровья Бог дал, или отцу с матерью»* (Ермакова, С. 44). Обет есть, дар дается и принимается, но крови не проливают. Так что – жертва, безусловно, но не кровавая, не душой и жизнью, а полезной в хозяйстве живностью.

А теперь сравните: в одних случаях обетную овцу съедают сами обещавшиеся, а часть дают храму (Богу); в другом — вырученные за обетную овцу деньги отдаются в храм (Богу). Этот пример нагляднее всего показывает, что в дар приносится нечто более материальное, чем душа или жизнь, — мясо или деньги. Божеству, в народном понимании, все одно что получать — мясо овцы или ее денежный эквивалент. Бьющаяся в агонии скотина Ему не доставляет радости, не нужны ни кровь с внутренностями на алтарь, ни жалкое прощальное блеяние, ни овечья душа, которой Бог сам наделил это животное. Если бы требовалось именно это, то замена бы не произошла. Но она есть, так что факт налицо — важен дар, внимание, а вовсе не «выпускаемая жизненная энергия».

Обет принимает и другие формы, причем те, что появляются в более позднее время, выявить предельно легко. Здесь позвольте за примерами обратиться, в частности, и к мировой сети:

– обетные дары разного вида: *«Обвет клали. /.../ И вот все несли, кто что обветил, и складывали в кладовочку у церкви. Полотенца, деньги, кто шерсти принесет. Иные и борана приведут»* (ЗВ, С. 10); *«Як засуха была, носили обрик — фартухи, полотно»* (Голстая 2005, С. 243).

– обетное полотенце: Их *«изготавливали в особых случаях: например, заболел в семье ребенок, давали обет — сделать за один день полотенце. И вся семья принималась за работу, а потом получившееся творение дарили храму»²⁶*; *«Оवेशались. И после того, кто заболевает, все ходили, пелены вешали, клали оветы»* (Святые места, С. 222).

²⁶ В гостях у сизьмичей. <http://www.cultinfo.ru/sheksna/sizma.htm>.

– обетное украшение: «Обетное значение приклада в уборе Тихвинской иконы было подчеркнуто расположением вкладной надписи о сооружении всего оклада иконы Михаилом Федоровичем Романовым и его отцом патриархом Филаретом Никитичем на "главах" трех подвесок к цате Богоматери. Интересно, что традиция обетного украшения икон драгоценными венцами и гривнами различной формы (плоские, "месячные" гривны позднее стали именоваться цатами), а также монистами прослеживается по письменным источникам еще с домонгольской эпохи»²⁷.

– обетная свеча: «я обещал пудовую свечу» (Даль). И вот еще пример не отечественный, но уж больно красноречивый. Речь идет о храме во французском городе Лурде, посещенном нашими путешественниками: «Некоторые привозят с собой обетные свечи — идет группа, а два парня тащат нефиговых размеров свечечку, с хорошее бревно. Такие свечи попадаютя отменно красивые — резные, перевитые лентами, золоченые, а то просто восковые, много-много с изображением креста и подписью. Откуда свеча или за что поставлена. Алан отыскал свечу, что поставили доминиканцы, прыгал вокруг нее с полчаса. Я его понимаю — свеча примерно в рост человека, черно-белая, с доминиканским крестом. Как же они ее несли, железные люди?»²⁸

– обетный крест: «Другая группа (резных крестов, — Б.М.) — это обетные кресты, поставленные по обету (обещанию) данному богу в благодарность за добро или избавление от какого-либо зла. Чаще всего обещались богу рыбаки, промышлявшие на море, в опасные для жизни моменты. Выйдя на берег живым, рыбак ставил обетный крест или на берегу моря, в непосредственной близости от места спасения, или у себя в деревне, около дома»²⁹.

– обет посетить святые места (с неминуемыми денежными пожертвованиями там): «он уже обещался сходить в Киев», «она ходит, по обещанью, по монастырям» (Даль); в 1646 г. «Пан Януш Ганушкевич, стеная в сильной горячке и потеряв уже всякую

²⁷ Драгоценный убор тихвинской иконы богоматери в XVI–XVII веках // <http://www.sophia.orthodoxy.ru/magazine/20021/ubor.htm>.

²⁸ Пилигримские байки – 4. <http://tikkey.livejournal.com/245849.html>.

²⁹ <http://fyodors.narod.ru/architecture.htm>.

надежду, что дальше жив будет, дал обет посетить то чудотворное место — и выздоровел».³⁰

– обет выдержать некое наложенное на себя ограничение: «Бувае шчо з децьми непорядок ци што, дак это обрекалися люде, постили сухим постом [т.е. даже не пили воды]» (Толстая 2005, С. 249); в деревне Кокшеньге Тотемского уезда имелось «много вегетарианцев, которые дали слово ради спасения души никогда не есть мясного, а многие женщины иногда не ели мясной пищи в течение известного срока по причине несчастливых родов» (Кремлева, С. 17).

– обетный храм: «обетная, обетованная церковь, по обету выстроенная» (Даль); «Церковь села Рубцова известна в литературе прежде всего как обетный храм—памятник победе над войсками польского королевича Владислава и гетмана Сагайдачного, штурмовавшими стены Белого города в ночь на праздник Покрова, 1 октября 1618 года. О мемориальном значении церкви известно из "Нового летописца" (Новый летописец. ПСРЛ. Т. 14. С. 146.): "... едва Бог сохранил царствующий град Москву помощью Пречистыя Богородицы. В той же день бяше праздник Пречистые Богородицы, славнаго ея Покрова ... Государь же постави храм каменной по обету своему во имя Покрова Пречистые Богородицы в дворцовом селе Рубцове".³¹

Вернемся к словарям. За данными терминами имеется и расширенный смысл — «обещание вообще», но обещание все же не простое. Связь с духовным миром по прежнему остается, дающий обет знает его сакральную силу: «Обет, обета, м. (книжн.). обещание, обязательство, налагаемое на себя **из религиозных побуждений**. Уже хотел во цвете лет изречь монашеский обет. Лермонтов. Я не давал обета безбрачия. А. Островский. Зарок, обещание (устар.). Давши обет сохранять мир, нарушает его. Жуковский» (Ушаков); «Обет, –а, м. (высок.). **Торжественное обещание, обязательство. Дать, произнести о. Нарушить о. О. молчания**» (Ожегов); «Заветать — или заветать или заветовать или завещать; заветать или заветить или завещать что кому /.../ новг. обещать, обречать, **давать обет**,

³⁰ Санктуарий Матери Божьей в Будславе.
<http://site.catholic.by/budslau/ru/miracle.htm>.

³¹ <http://www.archi.ru/publications/virtual/tarabarina.htm>.

зарок; /.../ завет, все, что завещано, свято наказано, заповедано; зарок, обет, обещанье», «Обетовать, обещать, —ся, поязаться, обязаться, дать слово, верно посулить, заручиться в исполнении чего, обнадежить в чем твердо. /.../ **налагать на себя обет**, обещанье, обещать богу или совести своей, принять обет. /.../ **обет** м. действ. по глаг. | обещанный предмет, вещь или дело; | данное слово, принятая на себя обязанность, долг произвольный» (Даль). Обещание, данное в трудную минуту, принести великий дар Богам — это и есть наше «*обязательство, налагаемое на себя из религиозных побуждений*», «*торжественное обещание*». Светское применение термина в значении «давать обещание, обещать», несомненно, существовало параллельно религиозному, хотя до нашего времени он дошел преимущественно в склонении сакрального, которое Ожегов пометил как (*высок.*).

Вывод единственный, тот самый, что был упомянут в самом начале раздела: «обет/завет» — это вид жертвенного дара, приносимый согласно добровольному обещанию жертводателя после исполнения его мольбы о помощи.

А теперь немного отвлечемся. В русских сказках наиболее характерным примером обета, причем совершенно не религиозным, является сюжет 313А (согласно изданию «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка». — Л., 1979). Сказки этого типа начинаются с того, что появившийся из воды демонический противник хватает за бороду путника, который пытается напиться, и вынуждает его отдать то, «чего дома не знаешь»: «*Ево Сам с нокоть, борода с локоть, Токман Токманыч морской царь схватил, взял ево и говорит, што «аддай, што дома не знашь!»*» (Зеленин ПГ, № 55). Этим «неизвестным» оказывается сын путника, главный герой истории, успевший родиться, пока отец странствовал. Даже терминология та самая, обетная: «*Пообіцай оддати мені то, що у тебе єсть дома миліше після жінки. Він подумав: що ж у мене єсть миліше жінки? Нема нічого! Да і пообіцає*» (Афанасьев РНС, № 223); когда сын подрастает, отец сообщает ему неприятную весть: «*Я цябе абяллчау гэтаму чарту аддаць*» (ЧС, № 27); когда отец оттягивает исполнение договора, сын, узнав о его существовании, говорит: «*Прощай, папа! Куды ты меня обещал, туды и посылай!*» (Зеленин ВГ, № 118).

Нередко для описания ситуации используется синоним к глаголу «обещать» — «сулить». Узнав, кого он отдал черту, отец переживает: «*Я сына отсулил, а не знаю кому*» (Смирн, № 97); устав ждать обещанного, нечистый сам приходит за ним: «*Царь! Отдай посулёно!*»³² (Смирнов А, № 5); встреченная героем волшебная помощница журит его такими словами: «*Отсуленышь ты, Ванюшка*», «*Ах ты, материнско рожденное, отцовско посуленое*» (Карнаухова, № 1, 102). В другой сказке о дочери, обещанной нечистому, говорится, что она «*черту продана*» (КВСО 1, № 52); отец печалится сыну: «*запрадаў я цябе нячысціку*» (ЧС, № 29). Странно, что никто еще не додумался углядеть здесь пережитки человеческих жертвоприношений. Дарю идею.³³

³² Ср.: «*Пришло время, мол, сына отдавать, ты слово, зарок дал*» (Рождественская ночь. Сказки, былички, заговоры. — Иркутск, 1994, № 65).

³³ Впрочем, тут я, похоже, запоздал. Уже после выхода в свет первого издания этой книги, мне попала статья Л.Н. Виноградовой, посвященная вредоносному воздействию ведьмы на свою родню. Это воздействие объяснимо в частности тем, что ведьма отдает чертям за их работу людей или свой скот. Первое, понятное дело, чертям более по нраву, а еще лучше будет, если эти люди окажутся детьми ведьмы: «*Ведьмари не жалеют своих детей. Як он поступае на работу [служит чертям], то отдае старшее дитя, чи стариую корову, чи стариую лошадь*» (Виноградова 2009, С. 193). Здесь, правда, отданное чертям, выглядит скорее залогом при поступлении на службу, нежели платой слугам, но другие примеры корректируют данное сообщение. Как происходит эта отдача? Да так же, как и в указанных сказках — при помощи обещания, посула, обречения (о чем — дальше). «*Ведьма должна чертям щорок оброк давать. Ёсю худобу заберут. Потом дойде и до дитэй — усю семью отдае видьма. А воны, нечыстые, ёй за то усё добро принесуть*» (Виноградова 2009, С. 194). Т.е. сама ведьма никого не убивает. Только лишь обрекает кого-либо, сулит его чертям, по сути — предлагает. Если в сказках упоминается продажа, то в описании ситуации с ведьмой звучит мотив оплаты нечисти за их труд: «*Это закон у ведьмароў: як у кого (у чертей) научиўся, своей родной кровью доўжен расплатицца*» (Виноградова 2009, С. 194). Не смотря на очевидную связь быличек подобного рода со сказками сюжета 313А, не взирая на предельно ясную причину такого оброка (плата за работу + злокозненность слуг), исследовательница предпочитает говорить о жертвах. И если порой это звучит более-менее уместно, как жертвах козней ведьмы («*Причем жертвой должны были выступать именно*

Тот же термин был в ходу и в обрядовой практике: «Скажем, овечушка родила ягнят. Я **посулю**, что к Ильину дню зарежу барашка» (ВФ, С. 115). Ср. также поговорку, указывающую на грядущую судьбу обещанной живности: «**суленая** скотина — не животина» (Алпатов, С. 88).



Оброчные кресты с рушниками в с. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. 1981 г. Рис. В.Е. Гусева.

Оброк.

Значение «жертвенный дар» за данным словом устанавливается косвенно, исходя из толкования его как «обета» и ритуального смысла прилагательного «оброшный/оброчный». По поводу праздника Преполовения полешуки поясняли, что в этот день делалась «**аброчка**, шоб доишч ишоў и урожай был»; а касательно «Десятухи» (пятнице на десятой неделе после пасхи) — «**аброшный** празьник для худобы (скотины. — Б.М.). **Абрекались** люди, шоб худоба не гинула» (Толстая 2005, С. 169, 90). Повод, как видим, тот же что и в обете — хозяйственные проблемы: «Багата прападала ската, и люди **абрекнулись** празнавать Багародицу — на васьмы день после Петра» (Толстая 2005, С. 40), и частные заботы: «она **обрекалась**: «Господи, если встану (от болезни, - Б.М.), искупаюсь на крещение, то выздоровлю!»» (Скопинцева, С. 126). Известны, в частности, оброчные кресты (то же самое, что и

родные по крови»), то в другом разе акцент совершенно не оправданный («Здесь в качестве жертвы, передаваемой в руки нечистой силы, выступает как домашний скот, так и собственные дети или внуки»).

кресты, поставленные по обету), оброчные рушники: *«Обреченными называли полотенца и фартушки на могильных крестах... которые вешали, выполняя обещание повесить их в случае выздоровления от болезни»* (Маслова, С. 96). А в словаре Даля глагол «обрекать» толкуется как *«посвящать, предназначать, определять, жертвовать»*.

Кроме того, у слов «обет/завет» и «оброк» довольно сходная модель образования: *«Оброк. род. п. –а, др.–русск. оброкъ "подать, обет, обязательство", русск.–цслав. оброкъ (Остром.), болг. оброк "обещание, обет", сербохорв. оброк "срок", словен. obrok, род. п. obroka "условие, срок", чеш. obrok "издержки, расход за год". Из *ob-rokъ от реку»* (Фасмер). Корень «речь», т.е. «оброк» так же как и «обет/завет», — «нечто обещанное, обговоренное».

С одной стороны, оброком еще называли дань/подать, а с другой, в государственных документах дань татарам могли стыдливо именовать «дарами», «подарками»; т.е. «оброк», опять же, тождественен по смыслу «дару», «гостинцу». Современное значение слова «обреченный» в смысле «ожидающий гибели», безусловно, вторично. Изначально оно касалось животных, которых хозяин *обещал/обрекал* (*«обреченная скотина не животное»* (Даль)) резать на пир в праздник того или иного Божества. На пир, но не на жертву.

Заколение.

Такое слово приводит «Словарь русского языка XI–XVIII вв.»: *«Заколение — Жертва»*. Происхождение его яснее ясного, достаточно взглянуть на связанный с ним круг терминов:

«Заклати — Принести в жертву. При: заклати, заколоти — заколоть, убить».

Заколеник — Жрец, совершающий жертвоприношения;

Заколенный — Заколенная жертва: живое существо, принесенное в дар божеству;

Заколенное — Заколотое животное; мясо такого животного».

Сюда же можно добавить и синонимичное:

«Зарезывание — Умерщвление жертвы, заклание».

Из всех глаголов, трактуемых как жертвоприношение, этот, несомненно, самый кровавый, особенно в контексте: *«приводящу сына и дочери своя, и заколоху»*. Распространенность и

обыденность термина «заклание» видна из следующего примера. В вятском селе Верховье к иконе «Спас Колотый» народ, воодушевленный якобы скрытым смыслом названия, привозил даже издали *заколотую* («молебную») скотину, «*т.е. зарезанную по обещанию*» (Зеленин НП, С. 77). Стало быть, все же не жертвенную, а обетную, обещанную, мясо для пира.

Очень странно, что при переводе древнерусских слов на вооружение взята именно жертвенная тематика, при том, что все куда прозаичнее: «**Закалать, заклать, закалывать** — *колоть до смерти, убивать уколом, ножом или другим подобным орудием*» (Даль)³⁴. Это самый обычный способ умерщвления животного — ножом по горлу. Даже если бы и был такой обряд жертвоприношения (допустим такое), разве это отменяет обычное умерщвление животного для более прагматичных целей — просто на мясо? Нет. И в этом бы случае использовалась та же самая терминология — «заклание», «заклать», «заколенник». Домашнюю скотину и птицу держат именно *на убой*, ее *забивают* на мясо, *колят, заклают*. Так почему же даже такое банальное «зарезывати» переводится, как «*умерщвление жертвы*»? Ответ может быть двояким. Либо дело в предвзятых источниках, с которыми составителям словаря пришлось иметь дело — христиане могли использовать термины именно в таком, удобном им значении (как в случае с вышеприведенным «закланием дочерей»). Либо в предвзятости самих составителей, старательно следующих намеченному по папи курсу на очернение язычества — подгоняя лексические факты под христианскую трактовку. Как бы то ни было, добросовестно написанными данные разделы словаря назвать не представляется возможным. Равно как и принять предложенную трактовку термина «заколение».

Выше приводился пример, согласно которому «молебная» обозначает «закланная, зарезанная». Но как же так? Ведь всем известно, что именно обозначает слово «молитва» — просьба, обращение к Богу. Но только ли это? Давайте заглянем в небезызвестный словарь Даля, который мы ой как редко читаем:

³⁴ Так же закланием является действие с непривычным для современного слуха названием «лобанить, перелобанивать» — «*бить в лоб, лобанить скотину, бить, колоть, резать, молить*» (Даль); «**В лоб (пора)**. Пора убить, зарезать кого-л. (зд. — о петухе). *Пятунa—та уж в лоб пара, он такой грузнувший*» (СПП, С. 50).

«Молить» — резать, колоть животных, по обряду или обычаю (вор. вят.), например поросенка на васильев вечер, или курицу на день космы дамиана и пр. вероятно выражение это осталось еще от язычества; в каз., чувашаи и черемисы молят или чуклят, приносят на жертву первый хлеб; в симб. мордва по весне молят птицу, овцу, черную и рыжую корову, на мирской счет села; в вят. не говорят: резать, бить, колоть скотину, а всегда молят: сегодня мы молили убоинку, били скотину. он зычал меня молят опойка, звал бить теленка. /.../ /.../ моленый, моленый | о живности, скоте: резанный, колотый, битый на пищу. /.../ молево, моленина ж. моленая, благословенная пища; убоинка, мясо).

Диалектные словари дополняют: курск. «малить кур, малить кароу, малить парасят»; орл. «замолить» — «зарезать кого-либо»; вятск. «замаливать» — «резать, убивать скотину» (Журавлев, С. 56); болгарское «молитва» — обрядовое поминальное блюдо или суп, приготовленный из мяса (тут обязательно добавлено «жертвенного») животного на Петров день (СД 3, С. 276). В праздничном обиходе это выглядит так: **«Молят кур — под день св. Космы и Демьяна, кесарецких (поросят) — под Новый Год. При моленьи кур и поросят качают за столом жаровню с угольями. На стол кладут стебли ржаные... на них складывают кости жаркого, кур или поросят...»** (Халанский М. Говоры Курской губернии // Сборник Академии Наук. Т. 76. № 5, с. 367; Цит. по: Серяков, С. 34); в Орловской губ. «1 ноября — св. Космы и Демьяна, праздник для кур: в этот день их молят: утром режут, а вечером едят», а по поводу убиения свиньи на 1 января говорят **«кесаретского молят»**³⁵ (Зеленин Т, С. 129, 132).

Таким образом, на первый взгляд, термин касается умерщвления живых существ. По крайней мере, нас настойчиво в этом убеждают. В сноске к приведенным примерам из статьи Д. Зеленина говорится буквально следующее: **«В выражении «молят кур» глагол «молят» сохраняет архаическое значение «обрезать, жертвовать»** (Зеленин Т, С. 317). На деле же более точные значения данного глагола — другие, например, «резать». В летописании упоминаются следующие выражения: **«Короваи**

³⁵ Здесь же приводится вариант **«кесаретского ломать»**. Изначальное «молят», вероятно, стало со временем непонятным и было переделано путем перестановки слогов в более осмысленное «ломать», а отсюда уже было переосмыслено в «ломать».

молят», «*моленное то брашно*» (Фаминцын, С. 59) — т.е. «*караваи разрезают*» (чаще сей свадебный обряд называется «*деление каравая*»), «*нарзанная пицца*»; в Волоколамском уезде молодые на второй день после свадьбы начинали «*сыр молить*» — «*нарежут мелкими кусками пряник и пирог, положат на блюдо и прикроют вдвое холстиной*» (ОФФ, С. 98). Животные здесь ни при чем, согласитесь, — это лишь действие ножом, причем не колющее («заклание»), а режущее («зарезывание»). Так о каком «обрекании, жертвоприношении» речь?! Ошибся Дмитрий Константинович, и изрядно.

Для лучшего понимания смысла глагола следует учитывать также и: моск. «*измолить свечу*» — «сжечь свечу во время молитвы»; «*молёное пиво*», «*моленая кутья*»; астрх. «*за сто верст киселя молить*», «*моленик*» — «пирог, приготовленный к Юрьеву дню»; «*моленик м. новг. именованный пирог*» (Даль); казан. «*медку помолить*» — в значении «попробовать»; воронеж. «*молить кашу*» — «варить обрядовую кашу по поводу новотела»; «*молины ж. мн. твер. гостинец, съестное, печенье, лакомства, особенно свадебные*» (Даль); в Дмитровском уезде на девичнике смотрельникам «*предлагают молину, состоящую из вина и закуски*» (ОФФ С. 124); «*мольба*» — братчинный пир (Зеленин Т, С. 121). Исходя из этих примеров можно сделать вывод, что значение термина «молить» еще шире, чем просто «обращаться к Богу» и «резать». Собственно говоря, реконструируемый для праславянского времени глагол *modliti*, как полагают, означал «*обращаться с просьбой к божеству, совершая жертвенные обряды*» (СД 3, С. 276). Жертвенные обряды, необязательно заключающиеся в заклинании живых существ. По сути своей, глагол «молить» полный аналог «жертвоприношению» — «принесению даров». Мы уже разбирали этимологию понятия «жертва», из которой следует связь слова с идеей восхваления/прославления/благодарения Божества. А это одно из значений слова «молить»: «*молить, смиряясь просить, благодарить. молиться богу, сознавая ничтожество свое перед творцом, приносить ему покаяние свое, любовь, благодарность и просьбы за будущее. /.../ молебствие, —ство ср. всенародный молебен, общее приношение господу благодарности*» (Даль). «Жертва» — «дар, которым благодарят Божество», но значение «дар» также в полной мере относится и к понятиям, связанным со

словом «молить»: во Владимирской обл. дары молодым, собираемые во время свадьбы, называются «молин» (РС 1, С. 69), «молины» (СД 3, С. 276); в Московской губ. «Дружко /.../ начинает сыр молить, т.е. **собирать подарки** для молодых» (ОФ, С. 108). Последний пример вдвойне интересен. Вроде бы речь идет о разделке твердой пищи, а на самом деле — это сбор даров. Так вот и смыкаются воедино разные значения одного слова, разные — но изначально относящиеся к одному и тому же представлению о благодарственном приношении высшим силам. Молитва, как оказалось, тождественна жертве, жертвоприношению, и не только в интерпретации позднейших, абстрактно рассуждающих христианских писаний³⁶, но и на самом деле. Тождественна не в приписываемом термину «жертва» значении как убийства, заклания, а в исходном его толковании — как дара, дароподношения, восславления.³⁷

³⁶ Два примера на выбор — протестантский и православный: «Мы знаем, что молитва является жертвой наших уст Богу» (http://www.church.uz/page_id1167/); «я приношу Тебе молитву как вечернюю жертву. — **То есть молитва тоже жертва Богу?** — Да, молящийся просит Бога принять его молитву. Молитва — принесение себя, своего сердца Богу. Сокрушенного и смиренного сердца» (<http://pln.ru/skobar/17601.html>).

³⁷ Вероятно, основываясь на сходных сведениях, Л. Прозоров (Озар) делает вывод, что поговорку «Молитвой мир стоит» следует понимать в значении «*Мир стоит жертвой — жертвой Рода!*» (Озар, С. 60). Молитва=жертва, а мир (белый свет) был сложен из тела Рода. Гипотезу можно было бы принять, уж больно хорош в этом случае открывающийся смысл (дескать, вот она, сила жертвоприношения! вот оно — подлинное значение сего обряда!), но все дело в очевидной, на наш взгляд, христианской подоплеке пословицы: «*Мир стоит молитвою, — напоминает нам преподобный Силуан Афонский, — а когда ослабеет молитва, тогда мир погибнет*» (Блаженная Анастасия Струлицкая // <http://www.hramnagorke.ru/prose/28/524/>); «*Этой молитвой мир стоит, и этой молитвой мир вводится в преобразование через огненные испытания и катаклизмы*» (Александр Румянцев. Уста праведного // <http://silouan.narod.ru/texts/usta1.htm>). Во избежание кривотолков на тему «это они у нас украли» укажу на семитский источник данного христианского изречения: «*Об этом сказали мудрецы: «На чем стоит мир, а все его пренебрегают — это молитва...»*» (р. Шимон Пинкус «Врата молитвы». // Журнал "Мир Торы", Москва // <http://toldot.ru/tora/library/musar-evreiskoe-mirovozzrenie/shaarejtpbila/>). Да



Заклание быка. Роспись из гробницы Рехмира (Фивы).

Это что касается «заклания», «зарезывания», «моления». Первые два — просто термины, описывающие метод умерщвления животного, абсолютно безотносительно какой-либо обрядности. Третий термин — и вовсе обозначает «дароподношение». Ничего такого, что бы указывало на кровавую жертву.

В обиходе использовались также следующие, совсем уже малоупотребительные термины на тему жертвоприношения, расписывать подробно которые нет необходимости:

– дар/подарок = *дароподношение, одаривание.*

– относ (Власова, С. 82) = *то, что относят.*

– отклад = *то, что откладывается (полагается на жертвенник).* В поучениях против язычества: «*череву работни (чревоугодливые) попове уставивши трепарь прикладати рождества богородицы к рожаничьне трапезе, отклады деючи*» (Гальковский 2, С. 25). «Делать отклад» — та же форма, что и «творить жертву», т.е. перед нами слово, имеющее два значения: «жертва» и «жертвоприношение».

– гостинец = *угощение.* Согласно местному преданию, Петр Первый, не сумев пойти в церковь села Вождмосалма на праздник Ильи из-за ливня, дал сопровождавшим его лицам несколько червонцев: «*Снесите ему от меня гостинец...*» (Северные

и нет в славянской традиции представления о том, что для создания мира Высшему Божеству пришлось умирать и быть разделанному на части. Просто Он и есть окружающий нас мир.

предания. Беломорско–Обонежский регион. Сост. Н. А. Криничная. — Л.: Наука, 1978). Согласно словарю Даля, «*гостинец — принос, подарок, приношение*». Т.е. все тот же дар.

Этим, пожалуй, исчерпывается набор общеславянских слов, обозначающих «жертвенный дар». За пределами нашего рассмотрения остались лишь явные заимствования:

– из турецкого *kurban* «жертва», «жертвоприношение»: болг., серб. *курбан* «жертва», «жертвоприношение». «Курбан» соответствует «закланию», а, как уже говорилось, с нашей точки зрения данный термин не имеет обрядового значения. Закланную овцу или барана мусульмане, как известно, съедают сами.

– из латинского *offero* «приносить, жертвовать»: белор. *ахвяра/афяра* «жертва», *ахвярнік* «жертвенник», укр. *офіра* «жертва», *офірувати* «жертвовать»³⁸, чеш. *офѣра* «жертва, сбор пожертвованій (в церковь)», *офѣроват* «пожертвовать, жертвовать», поль. *офіара* «жертва, пожертвование», *офіароваć* «пожертвовать, подарить, совершать жертвоприношение, предложить», *офіаровуваć* «жертвовать, дарить, совершать жертвоприношение, предлагать, даровать». Туда же нем. *Das Opfer*, швед., дат. *offer*, норв. *offeret*, голл. *slachtoffer*, исл. *offra* «жертвовать», латыш. *upuris*, эст. *ohver*, и, вероятно, фин. *uhri*. На примере белорусского материала видно, как свободно объединяет в себе данный термин три значения:

1) в большой степени соответствующие тому, что в русском языке обозначается словами «обет/оброк», с оттенком «христианская/правильная/бескровная жертва»: «*Цяпер людзі сталі здалёку прыхадзіць маліцца ў царкву. Нават пьносілі ахвяры: палатно, лён, рушнікі, дзеньгі, яйкі, на абразы вянкi шлюбныя вешалі, вэліны*» (Легенды, № 131).

2) «жертва/треба», с оттенком «языческая/поганая/кровавая жертва»: «*Кажуць, што на гэтай гары стаяла паганская кумірня і прыносіліся паганскія афяры*» (Легенды, № 281).

3) «дар» вообще (в данном случае, в контексте свадебного обряда): «*Дараванне жывінаю распачынае бацька, ахвяруючы пару або аднаго вала*» (Одаривание скотиною начинается отец, жертвуя

³⁸ Одна из первых фиксаций этого термина встречается в послании Иоанна Вишенского (родом из Галиции), обличавшего народные обычаи: «*На Георгія мученика празднікь дiавольскій на поле изшедшихъ сатане оферу танцами и скоками чинити разорете*» (Мансикка, С. 182).

пару или одного вола), «гаспадыня двара звычайна ахвяруе нявесцы шапку ўласных работы» (хозяйка двора обычно жертвует невесте шапку собственной работы), «Арандарка /.../ ад сябе ахвяруе маладой упрыгожаны завітушкамі каравай» (Шинкарка от себя жертвует молодой украшенный завитушками каравай) (Вяселле, С. 186, 199, 201).

Также в связи с вопросом о синонимах термина «жертвоприношение» стоит привести еще один пример. Мой хороший приятель, уже упоминавшийся Озар Ворон (Л. Прозоров), в своей книге, посвященной великому князю Святославу Храброму, по этому поводу говорит следующее: «Вообще-то славяне употребляли производное от скандинавского «blót» — жертва» (Озар, С. 60). Замечание снабжено цитатой из текста, обличающего язычество: «...и тех (кур — О. В.) блутивше, сами едят». Такое слово в скандинавских языках и впрямь имеется³⁹:

– исландский язык: «**blót** n –s, ≡ 1) жертва; 2) жертвоприношение; 3) брань; божба; **blót|a** –aði 1. vt 1) (e–n) приносить жертву (кому–л.); 2) (e–t) проклинать (кого–л.); 2. vi божиться, клясться; **blótförn** f жертва».

– датский язык: «blote (...) — приносить жертвы богам (у древних скандинавов)»⁴⁰; в современном датском blót — «ритуал принесения требы или жертвы».

– норвежский язык: «blot n1 жертвоприношение (у язычников Др. Скандинавии); blote v1 приносить / принести жертву (у язычников Др. Скандинавии)»⁴¹.

Казалось бы, ну имеется в наличии еще один термин со значением «жертвоприношение», пусть и заимствованный, так чего в этом такого? К чему возражать? Но дело в том, что согласно такому толкованию слова и его контексту оно обозначает не просто «жертвоприношение», а конкретно «кровавое жертвоприношение». Да и происхождение слова *blót* обыкновенно связывают со словом

³⁹ За помощь в работе со скандинавским материалом благодарю своего сотоварища Светлояра (А. Сельницына).

⁴⁰ Крымова Н.И., Эмзина А.Я., Новакович А.С. Датско–русский словарь. — М.: Русский язык, 1975. — С. 87.

⁴¹ Берков В.П. Большой норвежско–русский словарь / Stor norsk–russisk ordbok. — Oslo: Kunnskapsforlaget, 2003. — S. 157.

blod, др.-сев. *blóð* «кровь»⁴². Так что разобраться с данной ситуацией очень важно. Надо понять, логично ли подобное умозаключение Озара, ибо возражений против его догадки масса.

1. Первым делом следует задать вопрос: употребляли кто — славяне вообще или писавшие эти обличия христианские книжники? Это ведь весьма разные группы населения, книжникам присущ свой особый язык, с включением огромного числа терминов, неизвестных простому населению.

2. Далее. Книжникам, подвизавшимся на почве византийской учености, куда ближе греческий язык. Откуда же здесь скандинавское словечко?

3. Озар согласен, что скандинавских заимствований в русский язык довольно мало, всего несколько десятков. Появление их обусловлено торговыми связями, так что и сами заимствования относятся к этой сфере быта. Сомнительно, что среди вполне прозаичных и конкретных терминов (сельдь, ларь, пуд, крюк, якорь, плис, кнут, мачта и др.), вдруг затесался один единственный, отчасти абстрактный термин из области сакрального. И это при том, что, как заметил сам Озар, у скандинавов жречество можно найти только под микроскопом.

⁴² Справедливости ради укажем и на другие гипотезы об этимологии данного термина. Далее слово Светлояру (все упоминания жертвенных животных — его мнение, автором не разделяемое): «*В частности, в норвежских словарях его связывают со словом bløt (1: "мягкий"; 2: "мокрый, промокиший"; 3: "слабый", "нежный"). Возникает соблазн подумать, что это как-то связано с функцией жертвоприношения — умилоустивить Богов, "смягчить" их гнев.*

Гру Стейнсланд (одна из самых авторитетных современных учёных) также усматривает в слове blóta ("приносить в жертву", "жертвовать") значение "укреплять" — то бишь укреплять связь с Богами посредством жертвоприношения. Ещё она же пишет о возможном значении "окроплять, сбрызгивать" — то бишь жертвенной кровью.

Ещё интересна точка зрения Бритт–Мари Нэсстрём, полагающей, что blóta подразумевает одну из частей обряда жертвоприношения — а именно: когда жертвенное животное вели к месту жертвоприношения. Само принесение в жертву обозначается словом sóa (в современном исландском буквально: "тратить, растрчивать"), а третья стадия обряда — senda — буквально: "посылать, отправлять" — нетрудно догадаться, кому и куда)».

4. Зачем славянам чужой термин, когда своих хватает, то же «замоливше», «потеребивше» или «жравше» (если использовать такую же форму глагола, что и в рассматриваемом примере).

5. Зачем было употреблять глагол «блутивше» (в смысле «пожертвовавши»), когда уже использован глагол «режут», который в подобных произведениях, по замыслу писцов, напрямую связан с понятием «жертвоприношение» и даже может быть наделен таким же значением?

6. Дальше — больше. Если мы обратимся к оригинальному тексту, на который ссылается Озар, к «Слову о том, како первое погани веровали в идолы», то обнаружим там несколько отличные строки: *«и коуры имь режють и то блоутивше тоже сами ядятъ»* (Гальковский 2, С. 33). Местоимение «тех», которых, согласно мнению Озара, «блутивше»-зарезавши идолам, как видим, отсутствует. Смысл фразы совершенно другой, так как местоимение «то» обозначает вышеупомянутое действие «режють», а не объект действия «коуры». Уже поэтому слово «блутивше» не может обозначать «жертвоприношение».

И это еще не все.

7. В наиболее авторитетном словаре древнерусского языка⁴³ (не говоря уж о других, попроще, и менее объемных) слова «блутивше» («блутивше», «блутити», «блутити») вообще нет! Материал для словаря собирался на протяжении 30 лет (работа начата в 1957 г., первый том словаря вышел в 1988 г.), картотека словаря включает в себя полтора миллиона слов, работой охвачено 784 источника. Тут не один раз можно поставить восклицательные знаки. В издании приводятся самые редкие слова, пусть даже они встречались в источниках один раз или значение их неясно (напр. «блоудорезъ»). И что же? Именно слова «блутивше» в нем не наблюдается! Ни его самого, ни его производных. Прямо как у Шекспира: «Дальнейшее — молчанье»...

Дело же вот в чем. Рассматриваемый нами вариант списка «Слова о том, како первое погани веровали в идолы» относится к XVI в. (Чудовский список). То есть в число источников словаря он не попал. Размышляя далее, приходим к выводу, что слово

⁴³ Словарь древнерусского языка (XI — XIV вв.): В 10 т. / АН СССР. Ин-т рус. яз.; Гл. ред. Р.И. Аванесов. — М.: Рус. яз. 1988 — Т. 1: (а — възаконятися).

«блутивше» не известно вообще ни одному древнерусскому тексту как минимум до XIV в. (крайний период, охватываемый словарем). Такая его редкость совершенно дезавуирует высказывание Озара: *«Вообще-то славяне употребляли производное от скандинавского «blot» — жертва»* (Озар, С. 60). Слово наличествует только в одном тексте, причем довольно позднем. При этом существует и древний список «Слова», Паисиев, датируемый кон. XIII – нач. XIV в. (Гальковский 2, 17, 20), в котором вся эта фраза о курах отсутствует. Скандинавские заимствования в XVI в.? Очень сомнительно.

Объяснение, как кажется, возможно только одно. Перед нами банальная описка, обусловленная тем, что звонкое «д» и глухое «т» являются, по сути, вариантами одного звука, отличающимся лишь модуляцией языка, но часто не различаемыми в письме, по принципу, как слышется, так и пишется⁴⁴. В таком случае «блутивше» является искаженным словом «блудивше» в смысле «сотворивши блуд». И речь здесь не о распутстве или разврате (хотя чем еще могло быть для ревностного христианина нечестивое, с его точки зрения, языческое богослужение, как не мерзостью, непристойностью и срамом, который он готов приравнять к блуду?). Словарь древнерусского языка фиксирует за словом «блоудъ» еще и другое значение, причем ставит его первым — *«заблуждение, ошибка, исповедание ложного учения»*⁴⁵, и приводит примеры его использования как раз в контексте языческого обряда принесения жертвенных даров: *«ничего не*

⁴⁴ Т слышится как раз на концах таких слова как *блуд, суд, пруд, труд*. Ср. так же, к примеру, новгородский заговорный текст на берестяной грамоте (№ 521), датируемой 1400-1410 гг.: *«так ся розгори срцице твое и тело»* - *«так пусть разгорится сердце твое и тело»*. Или, более поздний пример, письмо княгини А.В. Горчаковой на Швейцарский фронт, сыну — А.И. Горчакову, и брату — А.В. Суворову (лето 1799 г.): *«Любезной мой князь Андрей Иванович! С чувствительными слезами благодарю Всевышинева создателя за все милости х тебе перьвова што ты остался жив и здоров и удостоился милости наследниковой. За братца дено и ноцно молю Бога, штобы Господь Бог продолжыл ево леты и поткрепил ево здоровья»*.

(http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVIII/1780-1800/Gorcakov/briefe_schweiz_1799.htm)

⁴⁵ *«Блудить — отпадать от истинной веры, впадать в раскол или в ересь»* (Даль).

възбраннѣ ре(ч). развѣ блѡуда идоложертвена». Что и требовалось доказать.

В состоявшейся по этому поводу переписке между мной и Озаром он припомнил, что подобную мысль до него высказал Л. Нидерле в своих «Славянских древностях». К словам «Для обозначения жертвоприношений у славян было **много терминов как собственных (треба, жертва), так и заимствованных**» в указанной книге дана сноска: «От слова *třebiti* — жертвовать (*třebuště* — алтарь) и от слова *жрети* (ср. *жреци*). Среди заимствованных слов в конце языческого периода пришло слово *трапеза*, а из скандинавского культа древнерусск. **блутити** (см. "Ziv. st. Slov.", II, 186)» (Нидерле, С. 527). Насчет большого числа заимствованных терминов (по крайней мере, именно так понимаются слова в контексте) уважаемый Нидерле явно погорячился, ибо в подтверждение своей мысли привел всего лишь два слова, одно из которых обозначает пир и к рассматриваемой им теме жертвоприношений отношения не имеет. Более того, это слово позаимствовано у... Да, у все тех же византийцев, как и было подмечено в одном из наших возражений, что куда больше подтверждает мысль автора, нежели уважаемого господина Нидерле. Мнение маэстро ничем не обосновано и ныне является устаревшим. Развитие мысли о значении слова «блутити» встречается также у В.Й. Мансикки: «*Это древнее слово, которого нет в Словаре Срезневского, сохранилось только в сербско-хорватском языке в измененном значении «нести вздор, говорить не к месту*». Мы склонны думать, что слово относится к числу древнегерманских заимствований, восходя к древнегерманскому *blóta* «приносить в жертву» /.../. Развитие значения «жертвовать» в «нести вздор» («говорить не к месту») не кажется неестественным» (Мансикка, С. 151). Что ж, нам оно, наоборот, еще как кажется. Неестественнее просто некуда. Кроме того, как отмечает современный комментарий к данному абзацу книги В.Й. Мансикки, серб.-хорв. *блутити* «говорить вздор, бессмыслицу», содержащееся в словаре Вука Караджича, — это единственная фиксация данного слова вообще (Мансикка, С. 315), если не считать рассматриваемый древнерусский пример. Другим словарям сербско-хорватского языка это слово не известно. Равно как и, — еще раз подчеркну, — словарям древнерусского языка.

Так что мнение о подобном значении слова «блутити» не принимается даже как гипотеза, не говоря уж о прямом утверждении *«Вообще–то славяне употребляли»*. Не употребляли. Нет фактов для подобного утверждения, и нет нужды на основании одного единственного слова–миража делать столь серьезные убеждения. Тем паче, что и сам Озар согласился с моей аргументацией, сказав в частном письме: *«да, твое толкование "блудивше" представляется более вероятным»*.

Разобрав содержимое понятий «жертва» и «жертвоприношение», а также ряда родственных им терминов, имеем следующие выводы. Итак, изначально и в целом «жертвоприношение» означает **«принесение даров Богам, сопровождаемое славлениями Их»**. Кроме слова «заклание/зарезание», ни понятие «жертва», ни его синонимы не имеют никакого отношения к умерщвлению живых существ. Термины же «заклание/зарезание» не имеют прямого отношения к обрядовой сфере, не являются языческими культовыми терминами. Эти определения не вызывают особых возражений, так как достаточно полно аргументированы материалом словарей и употребительной в народе лексики. Жертва — дар, который отдается в пользование высшей силе целиком и навсегда. Это и есть основные итоги данной главы. Все понятно, все логично. Разве можно запутаться?

Оказывается, еще как можно... Вот вам весьма характерный пример совершенно безответственного использования термина. Во время праздников селяне не берутся за работу после захода солнца, но если же что–нибудь и заставит их это делать, то, чтобы *«избежать неминуемой беды, нарушитель должен на следующий день рассечь жердь загородки. /.../ Растолковать значение тяжко, но рассечь жердь в собственной загородки — значит принести жертву, которая избавит от греха. Кому эта жертва — сказать трудно»* (Земляробчы, С. 354). Сломать сухую палку — это жертвенный акт???!!! О, Боги... Где же здесь элемент дарения? Что этим способом отдается высшей силе? Данное действие, быть может, некий магический акт, но никак не жертва. Зачем же такое городить? Неужели зашоренность столь велика?

Прочитированный нами ляп был изречен в 1882 году, давно, согласен, но, как мы уже обговаривали в предисловии, перепечатка старых текстов без надлежащих комментариев приводит к

накоплению читателем подобных неправомочных суждений, попросту говоря — заблуждений, и с этим надо тоже бороться.

Продолжим же свое нелегкое исследование.

А КАК ЖЕ «РИТУАЛЬНЫЕ УБИЙСТВА»?

Нам говорят, что жертвоприношение — это «ритуальное убийство», и прежде всего убийство людей (иначе в чем бы тогда состояло священное негодование ханжей?). Нужно ли напоминать, что такое «ритуальное убийство» вообще? Это всевозможные умерщвления так называемых «временных царьков», выбираемых на определенный срок. Охота на ведьм, сожжение еретиков, иногда даже казни преступников⁴⁶, умерщвления различных пресмыкающихся, животных и птиц в ходе некоторых календарных игр, а так же домашних и магических обрядов — все это различные ритуальные умерщвления. Умерщвления, сопровождаемые какими-либо церемониями, но не имеющие к жертвоприношениям никакого отношения вовсе, ибо здесь отсутствует главный момент — нет принесения даров Божеству. Убитый субъект после умерщвления не возлагается на алтарь и **не даруется** Высшим Силам. Более того, если уж некоторые так цепляются за значение «еда», будто бы изначально присущее понятию «жертва», то здесь нет и этого — казненную ведьму, или убитую в магических целях мышь, не съедали. Это несомненный факт. Так что связывать жертвоприношение с ритуальными убийствами несколько опрометчиво.

Давайте рассуждать логически. Если нам известно, что жертва есть дар, гостинец, а жертвоприношение, соответственно, — приношение даров, и любой из видов сего обряда (умилостивительный, благодарственный и т.д.) содержит в себе прежде всего стремление поделиться с высшей силой тем, что жертвователю принадлежит, тем, что он имеет, то можно ли в таком случае утверждать так однозначно, как это делают многочисленные исследователи, что умерщвление животных и людей во время праздника, на святилище, в обрядовых целях и/или имеющее вид обряда — является кровавым жертвоприношением?! Не уместнее ли поискать иные объяснения, нежели это единственное? Ведь согласно языческим (да и не только

⁴⁶ «всякий, кто причинит ущерб народным трибунам, эдилам или десяти судьям, обрекается в жертву Юпитеру» (Тит Ливий. История. III.55.7).

языческим) представлениям, с одной стороны, души и жизни этих убиенных даны Богами и, стало быть, изначально принадлежат Им, а посему подарены Богам быть не могут. С другой же стороны, убийце эти души и жизни не принадлежат, в силу чего как дар ценности они не имеют. Это не его, и не в его ведении. Понять данную мысль проще простого — есть что-то, что можно и возможно приносить в дар (в жертву) Богам, а есть то, что Богам никак не подаришь, ибо это не имеет смысла и невозможно с точки зрения религиозного (но при этом вполне здравого) смысла. Что души?! Трупы других людей Богам тоже совершенно без надобности. Зачем им трупы врагов, стариков, преступников? Человек не растил и не добывал этих людей в поте лица, родные Боги не наделяли его другими людьми, человек не питается другими людьми, частью мяса которых ему, в этом случае, следовало бы поделиться с высшей силой⁴⁷... Так зачем приносить в дар Богам то, что: 1) не принадлежит тебе (т.е. фактически украдено), 2) и так принадлежит Им, и к ним рано или поздно возвратится, 3) не имеет в виду вышесказанного ни малейшей ценности! Вдумайтесь — убийца может отнять жизнь у другого человека, но если это случилось, значит, так было предопределено Богами; следовательно, нельзя пожертвовать эту жизнь, раз Боги сами решили, когда и каким образом она будет оборвана. Здесь нет доброй воли убийцы, нет и момента дарения чего-либо.

Если понять это, то тема «кровавых жертвоприношений» исчерпает самое себя. Но настаивать на том мы не будем, мы это докажем...

Итак, хотя ученым известно немало примеров ритуальных смертей, совершаемых ради чего угодно, кроме как для жертвоприношения, тем не менее едва ли не любой встреченный ими там или тут случай умерщвления (неважно, человека или животного) с магическими целями или умерщвления, содержащего

⁴⁷ Бесспорно, это сразу вызывает возражения в виде воспоминаний об: 1) охотниках за другими людьми; 2) длительном периоде рабовладельческого строя; 3) обычном каннибализме. Отвечаем: в Древней (в первую очередь дохристианской) Руси охотников за людьми не водилось, рабства, в классическом его виде, не было (до крепостного права), каннибализм же, судя по отечественной истории, случался лишь в самые жуткие времена, т.е. не столь часто, чтобы быть правилом.

хоть какие-то элементы ритуала, всё равно, по возможности, будет преподнесен как кровавое жертвоприношение. В качестве примера можно привести образец размышлений на данную тему такого маститого ученого, как Дж. Фрэйзер. В «Фольклоре в Ветхом Завете» он, в частности, рассматривает случай с найденными останками девочки. *«Половина скелета принадлежала девочке в возрасте около 14 лет. Скелет был разрублен или распилен пополам на уровне восьмого грудного позвонка, а так как передние концы ребер были разрублены на этом же самом уровне, то ясно, что рассечение было сделано в то время, когда кости еще поддерживались мягкими частями»* (Фрэйзер, С. 200). Ясно, что девочка, скорее всего, была еще живая. Вообразите себе эту жуткую сцену. Вообразили? Теперь уточню, что рассказ ведется в контексте библейской легенды о заклании Авраамом собственного сына. Вернее, о попытке заклания. Помните? Да, понимаю ваше благородное негодование, дорогие читатели: автор обещал развенчать мир о кровавых жертвоприношениях, а сам тихонько съехал на вездесущих евреев. Прошу великодушно меня извинить, сейчас мы рассматриваем не пример жертвоприношения как такового, а сам метод, которым ученые пользуются для придания статуса жертвоприношения любым удобным им фактам, а для данного случая происхождение останков не столь важно. С тем же успехом и энтузиазмом Фрэйзер мог бы рассуждать и о славянском материале подобного рода.

Теперь, чтобы читатель яснее представил себе картину, уточним следующее. Скелет обнаружен в Палестине и относится примерно ко временам появления здесь евреев (ок. 1200 г. до н.э.). Далее Фрэйзер находит основания предполагать, *«что найденная в Гезере половина женского скелета представляет собой остаток человеческих жертвоприношений»*. Что ж, никто и не сомневался, что такой вывод последует, причем с ходу. Ведь ясно же с первого взгляда, это — ритуальное убийство! Ученый вполне закономерно задается вопросом: а, собственно, *«почему она была рассечена или распилена пополам»*? И в конце концов он набредает на мысль, *«что рассечение пополам **человеческой жертвы** могло иметь целью либо общественное очищение, либо санкцию договора; или, выражаясь точнее, можно допустить, что девочка была разрезана пополам, а люди прошли между обеими половинами тела*

для того, чтобы отвлечь приключившуюся или угрожавшую беду, или же для того, чтобы скрепить мирный договор».

В подтверждение этой своей мысли наш автор приводит пример из греческой истории, как раз относящийся к рассечению тела и прохождению меж его частей: *«С точки зрения сакраментального толкования такого обряда прохождение между частями тела убитого создает кровный союз между победителями и побежденными и таким образом гарантирует первым безопасность против враждебных замыслов со стороны последних. /.../ то был торжественный обряд заключения союза между завоевателями и завоеванными».* Мне не совсем понятно, как можно проводить прямые параллели между греческими обычаями и семитскими, но это ладно. В гораздо большей степени недоумение вызывает другое. Описанный и истолкованный обряд, согласно Фрэзеру (поверим на миг его толкованию), носит сугубо магический характер, ибо убийство произведено исходя из конкретных прагматических соображений. Где же тут жертвоприношение? Где дарение мяса девочки Божеству? Где его поедание участниками ритуала (ведь нас убеждают, что жертву непременно ели—пожрали)? И стоило ли тогда вообще говорить в этом случае о «человеческой жертве»? Причем из контекста ясно, что сказано о жертве не в переносном, а в совершенно прямом смысле, тем более что дальше написано: *«Предположение об очистительном, или охранительном, характере жертвоприношения девочки в Гезере...»*

Предположения, как видим, если какие—то и делаются, то лишь относительно характера обряда, но сам обряд а priori отнесен к разряду жертвоприношений, хотя предлагаемые версии к жертвоприношению никакого отношения не имеют. Прошу прощения, что запутал читателя этой трудной фразой. Просто хочется спросить у тех, что пишет подобно Фрэзеру, не особо задумываясь над содержимым: где же логика в ваших изысканиях? Чтобы завершить с девочкой, приведу последнюю цитату из Фрэзера: *«Нет надобности предполагать, как это делает лицо, производившее раскопки, что она (нижняя половина ее тела, — Б.М.) была сожжена или съедена на каннибальском пиру; она могла быть похоронена в другом месте, может быть, в противоположном конце города»* (Фрэзер, С. 202). Забавно, что, оказывается, все—таки выдвигались и такие гипотезы. Буйное

воображение у кого-то, право слово! Мне же кажется, *нет надобности* не только предполагать то, что предполагает сам Дж. Фрэзер, но также нет никакой надобности и в том, чтобы столь упорно видеть в обнаруженных останках свидетельство «человеческих жертвоприношений».

Впрочем, нет, не удержусь еще от одной цитаты касательно несчастной палестинской девочки, тем более что и Дж. Фрэзер за просто так ее не оставил (тема им развита и дальше на нескольких страницах, но критиковать еще и это уже свыше сил автора). Упомянув об обычаях строительной жертвы (о ней мы еще поговорим в соответствующем разделе), связанной, по его мысли, с представлениями о том, что закопанная жертва должна подпирать, поддерживать строение снизу, ученый пишет (вполне логично, кстати, но оттого не менее смешно): *«Казалось бы, что столь утомительный труд поддерживать фундамент требует сильных мужчин; для чего же могли пригодиться половина мальчика и половина девочки? Как могли подпирать стены мальчики и девочки без ног?»* (на этом месте автора разобрал жуткий хохот! Bravo, г-н Фрэзер! — Б.М.) *Поэтому предположение, что в настоящем случае мы имеем дело с человеческими жертвами при закладке фундамента, едва ли может быть допущено»* (Фрэзер, С. 204)⁴⁸. Сильные мужчины, которых упомянул ученый, взяты им из приводимого выше случая, зафиксированного на о. Фиджи. Добровольцев там закопали в землю возле столбов, поддерживающих жилище вождя. Какое отношение фиджийцы имеют к древним семитам? Правильно, никакого. Современные этнографы, наверное, побили бы Фрэзера за то, что он нарушает их концепцию кровавой строительной жертвы. Еще бы: они причисляют к строительным жертвам замурованных в фундаментах животных (кошек, например), а Фрэзер нахально утверждает, что жертвы в основание зданий делают для того, чтобы умерщвленные существа это здание поддерживали. И как же оно выстоит на спине дохлой кошки? Да так же, как и на безногой половине девочки. Мда, неувязочка получается... Кто-то несет явную околесицу.

⁴⁸ Если читатель упустил этот момент, то я уточню еще раз: Фрэзер говорит не о том, что палестинская девочка не может быть отнесена к «человеческим жертвам», а о том, что ее не следует относить к «человеческим жертвам **при закладке фундамента**».

Вот насколько произвольно ученые (даже такие маститые, как Дж. Фрэнгер) обращаются с термином «жертвоприношение». И поверьте, этот пример — не исключение, а заурядный момент, выбранный к тому же наугад. У ученых вполне поворачивается сказать и такое: «В народном суеверии кабак заключал в себя идею греха и требовал **искупительной жертвы**» (Новичкова, С. 107). Дальше автором цитаты приводится свидетельство А. Олеария о том, как в 1648 году во время пожара в Москве обезумевшая толпа бросила в горящий великокняжеский кабак разорванное тело безбожника Плещеева, верховного судьи земского двора. Причем тут жертва, тем более искупительная?! Народ расправился с притеснителем и уничтожил его труп тем способом, который приписывался современной традицией по отношению к останкам упырей и колдунов. Кабак же мог просто подвернуться под руку бунтующей толпе, которой в такие моменты все равно, что громить.

С легким сердцем наши исследователи пишут: «Жертва или дар ветру встречается в том или ином виде и у западных, и у восточных славян. Например, в восточной Польше, приглашая во время жары ветер, говорили: «Подуй, ветерок, подуй, дадим тебе Анусю!» (называли при этом имя какой-нибудь девочки)»⁴⁹. Не вызывает сомнения жертвенный характер описываемого тут же бросания в воздух муки, зерна, крупы, но этот-то пример здесь при чем? Ведь он же явно шуточный, без мифоритуального подтекста. Примерно как детские заклички «Дождик, дождик, перестань». Забава, и только, никто не ждет от нее реального исполнения. Как можно в здравом уме представить, что славяне в древности, как только их начинала донимать жара, немедленно приносили в жертву девочек?! Да это ж никаких девочек не напасешься! Скоро рожать будет не кому, при такой растрате женского населения страны. А ведь это только одна из якобы существовавших «ритуальных необходимостей». Подсчитать все остальное, понапридуманное ученой братией, кого, когда и в каком количестве убивали в жертву, так просто диву даешься, а откуда ж мы-то взяли, ведь

⁴⁹ Плотникова А.А. Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян. // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000, С. 245.

народ в религиозном рвении давно уже должен был истребить самое себя.

Ничто не мешает отдельным авторам изречь, к примеру, следующее: *«на Коляду выгодно принести жертву хлевнику /.../. Для этого утром на первый день надо забить сороку /.../. Забитую птицу вешают ногами вверх в хлеву /.../. Эта жертва умилостивляет хлевника»* (Земляробчы, С. 383). При том, что осторожный характер данного действия очевидно следует из самой традиции и принимается едва ли не всеми исследователями: *«Поверье о том, что «сорока в конюшне спасает от домового», отмечено у русских (Даль). В центральной Белоруссии и в некоторых областях Украины сороку вешают от хлевника или домового, чтобы они не заезживали коней. /.../ Для такой же защиты, но от домового или «шута» (черта), сороку вешают в конюшне жители Харьковской губ. В некоторых районах Украины сороку вешают в конюшне /.../ чтобы «дідьки» не ездили ночью на конях и не заплетали им гривы в косы /.../ В Гродненской губ. верят, что черт боится сороки и никогда не сунется туда, где она находится, поэтому повешенная над конем сорока отгоняет черта. В Польше и соседних районах Белоруссии сороку вешают в конюшне для аналогичного оберега коней от «мары» или «зморы»»* (Гура, С. 559–560); *«Ворону вѣшали ў хливе, ў сарѣ, шоб худоба нэ болела. Домовик нэ влюблюў худобу, дак ўжэ трэба ворону ўбить», «Да ўешали ў хливи, до горы ногами сороку, або ворону, обично сороку»* (СБФ 2000, С. 381); *«Трэба сороку убить на рождество до обедни да на суволоку повесить. Дак скотина стане веселей и поповнея»* (Загадка 2, С. 86).

Вот вдогонку еще один пример ученого произвола, причем — скверно пахнувший. Ф. Краусс, поясняя истории, где рассказывается, как воры, стремясь досадить обворованным ими людям, гадят тем на стол, цитирует некоего д-ра Альбета Хельвига: *«Очевидно, основная идея состоит в том, что оставленный кал — это добровольная жертва богам с целью умилостивить их»* (Краусс, № 594). От возмущения перехожу на английский. No comments.

Продолжим тему крайне вольного обращения ученой братии с темой жертвоприношений. Интересно, например, оброненное авторами книги «Круг игры» замечание, согласно которому обрядовая жертва, приносимая в начале и в конце любого важного

события или деяния, есть «*ритуальная разновидность смерти*» (КИ, С. 41). В ученном мире принято делить жертвы на кровавые и бескровные (что, с нашей точки зрения, неверно в корне, но хотя бы более–менее подлежит логике), здесь же мы и этого не имеем, потому как под «*ритуальной разновидностью смерти*» можно подразумевать только одно — заклятие животных в обрядовых целях. Если придирается к этим словам, то получается, что жертвоприношение хлебом — это не жертвоприношение, потому как это не «*ритуальная смерть*»; или, наоборот, придется признать, что жертвоприношение хлеба и возлияние молока — это тоже «*ритуальная смерть*». Увы, бросаясь цветастыми определениями, исследователи иногда забывают об элементарной логике, научной этике и чувстве меры вообще.⁵⁰ Безусловно, указанное высказывание можно «*вполне логично*» обосновать тем, что начало и конец действия должны быть поддержаны вливанием силы жизни, отнятой у животного. Но не в этом суть. Суть в предвзятом отношении к теме кровавых жертвоприношений. Однозначно признано, что они были, посему следы жертвоприношений должно находить везде и повсюду. Такая вот установка.

Изложив столкновение воеводы Яна Вышатича с волхвами, закончившееся смертью последних, исследователи описывают дальнейшие действия с их трупами, перебирая какие–то варианты: «*Ян вкладывает им в уста "рубль" (кляп?, железный брусок?, "обол Харона"?)*, *везет их по реке (очищение водой?, реликты погребения в ладье?)*, *вешает трупы на дубе (принесение в жертву через повешение?, погребение на дереве?)*»⁵¹. Как и чем думают те, кто подобное пишет?! Христианину, умертвившему своих злостных оппонентов, нет ни малейшей нужды приносить их в жертву по языческому ритуалу! Тем более это уже мертвецы, как их можно пожертвовать — в роли мяса, что ли? Почему старательно избегаются очевидные варианты в угоду идей экзотичных, если не

⁵⁰ Поясню, что я подразумеваю под этими понятиями, словами одного исследователя, сказанные в адрес другого: «*А. Стейн, однако, с осторожностью истинного ученого воздерживается от окончательных выводов*» (Абдуллаев К. Культ хаомы в Древней Центральной Азии. Самарканд, 2009, С. 10).

⁵¹ П.А. Евдокимов, А.С. Щавелев. К вопросу о судьбах древнерусских языческих традиций в XI в.

<http://nature.web.ru/db/msg.html?mid=1154129&s=121700000>

сказать — экзальтированных. Не жертва, так погребение на дереве... Очевидно же — тела были повешены повыше в наизидание бунтующему народу, чтобы те увидели, какова оказалась участь их предводителей, и примерили ее к себе. Никаких жертв, даже в виде пережитков их у неوفита–христианина.

Следующий пример предвзятого мышления можно охарактеризовать лишь следующим образом: ВЕЛИКИЙ БРЕД!!! Да, слишком эмоционально. Но посмотрим, что скажете вы сами, когда прочитаете его. Рассуждая о ритуальном смехе в традиционной культуре, С.К. Лашенко, автор книги «Заключение смехом», плавно выехал (или выехала) на тему человеческих жертвоприношений, додумавшись до дикости чрезвычайной — оказывается, жрецы умерщвляли жертву, мучая ее щекоткой! Далее, о ужас, цитата: *«Возможно, оно (щекотание, — Б.М.) было одним из способов совершения жертвоприношения. /.../ Скорее всего, подобную манипуляцию могли производить некогда языческие жрецы, и прodelывавшиеся ими ритуальные щекотания жертвы являлись частью обряда, о смысле и назначении которого нам ничего не известно»* (Лашенко, С. 266). Автору, похоже, многое неизвестно. Как такие методы могут считаться научными????!! Это не наука, это — фэнтези, причем буйное! Сначала придумать гипотезу, что такой обряд, несмотря на его явную нелогичность и невозможность, мог существовать, а после с умным видом и уже на полном серьезе рассуждать, что, де, увы, смысл этого обряда для нас — тайна за семью печатями. Вы себе это хорошо представляете: жрецы старательно щекочут жертву, стремясь уморить ее до смерти, жертва (девушка, или, скажем, немецкий монах) истерически хохочет, прося уже, наконец, прекратить, жрецы тоже радостно хохочут, заразившись веселым настроением жертвы, зрители безудержно ржут... Почему автор не догадалась, что так, безо всякого сомнения, появилась комедия. Дарю очередную идею. Кстати, соратники С. Лашенко пишут, что в жертву Перуну приносили быка. Его как, тоже защекочивали до смерти? А «жертвенного» гуся? Бред, бред, бред. Такого, по моему, еще никто доселе не придумывал. Хохотать хочется, читая подобные измышления. Чуть до смерти не уморили, ученые... Такой подход научным назвать язык не поворачивается. Это каббалистика чистой воды. Словно сговорившись, или как будто направляемые мудрой рукой партии, они ищут пережитки сами

знаете чего, и находят их! Буквально во всем! Увлечено реконструируя, словно дети, дорвавшиеся до конструктора, якобы существовавшие обряды, они даже не предлагают свои сомнительные гипотезы, нет, а прямо настаивают на них, де так оно и было на самом деле, и все вот это — пережитки, в основе которых, конечно же, лежит идея о кровавых жертвоприношениях!

Мы толком почти ничего не говорили здесь о человеческих жертвоприношениях, ибо это будет подробнейшим образом сделано далее. Но, учитывая тот факт, что именно они вызывают у современного человека наиболее негативные эмоции по поводу язычества, мы завершим данную главу замечательными словами С. Токарева, предостерегшего своих коллег: *«И все же не надо преувеличивать степень распространенности обычая человеческих жертвоприношений в истории народов. Явление это отнюдь не было универсальным — как не был таковым и каннибализм»*⁵². Я бы советовал чрезмерно увлеченным исследователям написать эти слова золотыми буквами на табличке и постоянно держать ее перед собой на письменном столе. Далее же он добавил: *«Делать из этих фактов какие-либо широкие выводы, а тем более обобщения можно лишь с большой осторожностью»* (Токарев, С. 596, 597). Увы, замечания ученого мужа не были учтены, и про осторожность в этом вопросе у его коллег, как современников, так и поколений следующих, говорить не приходится.

⁵² Опять же сошлюсь на мнение польского ученого Й. Гансовского, огромная ему благодарность, который не побоялся высказать мнение, что пока жертвоприношения людей не подкреплены фактическим материалом, сообщения о них можно рассматривать как **выдумку церковников**, боровшихся с языческими верованиями (Русанова, С. 68). С нашей точки зрения, фактов таких нет, что мы и постараемся доказать.

ПИР, БРАТЧИНА, ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ?

В данной главе мы разберем преимущественно один вопрос: а является ли обрядовый пир, как утверждает ученая братия, отголосками кровавого жертвенного ритуала? Глава довольно велика, но это оправдывается тем, что отождествление пира и жертвоприношения стало уже общим местом, никак не обосновываемым тезисом в работах наших исследователей. Тезисом, на который ссылаются при любом удобном случае. Как только в описании любого пира хоть раз промелькнет мясное блюдо, знатоки, умудрено кивая головами, заявляют: «Да, это оно самое — кровавое жертвоприношение, со временем переродившееся в обычный пир. Мы не можем точно сказать, как именно такой переход произошел, но то, что перед нами пережиток жертвы — несомненный факт»⁵³. К примеру, вот мнение Н.И.

⁵³ Попытка предложить схему замены жертвы трапезой (на Георгиев день) была сделана болгарской исследовательницей Т. Колевой: «*Жертвенное животное в древности сжигали. Позднее его тушу стали поджаривать на вертеле. Мясо жертвователи, как правило, раздавали другим, а с течением времени стали его сами съедать на коллективных трапезах. В новое время... жертву приносили от имени семьи и курбан съедали в узком семейном кругу*» (КОО 1983, С. 94). Схему можно было бы принять (с существенной поправкой: сжигали не жертвенное животное, а тушу животного, его мясо), но мешает несколько моментов. Во-первых, пир на празднике был, причем с мясными блюдами, с незапамятных времен и одновременно с жертвоприношениями — тогда каким образом этот пир вдруг превратился в пережиток древних жертвоприношений? Во-вторых, схема никак не может прояснить: ввиду каких причин произошла эта замена? А ведь это крайне важно. Если замена имела место быть, то ее причины должны быть очевидны, убедительны с какой-либо позиции (религиозной, экономической, политической, наконец) и равноценны для всех народов земли. В-третьих, замена не могла произойти в языческие времена, ибо пиры в ходе праздников присутствовали изначально. И сама замена просто нелогична, ведь если в христианские времена она объяснима разрушением традиции пришедшей религией, деградацией обряда, то во времена языческие таких причин нет. А если допустить, что замена все же произошла, при этом во времена христианские, то получившаяся в результате трапеза никакого отношения к

Костомарова: *«Наши братчины и складчины есть непосредственное продолжение языческих жертвоприношений, очень легко и при христианстве сохранивших свой способ отправления»*⁵⁴. И т.д. Что ж, надо присмотреться, так ли это. Нам одних голых заявлений о факте недостаточно, нам бы на контекст взглянуть, материал на зуб попробовать.

I

Пару слов о братчине как таковой. Братчина — сельская община или городская ремесленная корпорация, ее годовой праздник и пиршество членов общины на нем; *«Для ритуальной общесельской трапезы на Русском Севере особо выкармливали и закалывали жертвенное животное — чаще всего быка, вола или барана — и варили в большом котле. Отсюда рус. арханг. «котельная вера». Трапезный стол был длинный («порой саженой до 30»), а мясо из котла делилось на две части: церковному причту и прихожанам по числу семей»; «Братчина восходит к дохристианским социальным союзам — мужским, вероятно, охотничьим (Ильинский или успенский бык, по севернорусской — новгородской, олонцкой, вологодской легенде, заменил собой приходящего ежегодно на заклание оленя), воинским (княжеские пиры), женским и девичьим (рус. куричьи братчины, болг. кокоша църква /.../))» (СД 1, С. 256). О легенде про оленя мы еще поговорим подробнее. «Братчины, по мнению многих ученых, были пережитком древних общинных праздников /.../ Общинники,*

жертвоприношению иметь не может. То есть к жертвоприношению сей пир восходит, но им не является, ибо содержание его совсем иное. Однако и эта версия неубедительна, ибо пиры были всегда, следовательно, о них как о пережитках жертвенного обряда говорить невозможно. Раздача мяса (и праздничных блюд вообще) другим людям гораздо более часто является не пожертвованием высшим силам (через уподобление), а угощением ближних своих и наиболее бедных членов общины, известное по разным обрядам, от колядных до поминальных, поэтому встраивание данного обычая в схему представляется натяжкой.

⁵⁴ Цит. по: Мезрина Е. Ильин день и Илья–пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Опыт историко–антропологических исследований. Сборник научных работ студентов и аспирантов. Российский университет дружбы народов. — М.: ЭКОН–ИНФОРМ, 2003.

обращаясь к богам с просьбой о благополучии, приносили им дары: мясо заколотых у жертвенника животных⁵⁵, кашу, хлеб, пиво, мед /.../ Языческий обряд жертвоприношений и возлияний в честь богов был перенесен на христианских святых /.../ Вместо языческого святилища пиришество стало проходить около церквей, часовен, в домах священников или церковных старост. /.../ Характерной особенностью этого праздника (братчины, — Б.М.) была общая трапеза мужчин, на которую подавалось мясо заколотого в этот день быка или барана и коллективно сваренное пиво» (Русский праздник, С. 41). У братчины имелось много локальных названий, наиболее распространенным из которых было «ссыпчина, ссыпка», что наилучшим образом отражает характер данного обычая. Для примера — описание деревенской девичьей братчины (на которую изначально не допускали парней), сделанное в Шацком р-не Рязанской области: «Из дому принесли пышана, намачили, наталкли, насеяли ворах хто яво знать какой, поставили кадушку цэльну блинов [=теста]... Затопляим печку: эт уж к адинацати ночи вот драва таскать начинаим, зажыгать печку и печь блины, и всё такая. **И там и мяса варицца. А мяса-та было пално у всех — кадушками! И сырая, и варёная. И мяса, и ветчины, и баранины, и всяво-всяво! Всяво натаскаим — ешь!** Ну, всё приготовили, всё — стали убрали, два стала, пажалуста, гатова! Ну, идуть рибята с гармошкой и бутылки ставят на стол все. Так и дагавариваемся — наша, значить, закуска, а ваша — выпивка. /.../ И вот у нас **весь вечер такая идёт пираванья...** Ну и харашо, и пагуляим» (ШЭС, С. 232). Как кажется, никаких сомнений в том, какой смысл носило приготовление мяса, не возникает. Досыта наестся. Так с чего бы тогда предполагать, что и в глубокой древности братчинный пир выглядел по другому? Что якобы изначально была «кровавая жертва», из которой далеко не сразу выделился пир.

Наследниками древних братчин, к примеру, являются пиры городских рабочих сообществ (цехов) в Белой Руси (ВКЛ), устраиваемые в честь патрона цеха: «Отметим, что истоки обряда (братчины, — Б.М.), по-видимому, лежат в архаичном

⁵⁵ Это одно из немногих существующих в научной литературе описаний, грамотно оценивающих обряд — в жертву приносили мясо заколотых животных, а не самих животных. Сомнение вызывает лишь утверждение о заклании живности именно у жертвенника.

культе предков белорусов восточных славян» (Котлярчук, С. 80). Хорошо видно, что это лишь посиделки определенного замкнутого сообщества, как бы сейчас сказали, «корпоративная вечеринка»: *«Важнейшие вопросы цеха решались в обстановке вольных пирушек (братчин)»* (Котлярчук, С. 73). Корпоратив и есть, праздничное мероприятие по важному для сообщества поводу, где по ходу решаются дела, заключаются предварительные договора, улаживаются спорные моменты и так далее. *«В городах Белоруссии все члены цеха, независимо от положения, называли друг друга братьями»* (Котлярчук, С. 73). Собственно, отсюда и взялось название древнего пира, на котором явно обнаруживалось существующее братство (вряд ли особо заметное в будни).

Это не жертва, ибо пир полностью отделен от богослужения: *«По окончании литургии и шествия в цеховом доме происходил банкет. В красный угол («святы кут») торжественно вносилась «цеховая скрыня» (сундук с грамотами цеха и кассой, — Б.М.), зажигались ритуальные свечи, играла музыка и начиналось угощение, в обстановке которого решались все важнейшие дела цеха»* (Котлярчук, С. 82), а подготовка к пиру начиналась задолго до него: *«накануне проходила подготовка («сыченне») меда, сбор средств на закупку продовольствия, найм поваров, слуг, музыкантов»* (Котлярчук, С. 81).

Согласно Д.К. Зеленину, мясо для братчины готовится следующими способами: *«1) В распоряжение церкви поступает много животных, из которых одно или несколько избираются для общей трапезы⁵⁶, иногда по жребию. 2) В церковь поступают от каждого домохозяина лишь отдельные части тех или иных домашних животных, например, бараньи лопатки, свиные головы. 3) Производится сбор продуктов или денег, и в складчину покупается жертвенное животное. 4) Обетное («завечено, обреченное») животное откармливается за счет всей общины»* (Зеленин ДБ, С. 52). Если откинуть неуместный эпитет «жертвенное», то описание очень емкое и честное. Особенно обращает на себя внимание пункт 2 — жертвуют (именно это подразумевает отдача в церковь) именно разделанное мясо.

⁵⁶ А если вы подумали, что остальных животных режут в жертву Богам или, например, Илье, то вы ошибаетесь. Попы их оставляли себе... (прим. Б.М).

Неправомерность наделения мясных блюд жертвенными эпитетами хорошо видна на материале рыбацкой братчины (Д.К. Зелениным, кстати, совершенно не учтенной). *«Когда рыбу ловили артелью, был обычаем устраивать коллективную уху после лова, при этом произносили и совершали действия, которые должны были обеспечить успешный промысел и в дальнейшем», «В некоторых местах общая уха была приурочена к празднику Петра и Павла»: «/.../ В первую очередь как рыбы наловят, собирающая к озеру все. Малые и старые старики и рыбы наловят и оттуда привозят уже в Петров день. Варят общий котел ухи там сколько полный накладывают рыбы /.../»* (Трофимов, С. 56). Заклание животных и птицы для пиров подобного рода всеми учеными поголовно расценивается как жертвоприношение, при этом вовсе не принимается в расчет то, что мясо на братчине — лишь праздничная пища. Здесь у нас совпадают все детали: на пиру рыбаков ели рыбу (уху) точно так же, как на крестьянских праздниках — мясо; пиршество коллективное (жители одного села, представители одного ремесленного цеха); главное блюдо связано, если так можно выразиться, с «хозяйственной деятельностью» участников. И тем не менее, ученые мужи никоим образом братчину рыбаков относить к жертвоприношениям не хотят, видимо, понимая, что умерщвление рыбы путем разделки ее на столе или варения в котле в роли жертвоприношения выглядит совсем уж нелепо. Этой братчине, несмотря на ее явно благодарственный характер и на магические действия, исполняемые за столом, милостиво разрешают оставаться тем, что она и так есть — просто пиром. Как так? Где же единый научный подход к однородному материалу? Вопрос в пустоту. А ответ на поверхности — двурушничество присуще и научной братии.

II

А теперь посмотрим, какова манера подачи материала и его интерпретация в нужном им ключе у предвзятых исследователей.

«Мясо жертвенных животных съедалось жертвователями, кости же, вероятно, зарывались в землю», «По совершении общественного жертвоприношения следовало съедение мяса жертвенного животного — жертвенная трапеза...», «Мясо жертвенных животных варится в «котлах кипучих», с тем, разумеется, чтобы впоследствии быть съеденным

жертвователями», «Все это представляет несомненные остатки языческих жертвоприношений со следовавшими за ними общественными пирами» (Фаминцын, С. 54, 63, 64).

«Как известно, эти общественные пиры, в корне своем происходящие от древних родовых или племенных жертвоприношений, встречались еще и в древней Руси»⁵⁷.

«По принесении жертвы, часть ее иногда раздавалась нищим, а остальное оставалось перед идолами; иногда же принесенное в жертву было употребляемо, как яства, на следовавшем за тем пиришестве», «жертвы заклания имели сначала близкое сродство с возношениями яств, что закалаемое животное приносилось в жертву, как яства /.../ вот почему и приносились в жертву, кроме нескольких случаев, только животные, употребляемые в пищу» (Срезневский, С. 74). Откуда И. Срезневский взял сведения о существовавшей в древности (раз речь идет об идолах) раздаче жертвенного мяса нищим, или как пришел к такому выводу, остается загадкой. Таких данных нет. Нечто отдаленно похожее мелькает у Ибн-Фадлана: «И вот, он берет известное число овец или рогатого скота и убивает их, раздает часть мяса, а оставшееся несет и бросает перед этой большой деревяшкой и маленькими, которые [находятся] вокруг нее». Но кому именно мясо раздается, текст не указывает, и «нищие» Срезневского оказываются высосаны из пальца. Вторая цитата из Срезневского — его явная подтасовка фактов. В народной культуре известно огромное число ритуальных умерщвлений несъедобных животных и птиц (кота, собаки, коршуна, вороны, сороки, воробья, крота, лошади), которые по логике вещей должны считаться теми же пережитками кровавых жертвоприношений. И считаются, кстати.

Исходя из обычая забивать на пиру скот, Н.И. Костомаров недвусмысленно называл братчину (канун) наследницей «языческого жертвоприношения» (Лавров, С. 134).

«Илья бараний рог; На пророка Илью баранью голову на стол; Бык Миколу, а баран Илье эти пословицы и изречения отражают один из наиболее ярких обрядов Ильина дня коллективные трапезы с закланием барана или быка (этот обряд

⁵⁷ Харузин Н.Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Олонецкий сборник. Вып.3. — Петрозаводск: в Губ. Типографии, 1893, С. 45.

распространен и у многих народов Европы). Он ведет свои корни от дохристианских культов и несет вполне определенное магическое значение вызвать урожай, плодovitость скота, благополучие в семье. **Подобные жертвоприношения** были известны на территории России под названиями мольбы, жертвы, мирской складчины, быкобоя, братчины». ⁵⁸

Вышивка в виде оленей, обнаруженная на скатертях XVI в., заставляет Б.А. Рыбакова не только вспомнить «о давних жертвоприношениях оленей», но и предположить, «что для подгрунтовки икон были использованы церковные скатерти, связанные с древними полужызыческими пирами–братчинами, на которых поедалось **мясо жертвенных оленей**» (ЯДС, С. 78).

Типичность данного мнения можно продемонстрировать и на неславянском материале: «Традиция... велит жителям каждой округи (Албании) идти всем вместе в определенный день на вершину горы и там жарить на вертеле барана («делать курбан») и съесть его сообща. /.../ Нет сомнения, что **мы имеем дело с пережитками древних жертвоприношений духам**...»; в первой половине августа на горе Паштрика «жарили **жертвенного барана**»; 15 августа в местности Дукагьини устраивался праздник, «сопровождавшийся поеданием **жертвенного барана**» (КОО 1978, С. 264).

«Обрядовую трапезу по случаю завершения жатвы **следует также связывать /.../ с символикой жертвы полю**» (Черных, С. 80). Вот даже как! Уже не с самой жертвой, а всего лишь (и каким это образом?) с символикой жертвы. Впрочем, ладно, в копилку и этот пассаж.

Т.А. Бернштам также относит братчины к жертвоприношениям: «специальные мужские и женские сборища, характерным признаком которых являлась **ритуальная трапеза типа «жертвоприношения»** различным стихийным силам и святым «покровителям», и именует их в дальнейшем «**ритуалами животных жертвоприношений**» (Бернштам 1988, С. 220). «Трапеза типа жертвоприношение» — это, конечно, шедевр, хуже, наверное, будет только «умывание типа баня».

⁵⁸ Мезрина Е. Ильин день и Илья–пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Опыт историко–антропологических исследований. Сборник научных работ студентов и аспирантов. Российский университет дружбы народов. — М.: ЭКОН–ИНФОРМ, 2003.

Одним словом, исследователи сошлись на том, что «люди молились и **потребляли жертвенную пищу**»⁵⁹ (Блинова, С. 35).

Никаких доказательств подобных умозаключений никогда не приводится⁶⁰. Как и говорилось выше — это типичное общее место, которое читающий должен просто принять на веру. Здесь критиковать особо и нечего, так как доводы ученых не прописаны, а бороться с голословными утверждениями довольно бессмысленно. Пару слов можно сказать разве что о мнении О.С. Осиповой, которая хотя и настаивает на отсутствии у славян человеческих жертвоприношений, касательно жертвоприношений животных придерживается общего руслу: «**Славянские культовые жертвоприношения в подавляющем большинстве сводились к ритуальной трапезе**» (Осипова, С. 50). А разве бывают жертвоприношения высшим силам вне культа? Ошибочно тут также утверждение о «подавляющем большинстве», ибо даже если считать пиры за жертвы, то жертвоприношений Богам другими способами все равно намного больше. Кстати, а как быть с мнением коллег по цеху, которые вроде идею-то разделяют, но высказывают при этом нечто противоположное: «**Ядром языческой трапезы было жертвоприношение**» (Рюмина, С. 96)? Так что вернее? Жертвоприношение сводилось к трапезе? Или ядром трапезы было жертвоприношение? Это, согласитесь, несколько не одно и то же. Кто-то явно заблуждается. Быть может обе стороны?

⁵⁹ Для примера, еще одно «откровение» из данного издания: «*Языческие жрецы назывались волхвами*» (Блинова, С. 35).

⁶⁰ А в тех редчайших случаях, когда авторы отваживаются их предоставить, обнаруживается полная непригодность этих примеров, их неуместность, если не сказать смехотворность. Итак, утверждение: «*Жертвоприношение оказывается центральным актом трапезы как сакрального действия и праздника в целом*» (Рюмина, С. 97). Насчет праздника – соглашусь, но... А теперь, «доказательство»: «*Сатурналии, которые многие исследователи рассматривают в качестве истоков карнавала, содержали в своей кульминации казнь шутовского короля*» (там же). Не скажу на счет того, какие во времена Сатурналий могли быть короли. Не буду даже обращать внимание читателя на то, что шутовская казнь лишь в гипотезах сторонников «кровавых жертвоприношений» является жертвенным актом. Отмечу одно – только что речь шла о славянских реалиях, славянской культуре. Но за «доказательствами» (которые и сами еще нуждаются в обосновании) автор побежала на Запад, обнаруживая их в античности. Вот такая петрушка получается...

Увы, но для подтверждения своей мысли О.С. Осипова сочла нужным привлечь поддельную песнь из книги И.П. Сахарова (о которой подробнее — в главе о зимних календарных праздниках). Исходя из содержащихся в ней оборотов, исследовательница делает глобальные выводы, вряд ли возможные для той эпохи: *«истинная сакральная суть жертвоприношений поднимается до высоких мыслей обо всем человеческом роде, о смысле жизни и смерти», «Жертвенное животное при этом, видимо, получает новую, более совершенную жизнь, исходя из свойственной славянскому язычеству идеи перевоплощений и последующих жизней»* (Осипова, С. 48). Все это как-то плохо согласуется с тем, что, по мнению того же автора, жертвоприношения «сводились к ритуальной трапезе»...

Перед тем как перейти к более информативным описаниям ученой позиции по жертве=братчине, стоит задать несколько отчасти риторических вопросов, обращенных не столько к оппонентам, сколько к читающим эту книгу. Если верно стандартное утверждение о том, что пожертвованное мясо съедали сами жертводавцы, то почему тогда:

– не ели человечину, тоже, по мнению ученых, приносимую в жертву?

– насовсем отдавали в дар Богам другие предметы, не забирая их себе обратно после жертвоприношения, что вполне бы соответствовало якобы обычному изыманию у Богов пожертвованного им мяса?

– наряду с поеданием мяса существовало оставление его же Богам целиком, в чем нет никого смысла с точки зрения «жертвопожирателей»?

III

В книге замечательного отечественного исследователя С.А. Токарева «Ранние формы религии» есть специальный раздел, посвященный жертвоприношениям. Остановимся на нем подробнее. В начале статьи ученый перечисляет наиболее значимые теории касательно происхождения и значения жертвоприношений. Итак. По мнению представителей католической «венской» школы, *«жертва — знак преклонения человека перед божеством, проявление покорности, благодарности»* (Токарев, С. 589). Отчасти с венскими католиками

согласимся и мы, насчет преклонения и благодарности. А вот что касается покорности, то это вопрос тонкий, требующий конкретности от употребляемого термина (например, покорность в случае умиловительного жертвоприношения). Есть несомненная разница между раболепным пресмыкательством пред Божеством, каковое подчас можно увидеть в том же католицизме, и сыновней покорностью, покорностью того, кого защищает неизмеримо более высокая, непознаваемая разумом, необъятная, всеблагая, но при том же и грозная, величественная сила, могущая как наградить, так и покарать! Недаром говорят: «Не гневи Бога».

Согласно «теории общения» (ее представитель — как раз Дж. Фрэйзер), *«древнейшая жертва — умерщвление и поедание жертвенного животного — это совместная родовая трапеза, в которой приглашали принять участие и божество или тотем рода. /.../ Вкушение жертвенного мяса — это как бы поедание бога, «богоядение»* (Токарев, С. 590). Саму по себе идею «богоядения» мы рассматривать не будем (хотя в принципе с ней было бы можно согласиться; ее пережиток — христианская евхаристия), так как она, по мнению автора, никак не связана с жертвоприношением и не заключается во «вкушении жертвенного мяса». Отметим лишь следующий непонятный момент — на каком же этапе обряда и с чего вдруг мясо, **пожертвованное** Божеству, становится телом этого Божества? И еще одно: если угоститься на трапезу приглашали Божество, то почему в итоге Оно же и оказывалось на столе? Откуда во времена, скажем, каменного века такой изощренно-иезуитский подход к Богу?! По-моему, понятия в приведенной цитате подменены, и очень. Обычно говорят, совместная праздничная трапеза — это пережиток древних жертвоприношений⁶². То есть сначала жертвенное мясо все же сжигали Божеству в жертву, но обряд (из-за людской жадности и практичности, должно быть) деградировал, и мясо стали просто съедать, чтобы не переводить добро зазря. Здесь же, наоборот, утверждается, что сама трапеза коллектива — это и было изначальное жертвоприношение. Умопостроения, конечно, можно предлагать любые, но интересно: а знали ли наши далекие предки,

⁶² *«Можно полагать, что обрядовая еда — остаточное явление совершаемых некогда языческих культовых жертвоприношений»* (Тавлай Г.В. Белорусское Купалье. — Мн.: Наука и техника, 1986, С. 15).

что их разгульный пир по случаю убоя мамонта на самом деле — то, оказывается, — жертва Богам? Если в предположении о том, что обряд жертвоприношения регрессировал до праздничного стола, есть, по крайней мере, хоть какая-то логика (ошибочная, но это детали), то в данном случае не наблюдается даже пережитков рационального мышления.

Вот типичный случай данной теории: «*На заре язычества, как считают некоторые ученые (в частности Б. Рыбаков), совместная еда стала символизировать жертву определенному божеству: часть жертвы выделялась ему, а остальное съедали участники ритуала, что означало **СО-ЕДИ-нение** с ним*» (Коскина, С. 45)⁶³. Или вот такой пассаж, хоть и не из книги по народным обычаям, но все же из уст историка: «*лучший, откормленный телец приносится к жертвеннику — не для того, чтобы просто задобрить богов, но чтобы ощутить свою сопричастность им, свое **единение** с ними*» (Карпов, С. 21)⁶⁴. «Соединение» происходит от слова «один/един» и с «едой» никак не связано. Подобная игра словами, на уровне РАкомолов⁶⁵, серьезным исследователям как-то не к лицу. До такого им приходится додумываться, ибо они исходят из определенных предпосылок. Откладывание части еды — от того, что приготовлено на пир, — в жертву Богам в их трактовке должно пониматься по-другому: весь пиршественный стол со всеми яствами на нем — это жертва Богам, но Богам от нее дадут лишь малую или самую несъедобную часть (если вообще дадут), а

⁶³ Я специально не даю прямой цитаты из Б.А. Рыбакова, дабы наглядно продемонстрировать, как подобные гипотезы получают распространение (и даже иногда становятся прописными истинами).

⁶⁴ Автор таким образом оценивает обычай *полюдь* — сбор князем дани, с подчиненных ему территорий, идеализируя его как акт не только добровольный, но и вписанный в космогонические рамки («*ритуальный смысл ежегодного «кормления» князя*). Оставим в стороне нравственность такого сравнения, как, собственно, и саму трактовку обычая. Относительно же тельца замечу, что поначалу принял это за аллюзии к библейским закланиям тельцов, но фраза про «единение с ними» убедила, что А. Карпов имеет в виду отеческие обряды, — а точнее, ту их трактовку, которая обыгрывает близость звучания понятий *еда* и *единение*.

⁶⁵ По В. Казакову — сторонники поиска *египетского* Бога Ра во всех *русских* словах, где есть сочетание букв Р и А.

остальное радостно съедят сами жертвоустроители ради «СО–ЕДИ–нения».

Вот мы и вернулись к нашим баранам. Опять уровень размышлений исследователей остановился на уровне «жертва» = «жратва». Подобными размышлениями нам косвенным образом толкуют о слитности в народном сознании понятия «жертвы» и «еды», но ведь это не так. Оба понятия хорошо различимы меж собой. Еда — это еда, не стоит даже разворачивать перед читателем картину особого отношения славянина к еде, к пиру, со всем корпусом действующих запретов, иерархией рассаживания за столом и т. д. А вот о жертве можно и поговорить. Народу, долго платящему церковную десятину, не может быть не знакомо слово *пожертвование*. Он его ни с чем не спутает хотя бы поэтому. Жертвовали на колокола, на храм, на новую раку. Сотканное для магического ритуала *обыденное полотенце* после обряда жертвовалось в церковь (Зеленин ОП, С. 196–198). В церковь несли дары на всевозможные Спасы, как будто нарочно придуманные для того, чтобы выколачивать из народа подаяния. Вне всякого сомнения, церковь и попы заменили в данном случае капища и жрецов. Посему туда и несли жертвенные дары для Высшей Силы, раз уж прежние храмы порушили, и более идти было некуда. Это касается не только вещей, но и еды. Все это жертвовалось — отдавалось насовсем, безвозмездно, ну а принесенное на пир и там же съеденное в сознании обычного землепашца никоим образом не связывалось со столь заумно реконструированной некоторыми учеными идеей жертвоприношения Божествам (или святым) через еду.

Более опосредованно, без наклейки ярлыков, эта идея, к примеру, реализуется следующим образом. У болгар на Николу Зимнего (6 декабря) *«обыкновенно готовилось обрядовое кушанье — рыба в соусе (чаще всего карп), называемое «рыбник», что имело смысл жертвоприношения святому»* (КОО 1973, С. 268). Причем тут жертвоприношение, если «рыбник» съедался за праздничным столом? Его даже в церковь святить не носили! Где жертва? Опять речь о «жратве», но закамуфлировано. И вот что занятно. Главными рождественскими блюдами у западных славян была каша и кисель, но *«Позднее традиционными в рождественский сочельник стали рыбные блюда, селедка»* (КОО 1973, С. 212). Позднее — это позднее, и не в языческую пору, а уже в

христианскую, раз речь идет о сочельнике. Так стоит ли заводить речь о жертвоприношении, если: 1) еду съедают на празднике, не делясь с Богом; 2) рыба становится обрядовым блюдом довольно поздно. Судя по всему, стремление объявить «рыбник» жертвоприношением связано с тем, что внутри запечена рыба, то есть хоть какая-никакая, а живая тварь. Другие обрядовые пироги, с вегетарианской начинкой (с капустой и яйцом, кашей, творогом, яблоками), никто отчего-то не торопится именовать жертвоприношением. А что мешает? Двойные стандарты. Это привычка делать стойку в том случае, если народ употреблял в пищу мясо или как-либо обыгрывал в своем быту зооморфные символы.

Чрезмерное увлечение собственными околонучными сопоставлениями (жертва=жрать, соединение=еда) заставляет исследователей как-то забыть о том, что в жертву приносились не только съестные припасы, но и вполне несъедобные дары. Вот вам, к примеру, частный случай их. На капище в Звенигороде найдены гвозди, замки, браслеты, деньги, которые однозначно трактуются как принесенные в жертву вещи (Русанова, С. 78–83). Попробуйте «сожрать» гвозди или «соединиться» с Богами посредством застёжки для плаща! Заявления, наподобие приведенных С.А. Токаревым о жертвоприношении–поедании мяса, как о древнейшей жертве кажутся малоубедительными. Несомненно, что даже в самые древние времена приносили в жертву и несъедобное. В связи с этим идеи «богоядения» оказываются полнейшей нелепостью: как можно съесть Бога, принося в жертву, скажем, нож или кусок бивня?

Продолжаем нескончаемую тему, посвященную заблуждениям о тождестве «жертвы» и еды. К этой точке зрения тяготеют следующие примеры.

1. *«Между тем в дохристианский период княжения сам Владимир, вероятно, возглавлял эти жертвоприношения. /.../ Возможно, князь должен был приносить жертву животными /.../. Мясо этих жертв и должно было, вероятно, вкушаться затем на обрядовой трапезе — пиру»* (Липец, С. 220–221). О функциях восточнославянских князей как языческих жрецов доподлинно не известно. Есть лишь одно исключение — сага об Олафе Трюгвассоне, на которую Р. Липец и ссылается. Пара возражений. Саги о приключениях доблестных рыцарей северных морей в

Гардарике сродни жанру путешествий в чудесную страну, известному едва ли не всем народам мира: аргонавты и Колхида, Синдбад и остров птицы Рух, Гулливер и страна лилипутов... Исследователи отмечают, что далеко не всегда подобные саги дают достоверный отчет об имевшем место быть на самом деле. *«Фальшивой является тенденция приписывать герою саги решающую роль в христианизации Руси. Конечно, сага не является исторической хроникой и ни в коей мере не претендует на адекватное освещение реальных событий или процессов. Здесь находим немало фантастики...»*.⁶⁶

Впрочем, зная, как Владимир поступил с верой предков, можно было бы даже допустить, что князь—«реформатор», достойный прозвища Владимир Отступник или Владимир Проклятый, действительно сам, собственноручно и проводил кровавые жертвенные обряды, им же и нововведенные. Но даже такое допущение никак абсолютно не может привести к идее, высказанной нашим уважаемым автором. Владимир мог кого угодно убивать в своем «уютном храме», но ни сага, ни наши летописи не дают никакой информации о том, что было дальше с тварями, убиенными князем—предкопродавцем. Так что предположение о поедании жертвенного мяса на пиру — обычная натяжка. Кстати, забавно было бы представить себе ситуацию, когда дружина князя лопает быка, собственноручно их князем забитого. Как они его, в ус ухмыляясь, называли? «Наш мясник», «Быкодер», или, скажем, «Вальдемар Кровавый Топор»... Впрочем, все это и впрямь было бы забавно, если бы находило поддержку в источниках. Вот только монолог Олафа, обращенный к князю Владимиру, отнюдь не говорит о его личном участии в заклании: *«Никогда я не испугаюсь богов, тех, что не имеют ни слуха, ни зрения, ни сознания, и я могу понять, что у них нет никакого разума. И из того я могу сделать заключение, господин, какова их природа, что ты мне представляешься всякий раз с милым выражением, за исключением того времени, когда ты там и приносишь им жертвы; и тогда ты мне всегда кажешься несчастным, когда ты там. И из этого я заключаю, что те боги, которым ты поклоняешься, должно быть, правят мраком»*

⁶⁶ Брайчевский М. Утверждение христианства на Руси. — К.: Наукова думка, 1989, С. 145.

(Хрестоматия, С. 102; или: О. Tr. Oddr A, k. 9). Жертвы, естественно, можно приносить и не лично, а просто присутствуя при жертвоприношении, проводимом священнослужителем, отдав дары ему. Для того, собственно, институт жречества и существовал. Олаф не сказал ничего такого, что можно было бы истолковать в пользу версии «князь–жрец». Так что — и тут один пшик. Вдобавок ко всему, как указывает Т. Джаксон, давно было высказано предположение о литературном заимствовании этого места⁶⁷ из произведения Беды Достопочтенного⁶⁸. Так что, быть может, нам и вовсе не следовало бы обсуждать данный текст.

⁶⁷ «Е.А. Рыдзевская высказывает предположение, что возможным образцом для Одда послужили некоторые англосаксонские предания из "Церковной истории народа англов" Беды Достопочтенного (VII в.), "где христианизация тех или иных отдельных областей Англии связывается с влиянием одного короля, христианина, на другого, язычника... Речи Осви о христианской и языческой вере и богах и Олафа — на ту же тему у Одда в редакции А его саги весьма сходны по содержанию, но сопоставление именно этих текстов, как таковых, сравнительно мало убедительно, так как они носят слишком явно характер общих мест, встречающихся очень часто, и совершенно независимо друг от друга, в литературе соответственного характера, как на Западе, так и на Востоке" [Рыдзевская 1935. С. 14–15]». Что любопытно, возражая этому мнению, Т. Джаксон вовсе не отказывается от идеи литературного происхождения данного фрагмента, хотя и говорит об этом несколько завуалировано: «Боюсь, что гипотезу Рыдзевской принять трудно, ибо, как она отмечает сама, нет свидетельств знакомства Одда с сочинением Беды. Полагаю, что исследовательница справедливо указала на типологическое сходство общих мест в литературе соответствующего жанра, вне зависимости от места и времени ее создания» (Джаксон Т. Четыре варяжских конунга на Руси. М., 2002). Впрочем, далее тему она не развивает, оставляя читателя в некотором недоумении: так достоверно ли это описание Владимира во храме, или рассказ о беседе язычника и крещеного героя является лишь общим местом подобного рода произведений?

⁶⁸ «В то время благодаря королю Освиу восточные саксы приняли веру, которую прежде отвергли, изгнав предстоятеля Меллита. Тогда королем этого народа был Сигберт, преемник Сигберта по прозвищу Малый и друг короля Освиу. Последний постоянно внушал Сигберту во время встреч с ним в Нортумбрии, что предметы, сделанные руками людей, не могут быть богами. Боги не могут быть сделаны из дерева, которое люди жгут в очаге, или из камня, из которого делают вещи для своей

2. У Е. Аничкова мысль движется в том же направлении. Не имея никаких данных о том, что представляла собой «безаконная трапеза, менимая роду і рожаницамъ», он, тем не менее, предполагает: *«трапеза означала, по-видимому, именно такой обед, который имел жертвенное значение»* (Аничков, С. 46). Почему он должен был иметь такое значение? А потому, что так захотелось нашему автору. Других причин не обнаруживается. Здесь царит произвол. Трапеза, устраиваемая в праздничный день, — всего лишь трапеза, пир, обильный стол. Точно так же, как принято устраивать застолья по другим значимым событиям, неважно, годовой ли то праздник, семейная дата (годовые поминки по умершему) или нечто общегосударственное, эпохальное (победа). Тот же Е. Аничков, мне думается, не единожды едал мясных паштетов на чьих-нибудь «днях ангела». Застолье было всегда, но никто почему-то не говорит, что пирушка на проводах рекрута или чинные посиделки на 9 мая — это пережитки прежних жертвоприношений Перуну, что эти трапезы имели «жертвенное значение». Явления одного порядка, — и там, и там пиршественный стол, — но насколько разный к ним подход! Стандарты разные. Двойные, что не удивительно. Раз Боги — значит, не пир, а жертва. Раз на столе мясо — значит, не жаркое, а кровавая жертва.

3. *«Принесенных жертв было, может быть, иногда недостаточно для накормления множества народа, а поэтому приготовляемы были и собираемы другие яства»* (Срезневский, С. 89). Здесь нас стараются убедить едва ли не в том, что, пожрав (по-иному тут точно не скажешь) жертвенного барана или там свинью, народ вдруг обнаруживал, что животы им толком набить не

пользы, а остатки выбрасывают за ненужностью, топчут ногами и превращают в пыль. Бог же непостижим в Своем величии, невидим человеческому глазу, всемогущ и вечен; Он создал небо, и землю, и людей, и Он правит миром и будет судить его по правде. Мы должны верить, что Его вечное обиталище на небесах, а не в прахе и брэнном металле; поэтому истинна лишь та вера, которая говорит, что узнавшие волю Того, кем они созданы, получают от Него вечное воздаяние. Эти и многие другие доводы король Освиу часто излагал королю Сигберту во время их дружеских и братских встреч, пока наконец тот не послушал своих друзей и не уверовал» (Беда Достопочтенный. Церковная история народа англ. Кн. III. XXII).

удалось (а что вы хотите: одно лишь мясо без хлеба и овощей, да на 50 или более ртов), и срочно бежал готовить чего-нибудь еще — уже не в жертву, а так, для себя любимых. Дескать, так пиры и получились. Наивная картинка, как раз на уровне того времени, когда цитируемая книга И.И. Срезневского была написана. Можно только поинтересоваться напоследок, прежде чем оставить этот пассаж: а в чем же тогда жертвенный смысл, если сначала народ съедал «жертвенное» мясо, а потом, когда его не хватало, готовил и ел мясо уже «не жертвенное»? В чем разница между этими разновидностями мяса, если их съедали участники пира, причем одно за другим, с минимальным перерывом?

4. *«Таким образом, дары и жертвы — это почти целиком пищевые продукты или готовые блюда, а также растения, животные. Их мог пожертвовать или подарить крестьянин, не покупая»* (КОО 1983, С. 175). Ну, насчет преобладания пищевых продуктов — это вопрос более чем спорный. Кузнец, например, тоже мог пожертвовать/подарить подковы или колокольчики, не покупая их, пчеловод — воск, охотник — стрелы и звериные шкурки. Материалы раскопок славянских святилищ, приводимые в работе И.П. Русановой и Б.А. Тимощука, дают множество примеров непищевых жертвенных даров, да и этнография знает сотни вариаций на тему непищевых жертвоприношений, но эти материалы авторы указанного сборника почему-то игнорируют.

5. Далее, в том же сборнике читаем: *«Среди даров, но чаще в качестве жертв, заметное место занимало мясо домашних и диких животных, домашней птицы, дичи, а также мясные продукты. Иногда целые особи заменялись частями или костями жертвенных животных»* (КОО 1983, С. 175). Пассаж о дарах, которые «чаще в качестве жертв», вызывает недоумение, ведь жертва — это и есть дар. Вероятно, автор статьи имел в виду, что дары — это то, что отдается высшим силам насовсем, а жертва — то, что жертвователем съедается самостоятельно. Такая вот путаница и в терминах, и в понимании сути обряда. Непонятно также, как быка можно заменить бычьей ногой, если мясо остается мясом, а количество его — целая туша или лишь окорок — зависит прежде всего от благосостояния жертвователя. Кости в качестве замены еще более нелогичны. Во-первых, жертвуют то, что ценно, а иначе на какую «добрую волю» и на какие «материальные блага» в ответ жертвователь рассчитывал?! Кости ценными дарами Богам

ну никак назвать невозможно, это отходы от пира или приготовления стравы, нередко отдающиеся псам. Во-вторых, как можно *пожертвовать* кости *жертвенных* животных??? Если тушу жертвуют целиком (пусть даже жертвуют живое животное, согласно общему мнению наших оппонентов), то кости жертвуются тоже, ибо они часть туши. Если жертвователю забрал себе мясо, а пожертвовал Богам только кости, то эти кости и есть жертва, но животное таковым не является, ибо мясо оно было съедено жертвователем. А как вам такой ляп: «*В жертвоприношении применялась даже скорлупа яиц*» (КОО 1983, С. 175)! Хочется с пристрастием расспросить умника, написавшего эту благоглупость: чего же, с его точки зрения, наши пращуры хотели вымолить такой жертвой, кого они ею благодарили, и как вообще можно было дарить то, что совершенно ничего не стоит? Тему продолжает следующая научная глупость: яйца на Пасху красят в красный цвет — «*т. к. красный цвет считался жертвенным. Поедание яиц, соответственно, считалось жертвоприношением богу подземного царства мертвых*» (Копылова, С. 88). Откуда такие выводы, Великие Боги, ну откуда???!!!

Занятно, но ученая братия так до сих пор и не смогла выработать единого мнения касательно того, что было стадийно более ранним: поедание жертвенного мяса жертвователями и лишь потом принесение части ее (или даже всей) Богам, или же наоборот — принесение жертвы целиком, а потом уж вырождение действия до символического жеста, до «жертвенного пира». Придется снова упомянуть в цитате Фрэзера. Итак, «*Как полагает Дж. Фрэзер... ранней формой приношения пищи в жертву была еда-причащение; она **объединяла** жертвующих людей и сверхъестественные силы. Более поздней стадией была полная отдача пищи жертвующими божеству*» (КОО 1983, С. 165). Другая цитата с той же страницы того же самого сборника: «*«Доля божества», получающего жертвы, стала, в конце концов, номинальным актом. Например, в день св. Георгия приносят в жертву ягнят. Их освящают перед храмом, закалывают, кропят их кровью углы церкви. **Мясо же съедают сами жертвующие.** Э. Тейлор прослеживает эту эволюцию от подлинной жертвы (сжигание жертвенного мяса) до символического акта на обширных материалах, преимущественно *неевропейских*» (КОО 1983, С. 165–166).*

6. У нас есть примеры церковных поучений против язычества, где вроде бы говорится о поедании жертвенной стравы: *«еже та мяса приповедают м(е)ртвым, въ четвертокъ. и паки скверное то приповедание, въ воскр(е)сение г(оспод)не ядят сами», «и то все проповеданное сами ядят пьютъ», «да пьютъ и едятъ молебное то брашно», «и коумирьскую жертву ядятъ»* (Гальковский 2, С. 16, 35, 41, 61). А. Афанасьев даже умудрился обосновать это поедание: *«Вкушая от жертвенных яств и напитков, он (человек, — Б.М.) сопричитался бессмертным, и подобно им становился недоступным злым чарам и нечистой силе»* (Афанасьев 2, С. 252). Без комментариев.

В подобных поучениях речь может идти о потреблении в ходе пира *малой части* от освященной Богами пищи, что была принесена им в жертву. Но, скорее всего, здесь мы имеем дело с недопониманием христианином обрядовых действий язычника. В тексте встречается неоднозначное слово — «приповедают». В поучении «О посте к невежам в понеделок 2 нед(ели)» (XVI в.) оно пишется иначе: *«въ с(вя)тый великии четвертокъ поведаютъ мртвымъ мяса и млеко и яица»* (Гальковский 2, С. 15). Встречается также вариант «проповедати», вероятно, и послуживший исходником для остальных. Его основное значение, как пишет В. Мансикка, — «объявлять, предсказывать», но по непонятной причине тот же автор предпочитает толковать термин иначе — «приносить в жертву» («в необычном значении», как пишет В. Мансикка (Мансикка, С. 153)). На наш взгляд, толкование необоснованно, и не стоит придумывать разовые «необычные значения». Смысл слова, скорее всего, другой, так как вовсе не обязательно глаголы должны относиться к принципиально разным уровням действия: «объявлять, предсказывать» — это глагол, обозначающий речевые действия, «приносить (жертву)» — глагол, обозначающий действия вообще. Более логично толкование «посвящают»: это тоже речевой глагол, который вполне вписывается в текст. Как, например, посвящают душам покойников обед/пищу, устраивая годовые календарные поминки по ним. Таким образом, легко снимается противоречие между тем, что мясо съедают люди, и тем, что жертва должна быть полностью отдана умершим. Поминальный обед в честь предков — это не жертва.

Приготовленное в ходе языческого праздника или к празднику, на капище освященное и на празднике же съеденное в глазах

православного монаха есть поганая жертва, хотя пирушественные яства не являются ни жертвой, ни тем паче, поганой. Если уж на то пошло, любое действие языческого празднества для христианина есть «поганая жертва» сатане — и музыка, и пляски: *«идолослужение, иже есть: плясба, гудба, песни бесовския, сопели и бубни и вся жертва идольска», «лесть идольская, кумирное празнование, радость и веселие сотонинское... тому (сатане) я(ко)же жертва приносится всяка скверна и беззаконное богомерзкое празнование»; в другом поучении музыка и песни с танцами не названы жертвами, но приравнены к жертвоприношению: «не подобает крестьяном игръ бесовскихъ играти, еже есть: плясанье, гуденье, песни мирьския и жертвы идольския» (Афанасьев 1, С. 341); Послание Иоанна Вишерского (кон. XVI в.): «На Георгія мученика праздникъ диаволскій на поле изшедшихъ сатане оферу⁶⁹ танцами и скоками чинити разорете» (Мансикка, С. 182). Крайне, крайне предвзято и зло сказано. А жить с постной рож... э-э-э... простите, лицом, это, стало быть, как раз подобает. Одним словом, ни к чему требовать от таких сообщений точности в передаче деталей языческих празднеств, и уж тем более бессмысленно — на основании предлагаемых ими толкований делать какие-либо глобальные выводы. Согласно мнению польского ученого Й. Гансовского, пока жертвоприношения людей не подкреплены фактическим материалом, сообщения о них можно рассматривать как **выдумку церковников**, боровшихся с языческими верованиями. Верить нельзя христианским свидетелям, — вот что он сказал. Ибо они предубеждены против тех, о ком пишут. Согласно закону, подобные показания учитываются как косвенные, т.е. не имеющие силы полноценного доказательства.*

7. Наибольшую трудность предоставила книга О.М. Фрейденберг «Поэтика сюжета и жанра». Ее пассажи о сущности жертвоприношений настолько туманны, что, признаюсь честно, перечитать их пришлось по многу раз. В попытках понять мысль автора, проанализировать ее видение вопроса, удалось обнаружить лишь малое количество информации, которую стоит учитывать в нашем исследовании, но, как говорится, «всякое лыко в строку». Итак, Фрейденберг в параграфе 5 «Семантика жертвоприношения»,

⁶⁹ Жертву.

рассуждая о евхаристии, пишет: *«Следовательно, действие еды есть одновременно и жертвоприношение... а жертва есть мучное изделие, хлеб, которое одновременно мыслится молодым животным...»* (Фрейденберг, С. 56–7). Как обычно, «жертва»=«жратва», полная несамостоятельность, но насколько характерен подход! Кушая хлеб, ты должен понимать, что на самом деле в этот момент ты приносишь в жертву Богам молодого бычка... Иезуитство мысли какое-то, право слово...

Но вернемся к статье С.А. Токарева. Согласно «теории колдовства», *«первоначальной целью принесения в жертву животного было стремление освободить заключенную внутри него колдовскую силу»* (Токарев, С. 590). По ходу работы нам встретятся примеры этой теории (в частности, в разделе о строительной жертве), хотя и без упоминания ее названия. Здесь мы не будем подробно разбирать всю нелепость подобных предположений. Хотя пару примеров указать стоит.

Истолковывая обычай кровавых жертвоприношений у славян, А. Карпов подходит к делу с таким жаром, словно он не только доподлинно знает, почему все именно так и было, но и готов любыми средствами убедить в этом читателя. Если, ведя речь об интерпретации исторических фактов, он через слово говорит лишь о вероятности, гипотетичности (да что там, книга данного автора едва ли не треть состоит из слов: «возможно», «вероятно», «предположительно», «можно допустить, что», «не исключено»; и это абсолютно верное решение), то, перейдя к описанию идеи жертвы, автор не высказывает и тени сомнения. Ему все ясно и известно доподлинно: *«Русь-язычники верили, что тело убитого (в жертву, — Б.М.) возвращает земле ту жизненную силу, которая была в нем. Эта сила передается живым. Но сколь же многой жизненной силой — еще не растраченной! — обладает тело новорожденного. Ведь он как бы и не вступил окончательно в мир взрослых людей и является ближайшим посредником между здешним и потусторонним, между ведомым и неведомым. Возращение его в тот неведомый, непостижимый мир, откуда он пришел, способно сберечь и сохранить тех, кто остается в мире ведомом и постижимом. /.../ Вера в сверхъестественность приносимого в жертву младенца была присуща многим народам»* (Карпов, С. 142–143). О здравости приводимых тут идей, не подкрепленных никакими ссылками или примерами, судите сами.

От себя же добавлю: лица с неустойчивой психикой могут принять это за руководство к действию или как оправдание своих отклонений, ибо, написанное без привычных автору «возможно» и «гипотетично», все это звучит как лозунг кровожадного язычника.

Или вот еще один момент, из уже упомянутого нами «Святослава» Озара: *«Мир стоит жертвой — жертвой Рода! — вот что подразумевает поговорка (имеется в виду поговорка «Молитвой мир стоит»,⁷⁰ — Б.М.). А так как мир стареет, его надо подновлять, омолаживать, магически уподобляя очередные жертвы Всеотцу»* (Озар, С. 60–61). Ключевое слово здесь — «уподобляя». Речь идет о самопринесении в жертву Бога Рода ради того, чтобы мир сотворился. В этом замечании Озар хотя и не говорит о человеческой жертве, все же, судя по контексту, пишет именно о ней. Ведь не «убогая курята» уподобляются Роду?! Определенная логика в этом замечании есть. Но как быть с другой логикой? В жертву приносят пленных (так, по крайней мере, о том пишут), которым умирать не очень хочется — это можно уподобить жертве Рода? Принудительную жертву — добровольной? Раба, пленника — изначальному Божеству? Тщедушного врага славянской веры, христианина–грека или немца — Великому славянскому языческому Всеотцу? Очень сомнительно. Да и древнего славянского текста, где бы описывался миф о самопожертвовании Бога Рода, кстати, не существует...

Еще пример. *«По логике ритуала для перехода от постного истощания к праздничной полноте необходим некоторый, взятый извне запас энергии... Он — в жертвенном животном, в частности козле... **Заклав, расчленив и потребив козла, община причащается его жизнетворной энергией»** (Реутин, С. 43). Логика возможна такова, как предлагает автор (пусть будет по его, пусть), однако это никоим образом не указывает на то, что животное следует называть жертвенным. Едой — да, сколько угодно, ритуальной едой — пожалуйста, но никак не жертвой, ибо у жертвоприношения совсем иные цели и причины.*

С.А. Токарев отвергает попытки истолковать возникновение обряда принесения жертв в каком–либо одном ключе. *«Не только виды, но и мотивы жертвоприношений были весьма различны: тут есть и кормление умерших, и задабривание духов, и*

⁷⁰ Как уже было сказано, источник ее, видимо, иудейский.

магическое умерщвление животного, и тотемистическое «причащение» и умиловительный дар богу, и акт очищения, и своекорыстный обман со стороны жрецов» (Токарев, С. 590). Не все верно в данном суждении (в частности, насчет невразумительного «тотемистического причащения»), но верен сам подход: жертвоприношения вершатся по разным поводам и разными способами, и, соответственно, свести их **на этом уровне** к единому знаменателю, разъяснить их в рамках одной только теории невозможно.⁷¹ Единственное, что вызывает категорическое несогласие в данном заключении исследователя, — это... повод, по которому он написан. Да, та самая невозможность объяснить в одной гипотезе *«всех форм и видов жертвоприношений»*. Объяснение, как это ни странно, имеется, и очень простое. Общего, как мы уже говорили, у всех видов жертвоприношений — лежащая в самой их основе идея, сам момент **приношения**, сам дар. А формы и способы жертвоприношения — это частности, разрешаемые при постановке конкретной задачи (с учетом времени года, объекта поклонения, места обитания и всего остального прочего). Не может обряд жертвоприношения Посейдону в Греции быть совершенно таким же, как кормление якутского Чолбона. Разные Божества, разные народы, разные климатические условия, разные ступени развития, разные культуры... Короче говоря, всё разное. Но идея — то одна, общая, невзирая на все различия — **принесение** Божеству дара! Не замечать этого, цепляясь за разнообразие способов, целей и видов обряда, все равно что не признавать, что под обложками разных цветов, размеров и изготовленных из разных материалов (использование которых зависит от вкуса писателя, возможностей издателя, предназначения издания и, наконец, от наличия нужных материалов на складе) скрывается одно — книга, печатный текст!

Целиком гипотезу самого С.А. Токарева мы рассматривать не будем в силу не только ее очевидной сложности (ибо она является компилятом из пяти гипотез), но и малопригодности в наше время

⁷¹ Более того, даже классифицировать жертвоприношения (дары) по этим темам/поводам довольно проблематично. В самом деле, заклаемая на тот или иной праздник по обету живность (хоть бык, хоть курица) — это благодарственный обряд или праздничный, или, быть может, магический, если обет был дан ради исцеления?

(например, одна из ее составляющих базируется на учетывании *«зачаточных форм социального расслоения»*). Однако же остановимся на отдельных моментах, высказанных по ее поводу. Сакральность совместной трапезы исследователь связывал с представлением о тотемном животном, животном–сородиче: *«древнейшая охотничья трапеза превратилась в «жертву–общение», в которой торжественно поедаемое животное становилось священным животным рода, родовым божеством, умерщвляемым как бы в жертву самому себе»* (Токарев, С. 591). Эту мысль, в силу ее кромешной нелогичности, трудно понять и принять даже современному читателю, что уж говорить о людях эпохи палеолита?! Принесение в жертву самому себе??? Оленя убивают ради оленя? Мда... Ладно, оставим этот казус в покое, поговорим о другом. Действительно, поедание избранного животного на празднике (как и его заклятие) совершалось в ритуализированной обстановке. Акту мог придаваться особый смысл, но на обряд жертвоприношения он никак не тянет. Это, прежде всего, заклятие на мясо и последующий пир. От мяса часть жертвовали Богам, но не в жертву Богам резали животное. Разве сложно заметить разницу?! Тот же С.А. Токарев приводит пример: *«у чукчей... ежегодный осенний убой оленей сопровождается принесением жертвы: кусочки мяса бросают в жертву семейному очагу и благодетельным божествам–покровителям»* (Токарев, С. 592). Убой **ежегодный**⁷², именно в эту пору чукчи запасают мясо, от которого часть («кусочки мяса», а не весь олень!), в согласии с обычаем, жертвуется Богам. Покровителей рода, в буквальном смысле этого слова, кормят — кормят тем, что едят сами (ибо люди, Боги и души предков являются членами одной большой семьи, где принято друг о друге заботиться). Оленей же убивают по другому поводу — ради мяса. Об этом же кормлении читаем далее: *«Многие, преимущественно охотничьи народы, в благодарность за успешную охоту «кормили» домашние изображения духов — покровителей промысла: мазали рот деревянному идолу кровью и жиром убитого животного»* (Токарев, С. 592). Несомненно,

⁷² Точно такой же убой был и есть на Руси. В Некоузском крае: *«Осенью засаливали на зиму мясо в кадках. За раз, по словам бабы Тани, резали по 10 овец»*

(<http://www.nekouz.ru/press1245130243.php?PHPSESSID=db71a0a4bfe48a6bfc185285763307df>).

непривычному зрителю такая картина должна была показаться зловещей, хотя ничего жуткого в ней нет. Да, этот обычай имеет гораздо больше оснований называться кровавым жертвоприношением, нежели заклание животных на пир.

Но, во-первых, подобные обряды объяснимы мировоззрением народа, у которого они отправляются: духи ближе к природе, и поэтому им милее неприготовленная пища.



Осеннее заклание свиньи. Семья Поборуевых, д. Выселки, Рязанской обл.

Во-вторых, это, тем не менее, не кровавое жертвоприношение, а способ накормить деревянных божков их частью; остальная же часть, та, что предназначена для людей, будет приготовлена и съедена. Сам момент кормления Богов — акт жертвоприношения, а произошедшее перед тем убийство птицы или животного, а также последующее поедание их мяса — нет, никоим образом. Об этом нам еще придется говорить, и не раз. Что поделаешь, раз уж исследователи не хотят замечать очевидных вещей, мы будем методично их поправлять, указывая на промашки.

В качестве примера жертвоприношения душам умерших у С.А. Токарева приводится битва из «Илиады»: *«Вспомним воспетого Гомером Ахилла. Он перебил множество троянцев во главе с*

самим Гектором для умиротворения тени своего погибшего друга Патрокла» (Токарев, С. 596). Странно, почему битва приравнена к жертвенному обряду? На это стоило бы взглянуть в первую очередь с позиции обычной мести за павшего друга. С другой стороны, здесь затронуты религиозные представления греков того периода (впрочем, широко распространенные даже и в наше время), согласно которым душа погибшего не будет знать покоя, пока за нее не отомстят. Это не жертвоприношение — в той же «Илиаде» (песнь 23), да и «Одиссее» (песнь 11) тоже, достаточно примеров того, как на ту пору греки поминали⁷³ павших сотоварищей и умерших вообще. К тому же убийство десятков врагов в ходе сражения в принципе невозможно сравнить с жертвоприношением. Не схожи ни обстановка, ни цели, ни тем более способ.

Бегло коснемся «жрецов–обманщиков», нагло живших за счет наивных соплеменников. *«Сибирские шаманы, например, леча людей или скот, требовали кровавых жертв для умилостивления духов. Часть жертвенного мяса они забирали себе* (выделено мной. — Б.М.). *Некоторые шаманы в основном этим и жили»*⁷⁴ (Токарев, С. 597). Следует сделать скидку на предвзятость дореволюционных исследователей шаманизма, высмеивавших «примитивные» верования, и советских ученых, под знаменем атеизма воевавших против всякой религиозности. Забавно и то, что в таких вот случаях, как вышеприведенный, упоминать стараются исключительно **шаманов**–обманщиков (а такие, несомненно, были, не могли не быть), хотя совершенно таковы, к примеру, еврейские левиты, католические патеры и православные попы. Так вот, если кто–то из ученой братии выпренно рассуждает о высоком символизме жертвы, о ее тонком смысле, то вместо этого

⁷³ Впрочем, следует сразу оговорить, что описываемые там заклятия псов, овец и т.д., согласно нашему мнению, к жертвоприношениям не относятся. Овца и баран нужны Одиссею, чтобы их кровью на самом деле напоить вызванные голодные души. Не помянуть их жертвой, а подкупить утолением жажды. В костер к телу Патрокла возлагают туши предварительно заколотых овец, волов, коней, псов и троянских юношей. Не в жертву, а для того, чтобы те служили павшему герою в ином мире.

⁷⁴ То есть опять нас косвенно приводят к тому же: «жрец» — тот, кто «жрет», «приносит жертвы» (КОО 1983, С. 175). В данном случае «жрет», видимо, надо понимать буквально.

следовало бы им припомнить, что, с точки зрения верующего, священник выступал своего рода заместителем Божества, его представителем на земле. Посему потребление им *части* пожертвованного мяса в традиционном осмыслении понималось как приобщение к силе Бога, сотрапезнование с Ним. Части, а не пожирание всей жертвенной пищи. Дело здесь не в жрецах–обманщиках, а в религиозных нормах конкретного народа конкретной эпохи. Более того, совершенно ясно, что жертвователь знал о том, что часть принесенного им в жертву остается жрецу⁷⁵, и загодя учитывал его интересы — это была закономерная плата за посредничество между мирами, ибо каждый получает сообразно своей работе. А приносить жертвы и было работой священника. Ну, а насчет требования для духов «кровавой жертвы» следует сказать, что все это выглядит сомнительно. Во–первых, духам жертвуется много чего помимо мяса; а во–вторых, если уж говорить о шамане–обманщике, то С.А. Токареву следовало бы предположить, что дело здесь не в кровожадности духов (или шамана), а в том, что шаману просто захотелось поесть мяса. Напоминаю также, что, говоря все вышеописанное о «доле» жреца в жертвенных дарах, имелись в виду шаманы–левиты–патеры–попы. О наших жрецах ничего подобного сказать невозможно — в первую очередь потому, что о том совершенно молчат отечественные источники.

IV

Братчине посвящена довольно обширная статья за подписью Ю. Старковой. Статья данного автора настолько возмутительно наивна, что ей придется дать детальный разбор. *«В языческой религии древних славян существует обряд, который сопровождал большинство жертвоприношений и сам, по сути, являлся жертвоприношением, — братчина»* (Старкова, С. 253). Замечание по стилистике — у древних славян обряд **существовал**, а не существует, ибо древних славян уже нет, настоящая форма глагола смотрится здесь как–то нелепо. Пир обрядом можно назвать при желании, но это не обязательно так. Тогда и танцы после пира надо

⁷⁵ В более позднее время народ вообще уже - и вполне обоснованно, - сомневался в том, что Богу что-либо от даров остается: *«Думаю, сами съедят поп, дьякон, псаломщик»* (Бушкевич, № 1).

назвать обрядом, и последующие после плясок валяния на сеновале — тоже обряд. Ведь все они следуют друг за другом, все находятся в пространстве одного и того же праздника, все содержат в себе некий набор ритуализированных действий и слов. Впрочем, поймаем автора за язык. Если братчина сопровождала жертвоприношение, значит, это не одно и то же, и ошибаются те, кто говорит, что пир–братчина является пережитком жертвоприношения. Жертву приносят отдельно, пируют отдельно, эти два элемента праздника могут быть вместе (хотя и разделяться известным промежутком времени), но никак не одно и то же. Одно не появилось из другого, не пришло ему на замену. Развитие мысли, что пир, по сути, жертвоприношение, — наивно.

Упомянув об исследовании братчины Д. Зелениным, Ю. Старкова сначала излагает часть его выводов: *«Он выделил земледельческую, скотоводческую и пчеловодческую братчины»*, а затем укоризненно подмечает: *«Разделение на виды весьма условно, так как оно связано с предметом принесения в жертву»* (Старкова, С. 254). Нешто сам Дмитрий Константинович этого не знал? И зачем было это примечание и укоризна, если сама автор несколькими страницами далее прибегает к этой терминологии: *«Деревянный ковш и куски жертвенного воска — неотъемлемая часть пчеловодческой братчины»* (Старкова, С. 258)? Добавлю также: поскольку все, что касается пчеловодческой братчины, — не более чем реконструкция, столь уверенный тон («неотъемлемая часть») кажется мне в научной работе неуместным. Вы, мои читатели, можете подумать, что я преувеличиваю и придираюсь к критикуемой мною исследовательнице, а на самом деле ничего подобного она не подразумевала. Но вот вам еще пример ее мнения, высказанного явно свысока: *«Р.С. Липец подробно проследил весь ритуал пиров и братчин в былинном эпосе, но, к сожалению, ему не удалось полностью отразить смысл жертвований на пиру»* (Старкова, С. 258). Отчего же «к сожалению»? И почему — «ему»? Инициалы «Р.С.» расшифровываются, как Рахиль Соломоновна... Неловко получилось, неловко. Обратимся к книге указанного автора «Эпос и Древняя Русь». И что же мы видим? Уважаемая Р.С. Липец и не ставила перед собой такую задачу — найти пережитки жертвоприношений в исследуемом ей материале. В отличие от многих, Липец не было нужды подгонять факты под теорию, вот

она и не «отразила смысл жертвований». В тех случаях, когда ей приходится говорить о жертвоприношениях, она довольно осторожна и прибегает к принятым в научном мире словам-кавычкам, показывающим большую степень гипотетичности делаемых ей предположений. Ее выводы тоже далеко не сахар, и натяжек там хватает, о чем мы еще поговорим. Но работа однозначно на высоком научном уровне и заслуживает всяческого уважения, и придирки Ю. Старковой явно не по адресу. Ритуал братчин, вопреки высказыванию Ю. Старковой, Р. Липец не исследовала, а лишь достаточно бегло рассмотрела былины новгородского цикла (о Садко и Василии Буслаеве, где действительно описана братчина), уделив теме менее четырех страниц своего трехсотстраничного труда.

Кстати, непонятно, отчего в цитате из работы Ю. Старковой упомянут пир как время/место жертвоприношений, а еще раньше — пир и братчина вместе. Во-первых, сама автор в другом месте статьи вполне четко разделяет пир и братчину: *«Необходимо отметить различие понятий **пир** и **братчина**»* (Старкова, С. 259). Именно так! Братчину устраивает сообщество само для себя, своими силами и средствами. Пир устраивает один или несколько человек для большой группы людей. Так с чего вдруг об этой разнице забывается в другой части текста? Ошибочка вышла. Во-вторых, пир, на котором князь поит-кормит свою верную дружину и иных приближенных, — это именно пир, а никак не братчина. В отношении с дружиной пир — одна из форм ее содержания, воины празднуют за счет своего сюзерена: *«Кормление богатырей — наиболее архаичная форма вознаграждения»* (Липец, С. 249). Речь ведь об эпических, богатырских пирах, исследуемых Р. Липец, так что — какие ж тут «жертвования на пиру», когда это довольно обыденное, частое явление воинского быта? Хорош был бы князь, если бы из пиров он устраивал братчины, вынуждая воинов самих приносить все необходимое для застолья. Ведь именно таков смысл братчины, именно поэтому данное мероприятие и носило подобное название. Богатыри немедля покинули бы такого господина, а дурная слава о скряге разлетелась бы столь широко, что ни один из искателей приключений на за что не стал к нему наниматься. Побрезговал бы. Так что, что-то наша исследователь путается в показаниях. Либо пир, либо братчина, это далеко не одно и то же. Всего этого можно было бы и не говорить, если бы Ю. Старкова

четко определилась, о былинах какого цикла она говорит: киевского, наиболее обильного текстами и сюжетами, или новгородского, менее содержательного в этом плане. Это ОЧЕНЬ разные былинные циклы, и то, что характерно для одного, — нонсенс для другого.

Далее, кстати, новгородская тема всплывает: *«в былине о Садко описывается пир–братчина в подводном царстве, на который Садко приглашают поиграть на гуслих–яровчатых, так как музыка и пляски сопровождали любую братчину»* (Старкова, С. 261). Садко не приглашают, а вынуждают побывать на пиру у Поддонного Царя, и это не одно и то же. «Гусли яровчатые» как фигура речи — это существительное с прилагательным, через дефис их писать нельзя, так как дефис в подобном случае должен соединять однородные части речи, например, «гусли–барабаны» или «яровчатые–кленовые». Впрочем, не суть важно. Вызывает более серьезное возражение описание пира у морского владыки именно как братчины. Братчину собирали новгородцы, к которым Садко набивался в соучастники, это было. Но только не в том случае, что упоминает Ю. Старкова. Объясню почему, еще раз. Не устраивали князья и цари братчин, не по чину им это было, да и не надобно! Приглашая к себе народ, властитель обязывался накормить и напоить всю эту шатию из своего собственного кармана. В то время как братчина представляла собой пир, образованный взносами участников. Опять ляп.

Добравшись до описания характера скотоводческой братчины (хотя эта терминология ей явно не нравится), автор начинает описание ее с явного нарушения правильной русской речи: *«Скотоводческая братчина совершалась в разных формах; она культивировала кровавые жертвы»* (Старкова, С. 256). Прямое значение слова «культивировать» — «разводить, возделывать, выращивать». Явно не то. Тогда взглянем на переносное: «поощрять, насаждать, вводить в обычай, в употребление». Уже ближе, и смыслу фразы почти соответствует. Автор хотела сказать «практиковала кровавые жертвы», но получилось нечто неясное: «поощряла кровавые жертвы» — выходит, что обряд наталкивал людей на нехорошие мысли и поступки; «насаждала» — ну конечно, мирные обыватели и не знали такого, пока к ним не пришел жестокий обряд; «вводила в употребление кровавые жертвы» — можно подумать, до братчины их не было (не было, но

мы же должны применять к себе образ мышления оппонента, так что допустим).

Автор, как и все исследователи вообще, с невероятным трепетом относятся к статье В.В. Седова «К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде». Его выводы принимаются за аксиому и используются как пробивной аргумент. Найденные при раскопках слоя X в. два бычьих черепа и деревянный ковш археологом были истолкованы как следы братчины. Возразим: нет данных, что ковш и черепа были зарыты одновременно; черепа могут быть следами какого-то магического акта, не обязательно жертвенного обряда; из этнографии неизвестно, чтобы использованная на пиру посуда зарывалась в землю⁷⁶. В.В. Седов высказал гипотезу, хотя и несколько некритично считая свое мнение конечным решением. Все прочие ссылаются на это мнение как на достоверный источник сведений. А ведь это всего лишь одна из возможных версий, причем, по сути, вовсе не льющая воду на мельницу тех, кто считает братчину жертвоприношением. Съели быков и кости зарыли, славный пир был, а вот жертвы за столом не делали. Впрочем, когда отсутствие логики мешало исследователям? Та самая Р. Липец, на которую ссылается госпожа Старкова, на голубом глазу пишет: *«Вещественным памятником принесения в жертву быков является находка в слоях X в. при раскопке Неревского конца в Новгороде: в особой яме обнаружены два «бычьих черепа с рогами, но без нижних челюстей, поставленных на шейные основания»* (Липец, С. 231). Хотя и из черепов никак не следует жертвенный характер их убиения, ученым, как всегда, все ясно, и мнение давно наготове.

Метод исследования у г-жи Старковой несложен — пересказ предшественников, причем где нужно — некритический вообще, где нужно — по возможности придирчивый. Возвращаясь к ее пересказу мнения В.В. Седова, читаем: *«Перед нами — несомненное жертвоприношение языческой эпохи»* (Старкова, С.

⁷⁶ Разве что как вместилище останков пищи. Для обряда «Троецпыляница» резали двух-рех кур; ощипанные перья, внутренности птицы и кости (которые запрещено разгрызать) собираются в горшок, который тем же вечером топится в ближайшем водоеме или тайно закапывается в поле, лесу, подполе (это называлось «хоронить курочку») (Зеленин Т, С. 105). Но у нас-то — питьевой ковш!

258). Ну, пусть так, раз уж ей так угодно, пусть жертвоприношение. *«Оно было совершено, надо думать, первыми поселенцами этого района Новгорода. /.../ По-видимому, девять семей перед поселением в данном месте устроили братчинный пир»* (Старкова, С. 258). Вроде бы гипотетичность высказывания отмечена соответствующими вводными конструкциями, но как мастерски подается гипотеза! В первом случае использовано повелительное наклонение — «надо думать». Это не предположение, перед нами — готовый ответ. Именно так и «надо думать», как нам навязывают. Во втором случае вводное слово вполне приемлемо, вот только предположение кажется предельно произвольным. Из археологического материала не следует ничего такого, что было предложено В.В. Седовым и поддержано Ю. Старковой. С чего вдруг это братчина именно первых поселенцев, а не старожилов, почему именно семей, а не частных лиц? Гипотеза, опирающаяся на гипотезу, — но все целиком подается как решение загадки.

По ходу статьи следовательница ссылается на И.И. Срезневского, который считал, *«что после принесения жертвы устраивалась складчина припасов для совершения пира-братчины»* (Старкова, С. 258). Вот же оно! Черным по белому написано: жертвоприношение отдельно, братчина — отдельно. Это разные действия, и последнее существовало независимо от первого и уж точно не происходило от него. Если бы пир использовал «жертвенное мясо», то к чему тогда устраивать еще какую-то дополнительную складчину? Отчего так настойчиво не замечается очевидное? И еще поправка. Не знаю, насколько точно автор передает слова Срезневского, но логики в этой цитате немного — после главного праздничного действия народ должен плавно переходить к следующим частям праздника, без разрыва, без нарушения торжественного хода мероприятия. А что мы видим здесь? Народ должен разойтись по домам, чтобы притащить то, что пойдет на праздничный пир — «устроить складчину». Складывали же, судя по описаниям братчин, неготовые продукты, в том числе муку и сырое мясо. То есть ко времени, потраченному на хождение от капища к дому, на сбор продуктов для пира, на обратную дорогу, нужно еще прибавить время на жарку-варку и готовку стола. Это часа три пустопорожного времени. И если во время готовки народ мог попеть-поплясать (на голодный-то желудок, ну,

может быть), то хождение туда–сюда явно было не особо праздничным моментом, разрывающим все полотно праздника. Впрочем, быть может, народ никуда не ходил и все необходимые для складчины продукты держал во время праздника при себе, свалив их прямо на капище или пряча под полой одежды? Этот вариант лично мне кажется столь же неуместным, что и первый. Логика подсказывает, что наиболее целесообразным было собирать продукты и готовить братчинную страву за день до праздника или с раннего утра, а после центрального обряда осталось бы только пройти к месту пира и вынести готовые блюда. Впрочем, мясо, скорее всего, жарили прямо в ходе пира, подавая на стол все новые горячие блюда. Вот такая вот этнография в цветочек...

V

Современные исследователи — не первые, кто заговорил о тождестве пира и жертвоприношения. Сообщения о том можно обнаружить в древнерусских поучениях против язычества: *«и коуры имъ режють и то блоутивше тоже сами ядят. о оубогыя кокоши. яже не на ч(е)сть с(вя)т(ы)мъ породистеся. не на ч(е)сть вернымъ ч(е)л(о)в(е)комъ. о оубогая коурята. яже на жертвоу идоломъ режются. инии въ водах потапляеми суть. а инии къ кладеземъ приносяще молятся. и в водоу мечють. велеаху жертвоу приносяще», «и куры имъ режють»* (Гальковский 2, С. 33, 41). Да, мы вновь вернулись к приснопамятному «блоутивше». Это не жертвоприношение, как уже говорилось, но дальше автор цитируемого текста говорит все же о нем: *«о оубогая коурята. яже на жертвоу идоломъ режются»*. Режются в жертву, но до того было сказано, что их едят сами жертвователи. То есть перед нами как раз связка жертва=пир. Это очень любопытный и странный момент: вроде бы режут в жертву Богам («имъ», «идоломъ»), но только потом это самое пожертвованное сами же и едят. Чтобы съесть курицу, надо ее как минимум приготовить. И уж вряд ли делалось это на священном огне — наподобие того, что неугасимо горел перед образом Перуна. Следовательно, зарезав курицу, ее нужно было отнести еще куда–то, к бытовому огню, и сварить или изжарить уже там, причем на все это требовалось время. Так что же тут жертвенного? Вообще для нормального человека, — как древнего, так и современного, — это должно казаться кощунством, в первую очередь из–за своей нелогичности. Жертва, казалось бы,

принесена (как нам о том сообщают), но где же жертвенные дары? Представьте себе старушку, пожертвовавшую последний червонец на восстановление храма в церковную копилку и через пять минут забирающую свою десятирублевку обратно, причем с чувством выполненного долга. А что? Червонец же в копилке полежал, а значит, жертва была. Ну и довольно, а денежка самой в хозяйстве пригодится, да и освященная она теперь как бы... Жертву полагается оставить, раз уж она принесена. Проходя мимо обетных крестов, народ делал малое подношение: *«Хоть копеечку, хоть гривенник. Вот идешь в немнюгу и копеечку ложишь. Все ложат. Молиться—то не молились, а копеечку ложили, хоть гостинец: конфетку или что. Как бы жертва, пожертвование»* (Святые места, С. 236). И ни слова о том, что положив, забирали. Не было такого, ибо дар дарят насовсем. Так почему нас убеждают, что с мясом было все наоборот и не так?

Несомненно, в ходе праздника после обрядовой части следовал пир. Древнерусские пиры—братчины, равно как и в недавнем прошлом — пиры деревенские, закатывались действительно горой, досыта. Богам в жертву приносилось не все обилие, выставленное на столы, а лишь избранные части от всего лучшего. Обратите внимание, в процитированном выше отрывке говорится об *убогих* курятах, по—видимому, хромых, слепышей, а это лучшим не назовешь. На тебе, Боже, что нам не гоже? Нет, таковой подход нашим предкам был совершенно чужд, достаточно обратиться за примерами к этнографической литературе. Для заклания на братчину во дни Ильи или Николы откармливали обетного барана или бычка, что уже подразумевает выбор лучшего. А после заклания *«лучшая часть мяса жертвуется в церковь»* (Журавлев, С. 20), *«лучший кусок мяса вырезался церковным старостой в пользу причта»* (Кремлева, С. 16).

Развивая эту мысль, можно добавить следующее. Совершенно несуразно отнесение мясных блюд праздничного стола к пережиткам кровавых жертвоприношений еще и по той причине, что мясо не входило в повседневный рацион, но зато на праздниках ели все самое отборное, вкусное. Так же и сейчас существуют особые, «праздничные» продукты, фрукты и блюда, обычно не потребляемые нами каждый день, но прикупаемые и приготовляемые к значимым датам, к праздникам. В то же время поднесение даров высшим силам совершали не только по

праздникам, а много чаще, и далеко не всегда это дарение сопровождалось пиром, или «совместным вкушением». Совершенно типичный пример такого жертвоприношения — угощение водяному топили в водах целиком и полностью, а после расходились по домам с чувством выполненного долга. Попробуйте разделить эту трапезу с озерным хозяином! Нырять и есть мокрый хлеб — вот это Со–Еди–Нение получится... Утопит он за такую попытку. Не сейчас, так при другом удобном случае.

От пожертвованного Богам могли брать небольшую часть, освященную в ходе богомолья, разделяя ее между присутствующими. Каждому доставался лишь малый кус или глоток, но этого было достаточно для символического приобщения к трапезе Богов. Вероятно, о таком моменте и идет речь в книге Г. Ловмянского: *«идолами назывались также и души мертвых, что подтверждает и конкретный пример — запрещение пить и употреблять пожертвованное идолам, при этом известно, что подобные жертвы в виде продуктов питания делались прежде всего умершим предкам»*, и сноска к этому месту: *«Никто да не молится идолам, и да не пьет и не пожират по велению глотки то, что принесено в жертву идолам»* (Ловмянский, С. 167). Разделив с кем–либо кус хлеба — хоть с путником в дороге, хоть с самими Богами, — человек сроднялся с ними духом, открывал тем самым себя и принимал другого. Частице от жертвенных даров, соприкоснувшейся с духом Богов и изменившей от того свою суть, бесспорно, приписывались некие особенные свойства, тут А. Афанасьев, наверное, самую малость прав⁷⁷.

Да и праздничная пища (скажем, главное блюдо) могла возлагаться к подножию Божества, дабы подобным образом напитаться от него силы и благости, освятиться. Недаром же столь большое значение придавалось даже остаткам праздничной трапезы: *«На Орловщине кости «оброшного» (оброчного — «обещанного») быка после братчины закапывали в хлев, «чтобы не переводился скот в доме»*», олонецкие охотники и рыболовы верили, что кость «ильинского» быка (т.е. съеденного на братчине Ильина дня) утраивает добычу; при этом они на пиру старались

⁷⁷ Речь том странном абзаце, который приходилось уже цитировать выше: *«Вкушая от жертвенных яств и напитков, он (человек. — Б. М.) сопричитался бессмертным, и подобно им становился недоступным злым чарам и нечистой силе»* (Афанасьев 2, С. 252).

захватить кусок мяса с костью, «чтобы захватить счастье» (СД 1, С. 273); остатки еды с рождественского (колядного) стола закапывали под фруктовые деревья для лучшего их плодоношения, или скармливали курам, чтобы те лучше неслись (ЗКП, С. 193); пасхальное яйцо хранили на божнице годами, чтобы съесть во время болезни, тушили пожар, обегая с ним вокруг горящей избы, зарывали его в зерне, оставленном на посев, отчего то лучше всходило, искали с ним клад (Максимов, С. 346–347); кости пасхальной стравы закапывали на ниве — от градобития (Соколова, С. 151); «лужицкие сербы еще в прошлом столетии зарывали косточки от телячьей головы, составлявшей обрядовое пасхальное кушанье, под воротами хлева, как средство, ограждающее от колдовства» (Фаминцын, С. 54).

Но мясо, в изобилии присутствовавшее на пиршественных столах, было лишь мясом, едой, и не более того. И именно праздничной едой, традиционным праздничным блюдом: самым калорийным, сытным, желанным, символизировавшим собой торжественность происходящего, обозначающим праздничное, божественное изобилие и это изобилие магически обеспечивающее: **«Традиционным блюдом восточных славян, подававшимся на все семейные и многие другие праздники, было заливное (рус. студень, холодец, бел. сцюдзень, укр. холодець). Для его приготовления сильно уваривали кости с мясом, ноги и голову...»** (ЭВС, С. 305); **«Часто к праздникам забивали скот и птицу. Обычай обильного потребления мяса, связанный с предшествующим масленице периодом... в народной традиции нередко ассоциировался и с масленицей»** (ШЭС, С. 178); **«Обилие мясных блюд являлось признаком праздничного стола. «К свадьбе быка пополам купили: половина — в дом жениха, половина — к невесте»»; «Зажаренный целиком поросенок или тушка птицы были свидетельством состоятельности хозяев...: «На стол там и парсят жаривали цыликом — у као какой капитал»** (ШЭС, С. 175); у заонежан **«Мясная пища и бакалея были, как правило, праздничными блюдами»** (Логинов, С. 114); **«Домашнюю птицу: кур, уток и гусей... употребляли в пищу преимущественно осенью и зимой, закалывая птицу по мере надобности. Блюда из птицы считались праздничными, а мясо и яйца курицы использовали, например, для приготовления свадебного пирога»** (ЭВС, С. 304); **«Вне всякого сомнения, это изобилие пищи** (на

масленице — Б.М.) имело обрядовый характер и должно было обеспечить изобилие плодов и скота в наступающем году» (Серяков, С. 591); «Жаркое из мяса являлось праздничным блюдом... Зажаривали целиком тушки молочных поросят (иногда запекали в тесте), домашней птицы; по традиции на рождество готовили жареного гуся (рождественский гусь), запекали в печи поросенка или окорок» (ЭВС, С. 305); «под Новый год старались приготовить всего побольше, чтобы весь год жить в довольстве (обычно готовился и поросенок)» (ЭВС, С. 382); в Польше «Пища на рождественском столе была скоромной, с обилием (по степени зажиточности) мяса» (КОО 1973, С. 216); «Потребление пищи и специально обжорство также было смыслом праздничного времени, ибо с его помощью моделировалась будущая «сытая жизнь» (СД 3, С. 198). Это было настолько логично и обыденно, что даже попало в фольклор. Так, на обрядовый стол родин/крестин указывает песня, исполняемая свахами на свадьбе в том случае, если молодая не сохранила девственность до брака (хотя, по смыслу песни, речь идет об ожидании рождения ребенка, зачатого до брака): «Не ждзгы, свёкарка, каліны, // Гатуй кабана на к(ре)сціны» (Вяселле, С. 363).

К слову сказать, ученые, самозабвенно расписывая кровавые трапезы славян, как-то разом забывают, что обрядовые пиры типа братчин вовсе не обязательно сопровождалась закланиями скота. Таковы, например, пиры, устраиваемые участницами сербского обряда вождения «додолы» (СД 2, С. 103), семицкие (троицкие) ритуальные трапезы, состоявшие преимущественно из яичницы, и др.

Если поверить нашим исследователям, то о тождестве пира и жертвоприношения вроде бы говорит еще и такой авторитетный источник, как «Деяния датчан» (Gesta Danorum, XII в.) Саксона Грамматика: «приносили в жертву зверей по закону, и потом совершали пиршество, потребляя на нем жертвы» (Срезневский, С. 73), «Остальная часть дня... проходила в пышном пиру, на котором потреблялись жертвы...» (Фаминцын, С. 54). Вместо критики источника приведем современный перевод данного фрагмента «Деяний»: «Ежегодно после сбора урожая смешанная толпа со всего острова перед храмом Божества (Святовита. — Б.М.), принеся в жертву скот, справляла торжественный пир, именованный священным» (Лада, С. 408). Где же пассаж о

трапезе жертвенным мясом? Про принесение в жертву скота ясно и так: Саксон Грамматик не лучше отечественных борцов с язычеством разбирался в тонкостях виденного им ритуала. Естественно, за ненадобностью. Заклание животных для пира он смог понять лишь как некое нечестивое, с его точки зрения, действие — жертвоприношение бесам. Любопытно, что наши исследователи забывают: описания пиров, устраиваемых собственными христианскими конунгами—князьями—графами, сопровождавшиеся совершенно такими же закланиями скота, ни один из летописцев жертвоприношениями не считал. Позиция: свое — благочестивое и богоугодное действие, а совершенно такое же, но у врага — нечестивое, богомерзкое деяние. У нас — обильный пир, а у злых язычников — кровавая жертва. Можно обратиться за примером к недавнему прошлому: у нас — доблестные разведчики, у них — подлые шпионы. Парадигма, не стоит о ней забывать и верить наветам.

Скот резали не в жертву, а в пищу, и от этой изобильной, праздничной пищи часть и жертвовали Богам. И производился забой не на капище, пред ликами Богов, а в отведенных для этого местах: в городах — на бойне, в деревнях — на дворе. А то, что кур, съедаемых на пиру, якобы именно таким образом приносили в жертву, так это не что иное, как преувеличение христианского фанатика, данный текст написавшего, для которого все, что не оглашено именем иисуса и не приносит прибыли церкви, суть языческая мерзость и жертвоприношение бесам. Не стоит стилистические особенности полемической литературы принимать за истину, так ведь и в 15 миллионов евреев, погибших в холокост, поверить недолго.

VI

Уже упомянутая ранее статья В. Седова, посвященная его любопытной находке, вызвала широчайший резонанс в научной среде. Настало время поговорить об этом немного подробнее.

Нехорошо уже то, что статья носила довольно претенциозное название «К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде». Найденный археологом материал (два бычьих черепа и кости) не позволял такой громкой интерпретации. Кроме того, полагая находку остатками братчины, В. Седов столь же неправомочно отождествил пир и жертвоприношение, сообразно

господствовавшему мнению. Давая такое название, автор изначально навязывал свою точку зрения читателям, а ведь научная объективность не допускает такого подхода. Что самое печальное, этой статьей он дал основание для многих последующих исследователей, которым отныне и навсегда было достаточно лишь сослаться на его публикацию. Это может показаться удивительным, но в качестве доказательства того, что древние (скотоводческие, по терминологии Д.К. Зеленина) братчины, будучи сопряжены с убийствами животных, являлись кровавым жертвоприношением, с момента публикации статьи (1957 г.) и вплоть до настоящего времени **фигурирует один—единственный случай**, да и то кажущийся остатками братчины—жертвоприношения лишь по воле начальника раскопок.

Как уже говорилось, я не согласен с таким толкованием найденных костей, равно отрицаю и тождество братчины и жертвоприношения. Причем не только у меня одного мнение В. Седова вызывает недоверие. Автор весьма солидной монографии «Колдовство и религия в России (1700 — 1740 гг.)» А.С. Лавров задает совершенно резонный вопрос: *«Почему горожане X века были до сих пор привержены аграрным культам?»* (Лавров, С. 135). Это не только попытка понять, как же горожане умудрялись сохранять сельскую архаичную традицию, но еще и недоуменное обращение к В. Седову — с чего тот взял, что подобное возможно? Почему известный археолог уклонился в столь зыбкие материи, предпочитая научному анализу выдвижение натянутых гипотез, граничащих с газетной сенсацией?

У меня другой вопрос: почему найденные кости, которые в принципе могут быть остатками от братчинного пира, именуется остатками языческих жертвоприношений? Это снимает вопрос А.С. Лаврова, ибо и горожане ели быков и устраивали братчины. По костям можно понять только одно: быки у поселенцев были; но то, съели ли их, или, к примеру, перед нами следы некоего магического ритуала, никак из находок не следует. Все это — не более чем вольная интерпретация В. Седова. В том же разделе Лавров упоминает точку зрения Т.С. Макашиной, которая утверждала, что жертвоприношение быка (барана) было одной из характерных частей братчины. Но тут же указывает на ее упущение сибирского и севернорусского материала, *«в котором канун не сопровождается подобным «жертвоприношением»»* (Лавров, С.

135). Хорошо, что некоторым ученым свойственно размышлять над материалом, а не подгонять его под устоявшуюся точку зрения.

Доверие ученой братии, оказываемое статье В. Седова, столь велико, что к его выводу подпрягают чуть ли не любые данные вообще, нимало не заботясь о смысле собственных высказываний. Судите сами. В статье «Русский былинный эпос» рассказывается о сюжете былины о Добрыне и Маринке, и в частности говорится: *«Двор колдуньи с железным тыном и насаженными на него человеческими головами, ее любовник — Змей, ее стадо из девяти чудесных быков-туров — все это уходит корнями в мифологию, язычество»* (Былины 1, С. 52–53). Ничего необычного здесь нет. Но в сноске к этому фрагменту читаем: *«К стаду из девяти быков (Добрыня становится десятым) напрашивается параллель — братчинный пир, реконструируемый на основе раскопок в Новгороде (X в.): яма с остатками жертвоприношения: девять ковшей общинного пира и две бычьих головы (Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1957. Вып. 68. С. 28–30)»*. Ну с чего вдруг такие параллели? Только из-за числа девять? Но ведь стадо Маринки состоит из 9 быков, а в раскопках Седова фигурирует всего 2 бычьих черепа. У Маринки — стадо, с которым ничего не произошло, а здесь вроде бы братчина, о которой свидетельствуют 9 ковшей и два умерщвленных быка. Нет связи. Никакой абсолютно. Если притягивать за уши, то в качестве параллели годится любой пример с цифрой 9. Как вариант: у Маринки 9 быков-туров, а явная параллель к этому месту — описание ограды обиталища демонического противника сказочного героя: *«Там стоит **девять** колышков: на восьми по человеческой головке»* (Озаровская, № 26), а также расположение предмета поисков главного героя: *«А Жар-птица находилась за **десятью** морями, за **десятью** землями»* (Арзамас 2, № 42), *«Ишии меня за **девять** морей, за девять земель, на десятом острове, на Сарачинском!»*⁸², помимо этого, устройство древнего неба: *«невидимо взяша его на высоту и вознесоша даже до... **девятого** неба»* (Афанасьев Легенды, С. 158), и еще ср. сторожа Марфы

⁸² Русские народные сказки Сибири о богатырях. Новосибирск, Наука, 1979, № 1.

Прекрасной: «змеи *девятиглавый* стережет ее» (Озаровская, № 21).

Список можно продолжить. Вот только наличие числительного в этих примерах не позволяет считать их параллелями к рассматриваемому тексту. Исследователи, как обычно, преувеличивают, увлекаясь игрой в смыслы.



Разделка свиньи в современной немецкой деревне. Январь 2009.



Пытаясь истолковать свои находки, В. Седов обратился за примерами к этнографии: *«На основании многочисленных описаний этнографов скотоводческая братчина представляется в следующем виде. В распоряжение общины поступало **жертвенное животное**. В одних местах крестьяне задолго до праздника сообща покупали быка и откармливали его на общих лугах, в других — обетный бык выделялся одним из поселян... На Отовозере (б. Олонецкая губерния) **жертвенный бык должен был быть обязательно красного цвета**; по представлению крестьян, только такой бык мог обеспечить (через пророка Илью) ясную погоду в период сенокоса и уборки хлебов. Когда приходило время братчинного пира, **мясо жертвенного животного** варилось в общинных котлах, которые хранились в церковных приходах. В распоряжение прихода поступали лучшие части обетного быка. Это лишний раз подчеркивает связь пиришеств с язычеством, но роль жречества теперь исполнял церковный причт. Остальное мясо делилось между участниками братчины... Напитки и мясо освящались духовенством. После пира начинались игры, пляски, хороводы»* (Седов, С. 29).

Мясо делилось между участниками — и тем все сказано. Это праздничный пир, для которого необходимо зарезать животное, и называть его «жертвенным» и даже «ритуальным» (КИ, С. 778) совершенно излишне. Заклание животного никоим образом не указывает на какой-то особый его **статус**. Приводимая в качестве дополнительного доказательства жертвенности заклания информация о цвете быка не может являться решающей для нашего вопроса. Точно так же на празднике (той же свадьбе) обыгрывается не только символика животного или птицы, дележка частей их тел, но едва ли не любой предмет вообще — от девичьей косы и пирога до бутылки и подушки. Посему указанный В. Седовым пример отнюдь не свидетельствует о том, что Илье (а ранее — Перуну) в жертву приносили быков, тем более красного цвета. Перед нами магический ритуал обеспечения ясной погоды на нужный период: съедение на праздничном пиру, устроенном в день Божества Грозы (и дождя), животного красного (ясного) цвета должно было обеспечить такую же и погоду.

Не надо забывать золотые слова, сказанные П. Богатыревым своим излишне резвым коллегам: *«Мы лишь хотели привлечь внимание к заблуждениям авторов, чересчур поспешно*

объясняющих значение, которое имели обряды в отдаленные от нас эпохи, и отметить, что исследование это чрезвычайно сложно, а иногда и невозможно. В настоящее время с помощью исторических и археологических данных легче восстановить сам обряд и его формы, чем его смысл и функции» (Богатырев, С. 130). Понятно, что фантазировать намного интереснее, чем просто сухо описывать последовательность обрядовых действий. Тут можно и жреца с окровавленным ножом приплести, и про то, что в жертву принесли пленника–иноземца, насочинять, и напустить высокопарного туману о том де, что коровы — это предки, а печенье — это символ древней жертвы. Совет ученой братии: перепишите от руки обращенное к вам послание П. Богатырева столько раз, сколько потребуется понять, о чем там говорится.

Итог один. Пир невозможно считать ни самим жертвоприношением, ни его пережитками или разновидностью. Первое по причине того, что жертва — **необратимый дар**, она отдается насовсем; на пиру все принесенное/приготовленное съедается самими участникам пира. Второе — совершенно невозможно допустить, что некогда пиров не существовало, а были лишь жертвоприношения. Человеку необходимо питаться, и самым первым праздничным пиром следует полагать поедание племенем только что убитого крупного зверя. Это и было предком всех праздников вообще. В дальнейшем я буду апеллировать к выводу данной главы о полном различии жертвоприношения и пира. Это будет наше **доказательство № 1: Пир не является жертвоприношением; если «дар» съедается дарителем, то следует признать, что жертвоприношения не было.** Это выводится из приведенных выше примеров, включая указание на то, что слова «жрать» и «жертвовать» относятся к разным корням, и подкрепляется доказательствами № 2 и 3.

Об остальных доказательствах мы поговорим в следующей главе.

ДАЛЬНЕЙШИЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Многие из рассматриваемых в книге примеров достаточно однотипны, это в первую очередь касается календарных праздников. Однотипны и лежащие в основе других примеров причины, побуждающие делать именно такие ритуалы. Для того, чтобы при разборе их не прибегать к одним и тем же аргументам, вновь и вновь повторяясь, здесь будут изложены основные **доказательства против** сложившегося набора утверждений существования кровавых жертвоприношений. К этим пронумерованным контраргументам и будет производиться отсылка по ходу нашего исследования. Отчасти эти возражения уже приводились при рассмотрении вопроса о пире–братчине, более того, доказательство № 1 получено на их основании. Однако сформулировать и обосновать их стоит отдельно. Далекое не все полученные доказательства будут одинаково востребованы по ходу нашего исследования, тем паче, что при выведении их используются сведения как раз из «кровавожертвенного» арсенала оппонировавшей стороны. Таким образом, опровержение жертвенной трактовки этих примеров уже дается здесь, и будет нецелесообразно еще раз разбирать те же самые сведения.

При формулировке доказательств мы исходим из ранее выведенного значения терминов: «жертва» — **то, чем благодарят/одаривают/умиловывают высшие силы;** и «жертвоприношение» — **обряд безвозвратной передачи жертв высшим силам с целью поблагодарить/одарить/умилостивить их.** Толкования несколько неуклюжи, но главное тут — не гладкость стиля, а точность формулировки. Жертва, изначально, — всегда конкретный объект, к которому прилагается действие (*приносит*), никаких абстракций. Жертвоприношение оперирует с объектами, является методом воздействия на них. Если отсечь сакральную составляющую, данные термины выглядят именно так — бездушно, механически, но по существу.

I

Жертва всегда предназначена кому–то, это логично. Нельзя жертвовать в пустоту. Самопожертвование во имя абстрактных

целей — явление нового времени. Если что-то отдается, то всегда отдается куда-то и кому-то. Принимающая сторона должна быть в наличии, иначе весь смысл жертвоприношения пропадает.

Если жертвоприношение благодарственное — значит, имеется кого благодарить. Таким деянием было жертвоприношение князя Владимира Отступника, вернувшегося после удачного похода на явтягов: *«В лето 6491 Иде Володимеръ на Явтяги и победи Явтяги и взя землю их. и иде Киеву и творяше потребу кумиром с людьми своими»* (Лаврентьевская летопись). Убийство варягов, последовавшее после, мы рассмотрим далее; здесь же надо заметить, что Владимир принес жертвы ДЮ жеребьевки на варягов, и летописцем ничего не сказано о том, что они были кровавыми. А вот благодарственный характер даров очевиден — за победу.

Если жертва направлена на получение желаемого — то одаривать опять же надо кого-то конкретного, того, кто примет дар и поможет в достижении цели. В Полесье, вызывая дождь, сыпали в колодец мак, бросали туда деньги, сало, зерно пшеницы и ржи: *«Высыпание макового зерна в колодец — акт жертвоприношения»* (Толстой, С. 81). С учетом бытующего при том голошения по некоему утопленнику Макарке можно допустить, что в древности жертвы приносились Яриле, чье чучело в том числе пускают по воде (топят).

Умилостивительное жертвоприношение обращено к источнику беды. Кубанские казаки при лечении лихорадки носили на шее (в течение двух дней) «наговоренное» яйцо, которое затем выбрасывалось на перекрестке дорог со словами: *«Вас 77, нате вам гостинца всем»* (ст. Ахметовская)⁸⁶; *«Вас хінзяу»⁸⁷ семдзсят сем. Прыйдіце, я есці дам усем. Паю віном, гадую кіслым малаком»* (Замовы 1, № 867); на Вологодчине пекли для этой цели 12 пирожков с примесью коры 12 различных деревьев и бросали их на перекрестке, молвя: *«Двенадцать сестер, берите все по пирожку и не ходите к больному»* (Торэн–Попов, С. 393). Ср. также: *«король Датский Свенон, для умилостивления его (Святовита, — Б.М.), принес в дар чашу искуснейшей отделки»*

⁸⁶ Семенцов М.В. Использование средств и продуктов животного происхождения в народной медицине кубанских казаков XIX–XX вв. // http://www.ethnonet.ru/lib/0903-01.html#_edn5

⁸⁷ Лихорадок.

(Фаминцын, С. 28). Возможно, датчанину было за что умиловать грозного Бога соседей.

Из примеров видно: есть дар — есть получатель дара.

Поскольку у нас речь идет о кровавых жертвоприношениях, надо согласиться с тем, что, если в результате умерщвления живого существа Высшая сила ничего не получает, то такое действие не может являться жертвоприношением по определению. Причины совершения этого деяния в каждом конкретном случае могут быть различны, и до них нужно доискаться, но к приношению даров Богам/духам/предкам это не будет иметь никакого отношения.

Доказательство № 2: Действие/обряд не является жертвоприношением, если отсутствует адресат, субъект жертвоприношения.

II

Следствие из доказательства № 2. Нечто должно быть принесено в жертву, иначе никакое это не жертвоприношение. Невозможно просить с пустыми руками и называть это жертвоприношением. Невозможно в обряде жертвоприношения поманить высшие силы, продемонстрировав им дар, но потом забрав его обратно. Пожертвовать можно только чего-то лишившись, отдав принесенное насовсем, безвозвратно. *«На ночь каши наварил полный горшок, сам не тронул, а на шесток домовому поставил»* (Зиновьев, № 108). Можно пояснить это и на предельно простых примерах, не прибегая к этнографии. Когда мы дарим подарок другу на день рождения, то не требуем его обратно после того, как праздник отметили. Когда старушка ставит свечку у иконы, уходя домой, она не прибирает ее обратно в карман. Нельзя потребовать отданное обратно, или хотя бы взять часть назад (впрочем, именно тут возможно редкое исключение). Оно отдано. Навсегда и целиком. Нельзя оставить высшие силы ни с чем — жертва или есть, или это не жертвоприношение.

Посулить и не отдать посуленное — грех с точки зрения традиции: *«Обвет положила, дак уж надо отправить, отдать»* (ЗВ, С. 10). Садко, не наделявший Морского Царя положенными за морехожение дарами, вызывает на себя его гнев, чудом не закончившийся гибелью купца-гусяра. Но пережитый им страх смерти — достаточная плата за его прегрешение. Никто не станет в здравом уме обманывать Богов, жадничая или кошунствуя.

Расплата неминуема. Для крестьянина это нечто абсолютно немислимое — обмануть Бога, тягаться с ним. Поэтому отсутствие передаваемого высшим силам дара может говорить только об одном — это не жертвоприношение.

Если ритуал по какой-то причине отправляется в пределах культовых объектов (от святого камня до церкви включительно) и во время какого-либо праздника, но умерщвленное существо не отдается все целиком Богам, то в этом случае говорить о жертвоприношении не приходится, невзирая ни на место заклания, ни на дату его. Если часть мяса будет сожжена, отнесена под иконы, брошена у камня, продана, а деньги переданы в храм⁸⁸ — тогда перед нами жертвоприношение. Но не живого существа, а части его мяса (или денежного эквивалента мяса, его стоимости). Ничего не отдается — жертвоприношением данное действие, какие бы цели оно ни преследовало, не является. Возражения на тему пролитой при заклании крови, которая могла бы являться жертвенным продуктом, приводятся далее как доказательство № 5.

Доказательство № 3: Действие/обряд не является жертвоприношением, если отсутствует объект жертвоприношения.

III

Говоря о кровавых жертвоприношениях, наши исследователи... не могут привести их примеры (о предвзятых христианских пока не говорим). И хотя коллеги по цеху не раз предупреждали горячие головы о беспочвенности их притязаний — *«О жертвоприношениях в дохристианской Руси известно очень мало»* (Липец, С. 220), *«о подобных фактах относительно древних славян нет ни одного достаточно достоверного исторического свидетельства»* (Осипова, С. 48), — услышаны они не были. Вместо этого исследователи, словно наперегонки,

⁸⁸ *«В храмовый праздник 8 сентября к церкви села Пречистого приводят «обещанный» или «обетный» скот. На паперти, в особо для этого устроенном месте, одного быка торжественно закалывают; мясо варят и тут же угощают им нищую братию. Остальных быков продают съезжающим к этому дню мясникам. Деньги идут в пользу церкви и духовенства»* (Скоморохи, С. 291). Пир превратился в своеобразную форму богоугодной благотворительности, но само жертвоприношение того, что было обещано высшей силе — никуда не делось.

старательно и повсюду обнаруживают «следы» и «пережитки» их. **Только лишь** «следы» и «пережитки». Т.е., по сути, ставят телегу впереди лошади. А ведь нужно иметь доказанный факт о том, что нечто подобное существовало, а уже потом искать его пережитки. Но никак не наоборот!

Тем не менее, обрядовое печенье в виде животных, поджариваемый к свадьбе поросенок или кровавая праздничная колбаса — все это для них свидетельства того, что некогда предки резали скот в жертву Богам. Аргументация мнения в таких случаях практически всегда отсутствует, как будто речь идет о чем-то общеизвестном, о некоем общем месте. *«Самой известной игрой словацкой традиционной свадьбы была «казнь петуха». Основой ее был обряд жертвоприношения, древний смысл которого был давно совершенно забыт»* (Брак 1, С. 52). Был, была. Далее может приводиться (а может, и нет) описание обряда, из которого никак не следует указанное заявление. Доказательств нет, потому как считается достаточным сослаться на некий абстрактный обряд принесения кровавых жертв, априори считая, что любые ритуалы умерщвления являются его отголосками (воспоминаниями, пережитками): *«Традиция... велит жителям каждой округи (Албании) идти всем вместе в определенный день на вершину горы и там жарить на вертеле барана («делать курбан») и съесть его сообща. /.../ Нет сомнения, что мы имеем дело с пережитками древних жертвоприношений духам...»* (КОО 1978, С. 264).

Вот и вся аргументация — «нет сомнения». А они есть.

Мы вывели значение понятия «жертва» исходя из смысла слова, но оно же подтверждается и самими жертвенными обрядами, **которые в целостности-сохранности дожили** до недавнего времени, не деградировав до «пережитков». Примеров можно привести великое множество, но мы ограничимся лишь несколькими наиболее характерными случаями.

На Урале хозяину леса — Лесуныке — охотники, ночевавшие на заимке, ставили угощение: *«они окошко не запрут, положат ему квас и ковригу. Он квас выпьет и ковригу возьмет»* (ПЛУ, С. 256); *«Весной, первый раз выходя на рыбную ловлю, кидали водяному ковригу хлеба»* (РДС, С. 107); чтобы приманить домового из старого жилища, его угощали: *«налить блюдечко молока, взять краюху хлеба и сказать: «Хозяин, пойдем со мной в новый дом»* (Цветкова, № 190); на обряде «вождения стрелы» *«хороводницы*

закапывают в землю принесенные для этого случая мелкие предметы — сережки, гребешки, иголки, монеты» (Земляробчы, С. 202). «Обычай жертвовать в церковь — очень древний. Жертвовались не только деньги и иконы, но и множество различных предметов из тканей: полотенца, отрезки материй, одежда: платки, ленты и даже сарафаны⁸⁹. Традиция жертвования в церковь сохранялась в деревнях Олонецкой губернии (в т.ч. и в Заонежье) даже в советское время; по крайней мере, до того времени, пока не были закрыты храмы. Из таких, принесенных в церковь, вещей изготавливались покровы, пелены — всевозможные облачения для храма (на них дополнительно нашивались кресты из позумента, края украшались мишурной бахромой и т. п.)»⁹⁰. Церкви заменили собой капища, изваяния обернулись иконами, а место прежних Богов заняли пришлые «святые», вот им—то дары и несли по—старинке, «под свято»⁹¹. Ну а природных духов как тили, так того обычая и не оставляли никогда. Недостаточно?

Ну, тогда на закуску такой пример, чтобы не отперся ни один сомневающийся: «Весной ходили на льняное поле, расстилали на нем новый холст, клали пирог и, обращаясь на восток, говорили: «Вот тебе, матушка Весна!» **Принесенное оставляли на поле, надеясь, что уродится обильный лен и конопля**» (СД 4, С. 153). Что мы видим — жертвоприношения во всей красе, полностью в соответствии с выведенной нами формулой: жертва — есть **безвозвратный дар** высшей силе. То, что вешается на икону,

⁸⁹ До сих дней можно встретить такие "заветные" ткани или предметы из них на поклонных крестах или в часовнях на территории совр. Карелии (Прим. Е.И. Яскеляйнен).

⁹⁰ Яскеляйнен Е.И. Народный костюм Заонежья в фольклорных источниках. (На материале фондов музея «Киж»). // Рябининские чтения '95. (Материалы международной научной конференции «Рябининские чтения—1995»). Сборник научных докладов. — Петрозаводск, 1997.

⁹¹ «Барана резали и частичку клали, правую лопаточку, «под свято»» (ВФ, С. 115). Т.е. «под иконы», изначально же — в красный кут, к изображениям домашних богов. Ср. любопытное упоминание такого обычая в волшебной сказке. Бык—помощник сказочного героя, ощутив приближение старости, говорит ему: «Ну, Иван—царевич, теперь разрубь меня на две половины: одну **положи под святые**, а другую — под окно, а сам сиди, карауль; к тебе придут пара собак да пара медведей, а ты лови их, они будут твоей охотой» (Эрленвейн, № 25).

перешивается на покров аналая (тьфу, тьфу на это слово) или оставляется у святого ручья — больше людям не принадлежит и никем не забирается (тем паче жертвователем), не используется в повседневном быту. С. Максимов приводит предание, записанное в Ярославской губ., о том как местный крестьянин выудил из святого родника пожертвованные деньги — в ту же ночь явился к нему во сне некий старик и потребовал воротить украденное. Видение повторялось, пока лиходей не покорился (Максимов, С. 194). Или вот такой случай с женщиной, укравшей повешенную на обетный крест шаль: *«Повешана нова была шалюшечка. Я говорю (увидев ее на соседке, — Б.М.): «Надя, где купила шалюшку-ту?» — «Ак вот так, так...». Я говорю: «Ты, верно, с иконы... из часовенки унесла». Так ей паралич разбил»* (Святые места, С. 240). Оставляли насовсем сами жертвователи. Навсегда. А забирать — грех, влекущий за собой кару. Это удел татей и убогих разумом. Дары духам у духов же и остаются, будучи отнесены на их территорию, да и попробуй поймай пущенную по реке в дар водяному ковригу хлеба. Хлеба и полотно, подаренные Богине-Весне, оставляются в чистом поле, ибо это — Ее. Отданное по обету в храм более не должно быть использовано людьми.

Вот и вопрос: так почему же эти обряды не деградировали до «пережитков», просуществовав не одну сотню лет без особых изменений, а про кровавые жертвы нас хотят убедить, что до нашего времени они дошли только в виде «пережитков», блюд, пожираемых самими жертвователями? Это ведь очевидная исследовательская натяжка. Жертвенных обрядов самого разного типа — множество, но ни один из якобы существовавших кровавых обрядов в чистом виде до нашего времени не дожил. Как так? Почему именно они оставили по себе лишь «следы», почему в этих «следах» невооруженным глазом невозможно заметить их прежнее отношение к жертвенным обрядам? Почему, наконец, вообще вся наша традиция воспринимает эти «пережитки» или пиршественным приложением к обряду, или магическим действием, начисто лишенным какой-либо сакральности? Или вот еще задачка для ума. Как так получается, что на одних обрядах «пережитки кровавых жертвоприношений» сохранились, а на других — нет? На родинах, имянаречении, кумовстве угощения из мяса бывают, но без нарочитого заклятия животных. Поэтому, видимо, никто там «пережитков» и не усматривает. Но неужто в

языческие времена подобные обряды вообще проводились без жертвоприношений? Нет. С ними. Тогда где следы «кровавых жертв», если мясо в наличии?

У исследователей нет ответов на эти вопросы. Точнее сказать, они их себе и не задают. А зачем? У них есть «факт», и они подгоняли и будут подгонять под него любые данные, объясняя их отличие от желательного «оригинала» тем, что перед нами «пережитки» древнего обряда. Один из наших замечательных исследователей славянской культуры П.Г. Богатырев как раз по такому поводу высказал предостережение излишне увлекающимся коллегам: *«Следует отказаться от идеи, что лишь когда-то магические действия и обряды «казались разумными, считались необходимыми и неизбежными» (Аничков 1903: 38). Факты доказывают, что это не так. Нельзя рассматривать народные верования только как древние «пережитки», передающиеся по традиции», «совершенно очевидно, что народные верования и обряды живы и теперь, и не следует рассматривать их как свидетельство давно прошедших лет» (Богатырев, С. 31, 32).* В кавычки слово пережитки взято абсолютно правильно, потому как в исследовательской среде это слово стало паразитом, приплетаемым по любому поводу, мусорным термином, от которого надо избавляться.

Доказательство № 4: Действие/обряд нельзя считать кровавым жертвоприношением или его пережитком на основании одних лишь утверждений, что оно таковым является.

IV

Очень часто пережитками кровавых жертвоприношений пытаются объявить обряды, где фигурируют отрубленные части тела живых существ, их кости, кровь, внутренности: *«Еще в конце XIX и начале XX в. в масленичных обрядах прослеживались элементы жертвоприношений. Так, например, у сербов и хорватов было принято на масленицу резать кур, причем часто их резали на пороге дома. Отрубали им лапы и здесь же закапывали /.../, или отрубали голову и бросали ее в очаг» (КОО 1977, С. 251); «В обычае кидать остатки пасхальной трапезы в огонь, на землю, в воду проявляются, быть может, пережитки обычаев*

жертвоприношений для умилоствления природы» (КОО 1977, С. 261). Однако верны ли подобные утверждения?

Кости.

Славянская традиция знает гадание по костям животных — от несложных, устраиваемых скорее как застольная забава, до достаточно детально разработанных, имеющих письменное руководство (книга «Лопаточник» — гадание по бараньей лопатке).

Пример простого гадания, вероятно, известного многим, так как бытует и в наше время — по куриной дужке. Двое тянут «вилку» в разные стороны, и тот, у кого останется основная часть ее, считается выигравшим, «хозяином в доме» и т.д. *«Ну-ка, ну-ка, давай сломим — кто багачи будить жьить, у каво сбруя будить харошая!.. Эт так-та канались за сталами — ну, паринь там иной раз с девкой... Вот атломицца. У этава, вроди, астаницы этыт шышочик...»* (ШЭС, С. 232).

Более сложные методы учитывают разные особенности костей, видимые на них знаки, а также трещины, появляющиеся в результате нагревания: *«неглубокая чашечка плечевой кости означала достаток в доме; расположение точек, черточек, цвет пятен (Белый, темный) говорили о судьбе домочадцев (рождение, смерть, брак); по сухожилиям судили о приплоде скота, по широкому краю лопатки (тусклый, чистый) — о войне и мире. Перед Рождеством словенцы гадали по грудной кости петуха: крест на кости означал смерть в доме, венец — свадьбу, множество точек — приплод цыплят. /.../ Поляки в день св. Мартина гадали по грудной кости гуся о будущей зиме (белая кость — снежная зима, синяя — дождливая)»* (СД 2, С. 629–630); сербы по лопатке зарезанного на Рождество поросенка *«гадают о предстоящих событиях: например, если она «мутная», тусклая, то в следующем году ожидается град и даже война»* (Плотникова, С. 355).

Исследователи ставят эти гадания в прямую зависимость от жертвоприношений: *«Связь с древними жертвоприношениями имеет место и в (сербских, — Б.М.) обычаях, сопровождающих сев /.../ Для приготовления обеда пахарям /.../ специально резали петуха. /.../ По грудной кости гадали о судьбах будущего урожая...»* (КОО 1978, С. 217); девичьи гадания о замужестве, устраиваются, по толкованию ученых, само собой, *«по костям*

жертвенной птицы — петуха, гуся» (КОО 1983, С. 167). Животное резалось для приготовления праздничного стола, и уже одно это отвергает для данных примеров всякую связь жертвоприношения и гадания. Поскольку заклинание для пира происходило в некие ключевые точки календаря, когда возможно было узнать будущее, то нет ничего удивительного в том, что гадали, в том числе, и по костям. На святки проводили множество гаданий разными методами, это — всего лишь один из многих, который нет оснований, исходя лишь из использованного для дивинации материала, объявлять жертвоприношением. Применение подручного материала — обычная практика для рационального селянина, у которого всякое лыко шло в строчку, а бычий уд служил веревкой (по пословице). Ставят на Коляду кашу в печь, смотрят — как треснула корка; испекут хлеб — обязательно осмотрят и его на предмет вещей знаков. Такие гадания не устраивают специально, они происходят по случаю. Ни каша, ни каравай не являются, в данном случае, жертвенными стравами, это главные блюда обрядового стола, потому по ним и гадают, в то время как по выпеченным пирожкам, которых могли подавать на стол десятка два или три, никто не гадал. То же и с мясным блюдом — кость осматривали при заклинании животного для этого блюда или после того, как оттрапезничали.

Ворожба на куриной «вилочке» объяснима еще проще. Это гадание на двоих, конанье на уровне бинарных оппозиций (гадание «чет–нечет», тягание длинной/короткой спички) или гадательная игра наподобие забавы с травой («петушок–курочка») и выбрасывания пальцев («камень–ножницы»). Использовано подручное средство, не более того. Гадание на костях происходит ситуативно, по случаю, никто не станет резать животное только для того, чтобы погадать по его костям. Есть кости от освященной стравы, так отчего ж не воспользоваться силой священного: *«Дзеўка бярэ ў зубы тую косць, што варылася ў куці, нясе яе на тое мейсца, дзе смалілі свіней к Калядам, становіцы на том вознішчы да й слухае, у якім баку забрэшучь сабакі ці запае пявун, та ў той бок пойдзе замуж»* (Сержпутовский, № 1104).

Сравнение с гаруспициями возможно только приблизительное (подробнее о чем — дальше). Античные гаруспики гадали по внутренностям животных, которых резали, чтобы мясо их принести в жертву. Так что следует признать: гадание на костях —

самостоятельное магическое действие, устраивающееся в ходе пира или праздника и никак не указывающее на отношение заклинания животного к практике кровавых жертв.

Кроме гадания, кости нашли широкое применение в традиционной магии вообще. Можно выделить несколько областей ее, где основную роль играли костные останки (исключая черную магию, так как для нее использовали кости, подобранные на дороге, выкопанные из могил, взятые от падали, — все это не наш случай).

1. Скотоводческая магия.

После пира оставшиеся кости не выбрасывали и не скармливали псам⁹², а несли на скотный двор, где и зарывали. Цель, в данном случае, одна — магическим образом возродить зарезанных животных в виде нового приплода, вернув «на место» их останки, оставить «спорыню» в хозяйстве. *«В Орловской губ. кости «оброшного» быка после братчины закапывают в скотском хлеву, чтоб не переводился скот в доме»* (Зеленин ДБ, С. 53); в Заонежье *«Голеностопные суставы задних ног скота отрезали и закапывали сразу же в землю с приговором: «Как быстро кончается, так быстро и нарождается»»* (Логинов, С. 37); по окончании трапезы на Васильев день кто-либо должен отнести кости в свинарник, причем *«кости надо носить по одной»* (Максимов, С. 275); *«косцы у сарай укидаюць, дзе скацина стаиць, ля скацины», «шоб свыни заводылысь»* (Толстая ОПП, С. 518); *«Чтобы водилась скотина и был от нее хороший приплод, кладут в каждый угол на дворе по коровьему и овечьему рогу; при этом говорят: «Косточкам на истление, скотинушке на приплод и ведение»; «Кости овечьей головы и ног носят в хлев, где стоят овцы, «чтобы овцы лучше водились»», «Чтобы овцы велись, закапывают в хлеве ладышки (лодыжки) от овец же»* (Журавлев, С. 25); *«Не «отчуждаются» также хвосты, черепа и кости ног зарезанных овец: их бросают или закапывают на скотном дворе (с.–рус.)»* (СД 3, С. 506)⁹³; в Болгарии во время закапывания костей

⁹² В Виленской губ. *«кости и остатки мясных страв, начиная со шкурки колбасы, не отдаются ни кошкам, ни собакам — грех, они свячонные — и сжигаются в печи»* (Земляробчы, С. 175).

⁹³ Так поступают не только с костными останками, но и с прочими частями тела животного, что должно было сохранить в доме плодovitость

от Юрьевского ягненка приговаривали: «*колкото кокали, толкова агнета*» — «*сколько костей, столько ягнят*» (Толстая ОПП, С. 522). Как вариант, кости зарывали в муравейник, чтобы скота на дворе было бы также много, как и муравьев: «*Для увеличения приплода /.../ клали в муравейник кости зажаренных на Юрьев день ягнят и обрезки ушей после мечения животных (ю.-слав.)*» (СД 3, С. 506); «*В Северо-Восточной и средней части Северной Болгарии повсеместно распространено закапывание костей в муравейник, в поле и виноградник, в кошару, чтобы плодились овцы*» (Толстая ОПП, С. 522). В тех местах, где ритуальное уничтожение костей успели позабыть, тот же самый магический смысл приписывался оставлению костей на столе неубранными: «*Кости куриныя как гаварицца, ни сыбирали, а аставляли на стали: «Ни сыбярайте! Пускай начюють, щёб скатина радилась!» А патом — на вулицу или сабакам, ли тама куда. Хто уш как сумел...»* (ШЭС, С. 233). Прекрасной параллелью этим поверьям служит сказка об Иване-дураке, приведенной в сборнике А.Е. Бурцева. Пустив в свой дом на ночлег трех нищих странников, он угощает их, зарезав последнюю телушку: «*Иванушка подал телятину. Два странника косточки кидают на пол. А третий им говорит: на что вы кидаете? Они взяли да подобрали. Поели всю телятину. Один странник собрал эти косточки в подол. Пошел на двор, по всем закуткам кидает косточки. Пришел в избу, да говорит Иванушке дурачку: «На что ж ты обманываешь, что у тебя нет еще коров, поди-ка посмотри, сколько у тебя их. Он пошел, посмотрел, а там быки черкасские, здоровые»⁹⁴. Кости в мифе возрождаются приплодом.*

Казалось бы — все ясно. Но нет, даже этот обычай прятать остатки пищи приплетают в жертвенные: хвост зарезанной овцы бросают в омшаник «*в виде жертвы домовому*» (Журавлев, С. 97). Хвост, головы скота, — все это, если уж упоминается домовый,

скота: «*В Ставропольском крае затыкают в хлеву обрезки ушей от мечения животных*» (СД 3, С. 506); «*поросенка когда убивали, кабанчик или свинья, все равно, обрезали пупырышки, соски на животе, и обязательно надо было на сарай забросить, чтобы они остались, чтобы завод не остановился. Чтобы скотина была здесь все время*» (Лопатин, № 24).

⁹⁴ Бурцев А.Е. Легенды русского народа // Полное собрание этнографических трудов А.Е. Бурцева. Т. VI. — СПб., 1910, С.40.

служило способом отвести его гнев: пересчитывая скотину по головам или хвостам, домовый хозяин в этом разе не заметил бы недостачи (Сахаров, С. 308). А так утверждение, что хвост годился в жертву, характеризует не наших предков, а тех, кто подобные идеи генерирует.

Закапывать могли и в углах своего поля: белорус на Юрьев день зарывал там кости от пасхального ужина, *«молячы ў Бога сабе добрай жывёлы, ураджаю»* (Земляробчы, С. 191). Это уже несколько больше похоже на жертвоприношение, в отличие от примеров, приведенных выше. Но не будем забывать, что речь идет об объедках. Можно ли принести в жертву Богу обглоданные кости, да еще иметь наглость просить при этом доброго урожая? Данный случай, судя по всему, появился как результат соединения двух видов магии: скотоводческой, в которой кости несут на скотный двор и обеспечивают тем самым «доброй живёлы», и полевой (см. далее), в которой кости несут на поля, дабы получить от того прибыток урожая (о чем в описываемой молитве также упоминается).

Обряд закапывания костей нашел отражение и в фольклоре. Сказка «Крошечка–Хаврошечка» приводит наказ девочке коровы–помощницы, которую злая мачеха велела резать: *«А ты, красная девица, не ешь моего мяса: косточки мои собери, в платочек завяжи, в саду их рассади и никогда меня не забывай, каждое утро водою их поливай»*; девушка сделала, как сказано — *«голодом голодала, мяса ее в рот не брала, косточки каждый день в саду поливала, и выросла из них яблонька, да какая — божье мой!»* (Афанасьев РНС, № 100). Варианты: *«когда меня зарежут, мяса моего не ешь, а косточки собери, закопай в землю и жди, что будет»* (Арзамас 1, № 85); *«А как станут меня есть, так ты все косточки собери, снеси в долинку да закопай»* (Нижегородские, С. 50); *«Як заріжуть корову і будуть кості розбирати, візьми кісточку і посади в грядку»* (КП, С. 61); *«отец уже коровушку убил, остались рожки и копытца. Она взяла и перед окошко себе закопала. Закопала, у ей под окном очутился сад»* (Терск, № 130); *«А падчарыца закапала ў зямлю капыткі і слязамі сваімі тую зямлю паліла»* (БНС 1, № 49). Примечательно указание на то, что собран должен быть весь набор костей (упоминается и своеобразный «оссуарий»): *«А как станут меня есть, так ты все косточки собери, снеси в долинку да закопай. Вырастет*

яблонька» (Арзамас 1, № 215); «Когда мне зарежут, мяса мово не ешь, а все косточки собяри, посади и поливай три раза»⁹⁵; «ты все косточки мои собери в лукошечко и под окошечко закопай» (Орех, С. 65). В ход идут не только кости, но и требуха: «Бросил старик ей гузённую кишочку; она взяла, посадила ее к верее — вырос ракитов куст, на нем красуются сладкие яблоки» (Афанасьев РНС, № 101); «Зарезали корову, сало и мясо прибрали, а требуху с кишками Струевой дочке отдали. Она взяла их, вывалила в огороде. На этом навозе вырос сад...» (ФКГ 2, С. 79); «А эта девушка и говорит: «Дайте-ко мне хоть черёвца от моейт-то коровушки, от белнушки». Она те черёвца взяла. В черёвце нашла какое-то зернышко. Вот это зернышко она взяла, посадила под передний угол» (ЗВ, № 98). Или и то, и другое вместе: «Если, говорит (корова, — Б.М.), меня зарежет твой батюшка, возьми требуху, задние и передние ноги и зарой перед своим окошечком» (Худяков, № 56); «Когда меня убьют, то у отца своего и мачехи выпроси мои ножки, рожки и требушинку, что, взяв вместе, зарой в землю на улице противу окна» (Погудка, № 4). Причем закапывают останки не абы где, а в святом месте дома — в красном углу: «Старикова дочка пришла и говорит: «Мамонья, отдай ты мне хотя черёва-те!» Егибоба сказала: «Отдай кишки-те ей, соти»⁹⁶ она их!» Она взяла, унесла их в подпольё, в сутной угол⁹⁷ и закопала. У ней и вырос сад зеленой» (Зеленин ВГ, № 14); «Вот Аннушка кишечки собрала, вышла на улицу, у своей горенки, под передним уголком их зарыла, и напослед того выростала из этих из бычичьих кишек преогромная яблоня» (Садовников Самара, № 65); «Потом поели они яё, собрала она кости, зарыла в святой угол. На этих костях росла яблоночья» (Куприяниха, № 16); в болгарской сказке для захоронения/сохранения костей используется другое святое место дома — очаг: «Когда убирали со стола, но не выбрасывала их на дорогу собакам, а прятала в отверстие у печки, в золу» (СФ, С. 155). Равноценной заменой костям и требухе, что немаловажно, служит коровья голова и ее кровь — темы, которых мы касаемся дальше: «Станут меня

⁹⁵ Воронежские народные сказки и предания / Подг. текстов, сост., вступ. ст. и примеч. А.И. Кретьова. Воронеж, 2004. (Афанасьевский сборник: Материалы и исследования; Вып. 1), № 36.

⁹⁶ Укоризненно: ешь, жри.

⁹⁷ Передний, красный угол в избе.

убивать /.../ придешь, так на правой рукавце брызнет **крови маленько**. Ты возьми, отруби и посади под окошко, в землю закопай» (Ончуков, № 129); «Татьяна, дай мне **от коровы головушку**», жадная мачеха позволяет отдать только рог — «Она взяла рожка, посадила в землю, и выросли яблони» (Смирнов, № 41); «Как меня будут свежить, да потечет кровь, ты **возьми эту кровь** и черепаешку, да под окошко и вылей. А там вырастет лесинка» (Поморье, № 71); «Зарежут меня — **мою кровку разлей под окошком, а сердце мое зарой на проулке. И вот там сделался колодец**, «ты **первую кровку** возьми налей в чашечку. Разлей ее под окошечком. Ушко мое под середним окошечком зарой, а другое ушко в огород отнеси и зарой. Будет колодец» (Арзамас 2, № 78, 107). В сказке, вероятно, также сплелись два действия — скотоводческой и полевой магии. Коровьи кости предают земле — и волшебная корова возрождается, но уже в виде дерева (что свидетельствует о вере наших предков в реинкарнацию), хотя, по сути, перед нами также указание на то, что кости придали земле необычайное плодородие («у ей под окном очутился сад»).

Помимо закапывания, известно также предание костей воде. В Болгарии на Юрьев день «кости жертвенного ягненка бросали в текучую воду от града, в Добрудже — «**чтобы овечьё молоко так же текло, как течет вода**» (СД 2, С. 629); «Бросание костей в реку также воспринимается как магический акт, с помощью которого **обеспечивается приплод овец**» (Толстая ОПП, С. 522). «Жертвенный» эпитет следует отбросить, так как речь снова и снова идет о пире. Что же мы видим? Магию, самую настоящую, без прикрас, скотоводческую магию, с элементами закона подобия. Жертва? Кому? Чем? Субъект не указан, дарения не происходит — все съедено празднующими. Ответ один — жертвоприношение здесь не при чем, закапывание костей имеет вполне ясную причину. Магическую: «Кости от рождественской трапезы собирали в одно место, **чтобы скот не разбрехался**» (СД 2, С. 629).

Стоит обратить особое внимание на запрет ломать, грызть кости на празднике, дополнительно подчеркивающий магическое значение ритуала уничтожения остатков праздничного стола: «Освященные кости /.../ не резали ножом, **чтобы не повредить свиньям** (словен.). Запрещалось ломать кости Юрьевского жертвенного ягненка или новогоднего жаркого, **чтобы скот не**

ломал ноги (зап. Босния, вост. Герцеговина)» (СД 2, С. 629). Связь прямая — будут целы кости у съеденного животного, с целыми костями оно и возродится, что было известно многим народам. Саамы тщательно собирали кости съеденного медведя и захоранивали их, полагая, что после этого их тотем возродится живым. Этот обычай засвидетельствован в мифологии. Волшебный вепрь Сехримнир, главное блюдо на столе Богов, каждый день оживает вновь:

*Андхримнир варит
Сехримнира—вепря
в Эльдхримнире — дичину отличную:
немногие ведают
яства эйнхерии.*
(Старшая Эдда, Речи Гримнира, 18)

В «Песне о Хюмире» есть следующие строки:

*Чуть отъехали —
пал на дорогу
в упряжке Тора
козел, повредился
скакун круторогий,
нога перебита:
это, конечно,
проделка Локи.*
*Однако ты знаешь
об этом услышать
можно от всякого
богословесника, —
ущерб он восполнил
за счет горножителя:
два сына йотунских
впряглись в упряжку.*
(Старшая Эдда, Песнь о Хюмире, 37–38)

Это ссылка на историю о том, как Тор гостил у одного великана и зарезал, чтоб угостить семейство хозяина, двух своих

ездовых козлов. Единственное условие выставил Тор — все кости целыми побросать на козлиные шкуры. Вопреки условию, сын великана по имени Тьяльви сломал одну из козлиных бедренных костей, чтобы полакомиться мозгом. Когда утром Тор освятил своим молотом шкуры с костями и козлы ожили, то один из них хромал на заднюю ногу. Тор взыскал с хозяина жилища за этот проступок и заставил его сыновей возить себя. Вероятно, на эту же необходимую целостность костей указывают строки одного из ведийских гимнов, посвященных ашвамеддхе — ритуальному умерщвлению коня⁹⁸:

*Топор наталкивается на тридцать четыре ребра
Коня, приносящего награды, товарища Богов.
Приведите в порядок части тела, чтоб они были
неповрежденными!*

*Расчлените сустав за суставом, называя (их) один за другим!
(Ригведа. I, 162.18)*

2. Птицеводческая магия.

В целом эта магическая отрасль не сильно отличается от скотоводческой, единственно что — в одном случае на скотный двор несут кости крупного и мелкого домашнего скота, в другом — в курятник относят кости домашней птицы. *«Кости кур, съеденных в Кузьминки, зарывают в курятнике — для большей плодovitости кур»* (Зеленин ДБ, С. 53); *«На Кузьму-Димьяна кабылку в хлоп⁹⁹ заверним, и на насести курятам насилии, где курята сидять. Щёбы куряточки вывадились махнаногии...»*, *«кости эти все сыбяруть и выносят пад нашэсти, курятам*

⁹⁸ Разбор данного обряда, считающегося классическим кровавым жертвоприношением, не входит в наши задачи, но пары слов, и здесь, и далее, не избежать. Отмечу только, что сам по себе конь умерщвляется не во славу Богов, а как магический акт укрепления царской власти. В жертву же Богам приносится только мясо коня, а не его жизнь или душа: *«Остальные же части тела, что оставались от того коня, шестнадцать мудрых жрецов все вместе принесли в жертву огню»* (Махабхарата. Кн. 14, Ашвамедхикапарва. СПб.: Наука, 2003, гл. 91. 1–9), *«Шестнадцать жрецов-брахманов // Возложили на жертвенный огонь // Останки убитого коня»* (Рамаяна. Кн. 1–2. М., 2006, 1.14.38).

⁹⁹ Вычески льна, конопля.

брасают. Эта штобы вадилась курята. Курушки штоб садилась», «Эт на Кузьму–Димьяна вот нарижали, ну, там ласкутычкыми разными ету «кабылку» и клали на нашэсть, идее курята начюють: «Эт, — мол, — будуть цыплятычки ряжыны!»...», «На Кузьму–Демьяна режут курят и эти, (лапки) куриныи, када зарежут, йих пряма ни варёныи заматають этим, маченицэй и пад печку кидают. «Эт, — гаварять, — цыплятычки вывидуца, будуть лахманогии»...» (ШЭС, С. 242).

Причина обряда та же, что и в случае зарывания костей скота — магическое обеспечение приплода («штобы вадилась курята»). Остальные примеры, указывающие мотивом желательную «перистость» птиц, являются более поздними, переосмысленными вариациями на тему приплода.

Имеется также вариант уничтожения костей, аналогичный другому приему скотоводческой магии: «В Сербии для приплода овец и домашней птицы кости от новогоднего жаркого или курицы, съеденной на Кокошњи Божић (20.XII), закапывали в муравейник или закладывали в дупло букового дерева» (СД 2, С. 629). Иные способы захоронения остатков праздничной пищи должны были обеспечить защиту птицы: «В Словении кости от масленичных трапез относили в лес, чтобы лисы не приближались к селу /.../, вешали в горшке на дерево, чтобы обезопасить домашнюю птицу от хищных птиц» (СД 2, С. 628). Жертва? Где же?

Настоящее жертвоприношение выглядит так: в Югославии «во время (пасхального, — Б.М.) обеда бросали **четыре кусочка мяса**, предназначая их огню, воде, воздуху и земле»; «В некоторых селах западной Словении во время пасхальной трапезы в огонь бросали **кусочек мяса**, предназначая его душам покойных» (КОО 1977, С. 261); жидкую еду, ставившуюся на стол для душ во время осеннего поминовения предков, после праздника выливали на дрова, «цоб згорало, а дым до Бога шоў» (СД 2, С. 45); «Остается ему, хозяину (лешему — Б.М.), **яйцо положить, хлебушка положить, пирожок положить**, ну вот такое в общем», отец для лешего «покупал рубаху, кумацю... на рубаху, бутылку вина покупал, десить штук яйц клал в муравейник — вот за это он и пас» (Мороз 1, С. 49–50). Чтобы уберечь поля, у южных славян было принято умилостивлять вихрь и градовую тучу, «выставив им угощение (хлеб, соль, чеснок,

жареного цыпленка)» (СД 1, С. 379). В д. Ержино (Тулская обл.) «рассказывали о колдунье, которая, разделявая **мясо**, два куска себе оставляла, а третий, «под стол кидала чертям!»» (Прокопец, С. 96). В Сибири для сохранения скота от хищников, хозяин в «чистый четверг» «берет **четыре небольших куска свежего мяса** и идет с ними на розстань... там он раскладывает (мясо)... на четырех путях... становится на восток, делает поясной поклон и произносит трижды такой наговор: «Черные лютые звери, серые волки, принес я вам питание-еду, не надейтесь более на меня!»» (Любимова, С. 151). «Каталог магии Рудольфа» (XIII в.) описывает практиковавшееся у западных славян гадание о судьбе: «Готовят воду и вместе с гребнем, овсом и **куском мяса** ставят со словами: *приди, сатана, искупайся, причешись, своему коню дай овса, ястребу мяса, а мне покажи мужа моего*» (Виноградова 1981, С. 22)¹⁰⁰; Н.М. Гальковский приводит пример жертвоприношения, засвидетельствованного церковником: «В 1783 г. священ. Яковлев донёс Псковской духовной Консistorии, что в Зачеренском погосте, в церковной ограде, близ храма лежит большая упавшая сосна, которой народ воздаёт почитание. Многие сходились к ней на Ильинскую пятницу, приносили восковые свечи, сыр, **мясо**. Угощение душ предков — типичное жертвоприношение, причем с мясом: в Полесье (Гомельская обл., Хойницкий р-н, с. Дубровица) на Дзяды (поминальные дни) «*Беруць на тарелочку дзьве румки з водкаю, хлеба, **мяса крошэчку***» (Толстая 2005, С. 84); на «заговины» после ужина на столе оставляли предкам часть от трапезы: «*кашицу молочную, баранину, **мясо гусиное...***» (ФКГ 1, С. 47).

Есть адресат (Боги, предки и стихии, а изначально — Боги этих стихий), есть дар (часть пищи от своего стола, причем пищи **мясной!**). Все, что характеризует жертвоприношение. А где это в указанных примерах действий с куриными костями? Не имеется.

3. Сельская (полевая) магия.

Оставшиеся от пира кости могли захоронить на своем поле — сразу после трапезы или дождавшись следующего крупного

¹⁰⁰ Само собой, упоминание сатаны ни в коей мере не относится к действительности, просто такова была (и есть) довольно убогая установка христианского духовенства — языческую веру считать поклонением бесам.

праздника (Юрьева дня). Черниговская обл., Городянинский р-н, с. Хоробричи: «*Окарак свинячий светили на Паску и тэй окарак, кости тые не викидывали — тые бярут в пасудину, в лапату и **закапывали в жыте**. Закапывали на Егория», «Када Егорый ходит, дак **закапывали кости** [от освященного пасхального поросенка] **на сваей ниве, на жыте**»; Гомельская обл., Лельчицкий р-н, с. Тонеж: «Беруть у кошели кости [остатки пасхального стола] /.../ **Закопываем кости кажны на своём поли**» (Толстая 2005, С. 97, 254, 269); «Белорусы остатки «свяцоного» (освященной еды) хранили до юрьева дня, после которого кости **закапывали в четырех углах своей озимой нивы**» (Соколова, С. 151).*

Цель обряда — магическая:

«В Ровенском у. Волынской губ. каждый хозяин **закапывал эти кости на своей ниве — якобы от градобития**», в Гродненской губ. хозяин заворачивал в скатерть кости и остатки от пира, обходил с этим свертком засеянное поле, по углам втыкал кости, приговаривая: «*Святы боже и святы Еры! Захавайце ніўку от граду!*» (Соколова, С. 151, 172); **от грозы, бури** (Гомельская обл., Лельчицкий р-н, с. Стодоличчи: «*коб гром не биў*», Ровенская обл., Дубровицкий р-н, с. Берестье: «*Коло хаты вешали косточки с порося — щоб грому не було*»);

от сорняков (Брестская обл., Столинский р-н, с. Оздамичи: «*штоб осот той не рос*»);

от полевых вредителей (Сумская обл., Глуховский р-н, Вольная Слобода: «*щоб мышы нэ заводьлысь*», Сумская обл., Ямпольский р-н, Орловка: «*штоб гракы не летали*», Дорогобычский повет: «*аби кертиці не рили*»); «**Ад граду і чарвякоў**» (Земляробчы, С. 306).

от нечистой силы и колдунов (Толстая ОПП, С. 516–518, 519);

для повышения плодородия земли (Житомирская обл., Володарско-Волынский р-н, с. Топорище: «*щоб родыла усяка пашня*», Житомирская обл., Радомышльский р-н, с. Вышевичи: «*бо будэ земля родыть дуже*»); белорус **закапывал** кости от пасхального ужина в углах своего поля, «*молячы ў Бога сабе добрай жывёлы, ураджаяю*» (Земляробчы, С. 191); украинцы, отпировав на Юрьев день, «*зарывают в землю, как бы для удобрения ее, остатки пасхального «сяченого» /.../ приговаривая:*

«роди, Боже, жито, пшеницю и всяку пашицю» (Чубинский 3, С. 30).

«Пасхальные кости закапывали или втыкали в землю, чтобы избавиться от сорняков и полевых вредителей и повысить плодородие земли и скота. /.../ В Полесье, начиная пахать, «свечонные» кости бросали в первую борозду. У болгар, македонцев, сербов при начале осеннего сева (на Воздвиженье, 14.IX.) резали петуха и после трапезы в поле закапывали кости в борозду» (СД 2, С. 629). Частицей силы, сохранившейся в костях от освящения, остатки пира освящают поле и оберегают его от нежити и всякой порчи: *«На Юрья закопвалы святыя луштаўки, коб ужэ поле было святое, от злых, от людэй. Кости радом закопвалы», «Кости закопували у земельку, шоб зямелька освяцалась»* (Толстая ОПП, С. 517).

Обряд совершался сразу после пасхи — на Юрьев день, Радуницу, на первую пахоту (Брестская обл., Столинский р-н, с. Радчицк: *«на поле занесуть тые сватые кости, пригорнуть у борозну»*) или первый сев; закапывали кости в поле (Брянская обл., Климовский р-н, Челхов: *«у ту ниву первую закапываешь»*), в саду (Брестская обл., Пружанский р-н, Ровбицк: *«Под садовину сховают [кости] у землю»*), а также во дворе, возле дома (*«чтобы не валялись»*), на перекрестке, в сарае, хлеву или амбаре (*«чтобы мыши не водились»*), в доме под печью (Толстая ОПП, С. 518).

Казалось бы, чего неясного? Магия.

Тем не менее, касаясь закапывания костей от освященного на пасху мяса, С.М. Толстая пишет, что *«ритуал мог приобретать характер жертвоприношения»*. Далее ею приводится цитата на польском языке. Дабы не затруднять читателя, она дается в переводе ради возможности самостоятельно оценить, есть ли здесь информация о жертвоприношении. *«Вредителям полевым — кротам и мышам, несется в дань (niesie się w daninie) краюшка хлеба, яйцо, кости от мяса, освященного в Великую Субботу и закапывают в землю на зерновых лугах»* (Толстая ОПП, С. 516). С.М. Толстая не одинока в своих высказываниях: профилактические и искупительные жертвы *«приносят стихиям: ветру, огню, воде, а также хищным животным (волку, медведю, лисице), грызунам (мышам, кротам и др.)»*, *«Для благополучия скота и птицы, а также для сохранения урожая приносили жертвы домашним и диким животным, видя в них выразителей*

сил плодovitости... Так, скоту и курам давали ритуальную пищу, чтобы они скорее и больше приносили приплод; мышам, — чтобы не поедали посевы» (КОО 1983, С. 166, 180). Дань грызунам, даже если термин «дань» исходил из уст народа (в чем можно усомниться), к жертвоприношениям не относится, ибо это магическое действие преследует вполне конкретную цель, рассматриваемую здесь же самой Светланой Михайловной: «чтобы кроты не рыли в поле». Какое жертвоприношение может быть кротам и мышам??? Тем, кто заведомо ниже тебя по своему положению и фактически не обладает средствами на тебя воздействовать?! Это же глупость! Зачем использовать слово «жертвоприношение» и в хвост, и в гриву? От этого теряется смысл термина, его постоянное применение начинает приобретать характер фарса. То, что цель обряда — усмирение полевых грызунов, вовсе не означает, что в данном случае появился субъект жертвоприношения, принимающая сторона. Зарывание костей направлено не ДЛЯ грызунов, не с целью их накормить, а ОТ грызунов, с целью отвадить их от поля силой освященной пищи. Кости и в данном случае — не дар, но апотропей.

4. Личная магия.

Еще А. Фаминцын отметил употребление костей в качестве частного магического средства: «Несъедобные части жертвенного животного (голова, кости, внутренности и пр.)... вероятно, зарывались в землю, сжигались или топились в воде, или же, наконец, **сохранялись как чудодейственный талисман**» (Фаминцын, С. 64). Перечисленные действия могли преследовать различные магические цели, хотя подоплека у всех них одна — необходимость особенным образом схранить остатки освященной трапезы. Все это никоим образом не убеждает в том, что съеденное на пиру животное было жертвенным и что жертвоприношение имело место. Типичные примеры такого «чудодейственного талисмана» сохранились до наших дней. Согласно недавним записям, осуществленным в Шацком р-не Рязанской области, женщины в своей частной магии использовали кости от приготовленной на праздник птицы: «Када Кузьма-Демьян, таскали дужку и разламывали. На паличку к иконам — сламють и кладуть. На следующий год выкинуть. **Загадывали — у каго чего сбудецца**», «Косточки—«проранки» девушки носили в кармане, на

кресте или на поясе — «щёб рана вставить»» (ШЭС, С. 233, 242–3). Аналогичные магические качества приписывались и костям крупного рогатого скота. *«Олонецкие охотники и рыболовы убеждены, что кость «Ильинского» быка утраивает их добычу»* (Зеленин ДБ, С. 53). Речь идет о быке, съеденном на братчине Ильина дня, где каждый старался утащить кусок мяса с костью, *«чтобы захватить счастье»* (СД 1, С. 273).

Мы еще будем подробнее разбирать «жертвенные обряды» Ильина (Перунова) дня, а пока же хотелось обратить внимание именно на добычу заветной кости. Вот как о том писал Е.В. Барсов.

В урочный час приводили к церкви одного или нескольких «завиченных» (заветных) быков. Если животных было несколько, то бросали жребий, кому из них быть первым. Хозяин избранного быка, получив благословение священника, отрезал у жертвы кончик правого уха и передавал его в часовню. Затем быка отводили на поварню, убивали, разрубали и варили большими кусками (от 4 до 8 фунтов), при этом мясо прикрепляли к краям котла ивовыми прутьями. Голову и бульон отдавали нищим, а правую заднюю ногу — на церковный причт. По окончании вечерни или обедни священник с причетниками освящал мясо, и народ тотчас же бросался делить «ильинскую жертву». Поделив мясо, все отправлялись на луг, где устраивалась общая трапеза. Кости сохранялись — они считались приносящими счастье и увеличивающими (утраивающими) богатство.

Заклание лишено торжественности — быка рубят на поварне; убивают не во славу Бога, не под пение «О, Господь, прими эту жертву, а нам даруй...» — нет, для приготовления пищи, которое тут же и последовало; жертвоприношение присутствует, как передача части мяса (ноги) в церковь. Кровавое жертвоприношение, как обычно, разбивается о доказательство № 1 — народ идет в луга поедать говядину. Несколько необычно действие с частью уха. Зачем ее отрезают и отдают в часовню? Если бы это было пережитком кровавого жертвоприношения, то не слишком ли мелкий символ от него остался? Не голова, не рог, не ухо, а кусочек уха. Тем более, что в церковь отдается также и часть более весомая и съедобная — правая задняя нога. Приношение мяса налицо, никаких пережитков кровавых жертвоприношений и искать не надо — народ делится с высшей силой продуктами со своего стола, для которого (а не для Бога) скотину и режут. Так что

отрезание части уха должно иметь какую-то другую причину. Про возвращение в хлев хвостов и костей, дабы живность возродилась, и «спор» остался в хозяйстве, уже говорилось. Как кажется, нечто подобное наблюдаем и в случае с ухом «ильинского» быка. Когда хозяин режет *своего* быка, он несет его кости и голову на *свой* скотный двор. А как быть, когда речь идет об *общем* быке, купленным на деньги всей деревни? Куда нужно нести его останки, чтобы подобные общие быки не переводились в дальнейшем, и чтобы «спор» всей деревни остался в ней же? Ответ может быть только один — в некий общий дом, принадлежащий сразу и всем вообще, и никому по отдельности, чтобы не было ссоры. Таким местом и был храм/церковь/часовня. Праздник, единящий все село за одним столом, магически укреплял это единство еще и таким вот образом — через обращение к сельскому сакральному центру.

А теперь по поводу народа, который бросался делить мясо только что сваренного быка. Жертва отдается Богам, уничтожаясь целиком и полностью. Если мы допустим на миг, что закляние «ильинского» быка некогда было именно таким жертвоприношением, когда тушу целиком отдавали Богам в дар, то каким бы образом в древности могло происходить изъятие костей? Ведь кости нужны каждому для совершения магического ритуала, а на всех их может и не хватить, в связи с чем участники праздника и состязались, стараясь успеть первым. Итак, варианты. Жрец отрезал ногу от бычьей туши и возложил ее на жертвенный камень, где ей и лежать, пока не перегниет, или опускал ее в жертвенную яму (как на святилищах типа Звенигородского), или бросал в жертвенный огонь. И как же мужички добывали эту волшебную, совершенно необходимую в хозяйстве кость? Отталкивали жреца в сторону и вытаскивали обгорелое мясо из пламени? Лезли в яму, или хватали мясо, пока жрец отвернулся? А может, просто забирали из сваленного капищного мусора (вдруг такой был) нужную кость? Но как же тогда момент состязания, как тут быть первым? Драка в святом месте? Кстати, а если жертвенный дар топили, то неужто перепившие мужички тотчас кидались за ней, как собаки за брошенной хозяином палкой? Написано — народ бросался делить. Никаких чинных дележей, никаких списков или жеребьевок, никакого учета по благородству рождения или по весу в деревне. Если с трапезой это возможно — все одно быка разделять и есть, то с жертвоприношением это нереально — жертва

должна пойти Богам, и утащить из предназначенного высшей силе дара хоть кость — равноценного великому греху, наказание за который не задержится.

Как курьезный пример использования костей в личных магических целях можно упомянуть польское поверье. Для приобретения в услужение черта следовало в полночь в лесу на перекрестке дорог испечь черного кота, «*съесть мясо, а кости бросить за спину, призывая к себе демона*» (СД 2, С. 639).

5. Обережная магия.

Сила священной трапезы, сохранившаяся в ее остатках, может оберегать то место, куда их положили, от разного рода негативных воздействий.

Погодные апотропеи. В ряде мест освященные кости завязывают в тряпицу и хранят на чердаке своего дома. Черниговская обл., Репкинский р-н, с. Старые Яриловичи: «*Кости хоть на воду пускали, а то ў тряпачку завертят и ячки лупять, то шурачку и святые костачки и падвесьят на гаршиче. Каже — шоб ци ветер не валял хаты, ци гром шоб не бил. Цзе не выкидай святое — хоть на воду неси пусти, хоть на гаршиче падвесьь*» (Толстая 2005, С. 165); «*Сжигание освященных костей должно было **предотвратить дождь** (бел.), **остановить грозу** (словен.)*. (СД 2, С. 629); **когда идет град**, боснийские сербы–мусульмане выбрасывают за окно ложки, иногда добавляя к ним рога и кости от «*курбанского*» (зарезанного на праздник Курбан) барана»; в Драгачеве шкуру юрьевского барашка («*первого барашка из первого окота, зарезанного на Юрьев день*») крепили на колу и размахивали ей, **чтобы отогнать градовые тучи** (Толстые, С. 67, 75); «*Мусульмане Боснии при появлении на небе **градовой тучи** поджигали рог барана, заколотого в жертву предкам в поминальный день*» (СД 3, С. 502).

Скотоводческие апотропеи. Ровненская обл., Сарненский р-н, с. Чудель: «*Робят вузлик — кости свечоньи да лушипинки з яец, шоб не валялися — и вешают ёго у хливи, на бальцы, **шоб не пропадала скотина***» (Толстая ОПП, С. 519); «*Оберегая скот в хлеву **от ведьм**, словенцы закапывали под порог сложенные крест–накрест кости пасхального поросенка*» (СД 2, С. 250, 629). Ср. использование в той же цели **не мясных** остатков священной трапезы: «*Каб гаўядо ніхто не зачараваў, яму даюць крошку*

свяцонаго» (Сержпутовский, № 525). Речь идет о кутье или корке хлеба.

Частные апотропеи. Мужичка, которого одолевала «водяная» — дух воды женского пола — оберегали от ее прихода: *«Мама велела кость ему от мяса под подушку положить: тогда не будет ходить»* (Мифология, № 238).

Хозяйственные апотропеи. Гомельская обл., Ветковский р-н, с. Присно: во время пожара с освященной костью обходили горящий дом, *«шоб ветер повернуў у другую сторону»*; ею же терли лишай на теле (Толстая ОПП, С. 520).

Точно также оберегом считались освященные веточки вербы, освященная троицкая зелень, освященная четверговая соль, освященная вода. К жертвоприношениям ни один из упомянутых предметов не относится, сила их в том, что они освящены на некий праздник, проникнуты его энергией. Так что кости — ни в коей мере не исключение, и свидетельствовать о жертвоприношениях они не могут.

6. Прочее.

Помимо указанных областей применения остатков от главного праздничного блюда, известны другие магические действия с костями, более редкого плана. Их могли брать с собой на поле для удачного сева: *«А эти вот — кабылка, дуга — эт вроди на брус клали. Эт пахать скоро паедуть, с собой вазьмут»* (ШЭС, С. 242). Возможно, с этим ритуалом связан следующий обычай: *«Молят кур — под день св. Космы и Демьяна, кесарецких (поросят) — под Новый Год. При моленьи кур и поросят качают за столом жаровню с угольями. На стол кладут стебли ржаные... на них складывают кости жаркого, кур или поросят...»*¹⁰². Если под стеблями подразумеваются необмолоченные колосья, то можно допустить, что собранное с них зерно потом примешивали к посевному, чтобы оно лучше всходило, давало больше зерен.

У хозяек с костями была своя забота — сметану погуще наворожить: *«Если с трех заговен собрать косточки и хранить их в какой-нибудь посудинке, а той тряпкой, которой будет закрыта посудина, обтирать или мыть кринки из-под молока, то сметана*

¹⁰² Халанский М. Говоры Курской губернии // Сборник Академии Наук. Т. 76. № 5, С. 367; Цит. по: Серяков, С. 34.

в них будет настаиваться толстым слоем» (Болонев, С. 124), *«У русских в Сибири считалось, что кости, сохраненные от трех трапез перед постом, способствуют накоплению молока и сметаны»* (СД 2, С. 629).

Применялись кости и в метеорологической магии. Во время засухи кости от праздничных кушаний относили в огород, *«коб дожь шоў»* (Голстая ОПП, С. 520), *«Сохраняемые в доме кости выбрасывались на двор во время грозы, использовались для вызывания дождя»* (СД 2, С. 629). С этим обычаем, точнее, с его описанием, связан один курьез. И.П. Русанова и Б.А. Тимошук в своей работе, посвященной языческим святилищам славян, со ссылкой на В. Проппа пишут: *«Чтобы вызвать дождь, по поверью нужно было кости коровы закопать в землю и полить водой (Пропп В. Я., 1986, 23)»* (Русанова, С. 74). Что ж, замечательно, вполне нормальный такой обряд, и пример этот можно было бы использовать в системе наших доказательств, если бы не одно но. У Проппа таких данных нет... Дословно на указанной странице написано следующее: *«Так, например, в сказке рассказывается, что девушка закапывает кости коровы в саду и поливает их водой (Аф. 100). Такой обычай или обряд действительно имелся. Кости животных почему-то не съедались и не уничтожались, а закапывались»* (Пропп 1986, С. 23). Вот и все. Про дождь ни слова, да и поливание водой описывается только по сказке, где оно представляет собой разовый акт, а не повторяемый поколениями обряд. Владимир Яковлевич тоже ляпнул впопыхах насчет того, что кости *«почему-то не съедались»*, но съесть коровий мосол как-то невозможно физически. А вот наши горе-ученые и вовсе прокололись. Обилие ссылок, конечно, увеличивает авторитет книги, но, честно говоря, проверять каждую ссылку — дело утомительное. Однако ж и доверять на слово, как видите, нельзя, увы.

Применение костей в строительной магии расценивается как свидетельство существования *«строительной жертвы»* (неуместность этого термина будет разбираться в специальной главе): *«На территории Польши, Чехии, Словакии, России и др., по археологическим данным, был распространен обычай закапывать под фундаментом дома или в ямах во дворе и саду горшки и другую посуду с пищей, по-видимому, остатками обрядовых трапез»* (СД 1, С. 528); *«В Словении кости от пасхального поросенка клали на*

дно нового колодца» (СД 2, С. 629). Да, трапеза, да, кости. Причина все та же — освященное не выбрасывается, а рационально используется по максимуму. Если строится новый дом (из примера, впрочем, неясно, куда именно зарывают кости — в фундамент строящегося или уже имеющегося дома) или роется новый колодец, то зарытые здесь кости — это не пережиток искупительных жертв (доказательство № 2), а освящение объекта подручными средствами. Пусть даже нашему сознанию и не понять, каким образом остатки освященной пищи могут быть тоже носителем этой святости. Примеры свидетельствуют именно о таком восприятии их в народе. Житомирская обл., Овручский р-н, с. Журба: *«Кости у печ кидают да палят, шоп по ним нэ тупкаца, бо вони свашэнны»* (Толстая ОПП, С. 519). В целом прав и А.А. Потебня, когда писал о причине магического использования костей: *«На Богоявлении за завтраком непременно должна быть голова, а местами и стегно, рождественской заоблицы (свиньи)... лопатку или другую кость заоблицы бросают в сливняк, что говорит о священном значении этих яств»* (Потебня, С. 399–400). Да что там говорить про кости, если подобное значение приписывалось даже воде (помоям), которой мыли посуду после праздника — ее разливали по склницам и хранили дома как *«хорошее лекарство от сглаза»* (Чубинский 3, С. 264)!

Иные из действий, к сожалению, остались неясны, так как информаторы не сообщили цели их. В Калужской обл. после того как молодых на свадьбе в уединенной комнате накормят мясом птицы, *«кости складывали в чашку и накрывали «костяным рушником», приготовленным невестой»*¹⁰³. На «Жен–Мироносиц» устраивали обед, а кости от него вешали в курятнике (см. птицеводческую магию): *«Вот на эт праздник, — гаварять, — абязательна нужна зарезать курицу и все эти костычки сабрать... и павесть над курникым»* (ШЭС, С. 244); на Кузьму–Демьяна куриные кости украшали и прятали в красный угол: *«Эт пад Кузьму убирають этюю, «кабылку»... Иё убирають в ленки (=ленты) и становють иё туда пад иконы. А патом уши ё аттеля (год ана прастаить), иё аттеля снимають, а другую туда становють»* (ШЭС, С. 242). Святое (в том числе: освященную воду

¹⁰³ Живая культура российской провинции. Калужский край. Козельский район. Этнографические очерки. М.: Институт Наследия, 1999, С. 76.

и веточки вербы, пасхальные яйца, обереги, куклы предков) помещают в святое место, этакий «накопитель святости» избы — это логично. Но цель не вполне ясна, о ней остается лишь догадываться.

Все приведенные примеры относятся к магическим действиям, сила, приписываемая костным останкам, может быть легко объяснена вне трактовки заклания животного как акта жертвоприношения. Гораздо более важна в этом плане дата заклания — это чаще всего праздник, некий пик периода, точка сосредоточения природных сил. Все, что делается в этот день, — значимо, то, что с этого дня начинают, — должно пойти в рост, принести прибыль, освященные в этот день предметы напитываются силой и могут использоваться в качестве оберегов; о ту же пору проводятся гадания, лечения, защитные обряды, обряды вегетативные. Нет ничего необычного в том, что останки освященной на празднике пищи тоже наделяются некими символическими значениями, — как и все, что с праздником связано: от соломы, которой устилают пол на Коляду, до веток зелени, украшавших избу на Троицу. Пища на празднике освящена¹⁰⁴, или скорее, священна сама по себе, как главное блюдо, как символ праздника — и великий грех¹⁰⁵ поступать с ней, как с обычной едой. Это представление привело к тому, что в обычае стало освящать на праздники мясо без костей, а яйца без скорлупы — чтобы нечего было выбрасывать (Толстая ОПП, С. 515)¹⁰⁶. Согласно сообщению Т. Бернштам, *«по легенде из Петрозаводского у., один мужик дал своей жене косточку от жертвенного животного, после чего «медведь много бед наделал»»* (Бернштам 1988, С. 220). Исследовательница полагает, что легенда делает упор на запрете женщинам участвовать в

¹⁰⁴ *«Повышение ритуального статуса еды происходит в сакральное время, прежде всего на праздничном столе»* (Валенцова М.М. Магические функции еды // Традиционное русское застолье. Сб. статей. — М.: ГРЦРФ, 2008, С. 206).

¹⁰⁵ Остатки от освященной пищи *«категорически запрещается выбрасывать, это считается тяжким грехом»* (Толстая ОПП, С. 515).

¹⁰⁶ *«В церковь несут яйца без скорлупы, потому что иначе пришлось бы выбрасывать освященную скорлупу»* (Богатырев, С. 78), *«Яйца святят очищенные, боясь, чтобы освященная скорлупа не упала на пол и не была потоптана ногами»* (Чубинский 3, С. 23).

трапезе, мы же, со своей стороны, считаем, что причиной бед послужило неправильное отношение к остаткам трапезы — кости следовало захоронить или использовать в магии. Отдача кости в данном примере выглядит как пренебрежение освященной трапезой, выкидывание ее остатков. Упоминание о «жертвенной» принадлежности списываем на счет устоявшегося в ученом мире мнения. Традиция об этом моменте умалчивает.

Кости, как и яичная скорлупа¹⁰⁷, корки от каравая¹⁰⁸ — несъедобные остатки, которые нельзя просто отнести на мусор, как обычный мусор. Да что там говорить! Даже солому, освятившуюся через соприкосновение с лежавшей на ней священной праздничной пищей, и ту не выбрасывали попусту¹⁰⁹. Все это необходимо было ритуально уничтожить¹¹⁰, по возможности извлекая из этого максимум пользы. Не будем забывать про рациональное мышление народа. Отсюда и все вытекающие обряды с закапыванием костей, пусканием их по водам и т.д. Значение освященных костей как волшебных предметов, несущих счастье, богатство, обнаруживается и в обычае наделять ими исполнителей колядных песен. Свиные косточки (бабки) от сваренных на Новый год ножек назывались *таусеньками* (с. Ерахтур). Их давали обходникам за исполнение «Таусеня», и

¹⁰⁷ «Пасхальные кужуры [= яичную скорлупу] бросают на поле. Хлеб [чтобы] рос хороший» (ТКУ, С. 25); «скарлупу аддаюць тады авечкам і куркам, штоб як неслі многа, авечкі штоб прыплод давалі» (Лопатин, № 42); «Товчене на порошок лушпиння крашенки підсипають до кормів курям – «щоб крще неслися». Шкаралупу з писанок чи крашанок в одних містях викидають на стріху хати, а в других виносять на текучу воду. Топтати ногами решитки пофарбованого яйця або писанки – великий гріх» (Воропай, С. 265); освященное на пасху яйцо очищают, а «скарлупу аддаюць тады авечкам і куркам, штоб як неслі многа, а авечкі штоб прыплод давалі» (Лопатин, № 42).

¹⁰⁸ «В Белоруссии корки от «паски» сушили, толкли и клали в водку — это будто бы предохраняло от колдунов» (Соколова, С. 111).

¹⁰⁹ «Тое сена, што ляжыць на куццю (рождество, — Б.М.) на стале, аддаюць каровам, каб яны давалі многа малака» (Сержпутовский, № 526).

¹¹⁰ «Запрет выбрасывать остатки освященной еды соблюдался почти везде, их надо было хранить или уничтожить каким-либо особым способом. Так, например, в Иркутской губ. кости от мясного, которым разговлялись, полагалось зарывать в землю или забрасывать на вышку» (Соколова, С. 151).

тот, кто наберет больше таусенек, считался самым богатым: *«вот зарежут (свинью) и ножки эти берегли, говорили: «Это авсеньки придут»»* (Тульцева, С. 51). С другой стороны, это тоже форма ритуального избавления от остатков освященной пищи — передача их чужим людям, выходцам из потустороннего мира (колядовщики — представители мира предков).

К форме ритуального уничтожения остатков относится и обычай (отчасти переосмысленный) передачи их на Тот Свет — посредством помещения в места захоронения покойных или пусканием по воде, которая унесет кости в потусторонний мир. Украинцы и белорусы кости «свяченого» (освященного на пасху поросенка) закапывали на ниве, бросали в воду или носили на радуницу на кладбище, где бросали их на могилки со словами: *«Тут моя родионьке, тут моя мати, тут хутко буду и я спочивати»* (Соколова, С. 121); Гомельская обл., Мозырский р-н, с. Жаховичи: *«тые пускали (кости, — Б.М.) на воду, у каго тапленик быў»* (Голстая ОПП, С. 521). Известно, что вода (озеро, море), водный рубеж, колодец воспринимались в народном сознании как граница с Тем Светом, как вход туда. Топление остатков трапезы, а не самой трапезы, можно объяснить также тем, что потусторонний мир по отношению к нашему является зеркальным, и, чтобы вещи там были приняты целыми, их следовало передать испорченными, надломленными (как на похоронах). Точно так же по воде пускали скорлупки от яиц, съеденных на пасху, веря, что они доплывут до «рахманов» — жителей блаженной страны. «Рахманы» — никто иные, как деды-пращурьы, а «блаженная страна» — синоним Того света. Обьедки здесь — станут праздничным блюдом там.

Кости — это не остатки жертвенных даров, с ними обращаются так же, как и с другими остатками освященной (читай, священной) трапезы — скорлупой пасхальных яиц¹¹¹, куличом¹¹², что лишний

¹¹¹ *«Скорлупа от яиц, пошедших в пасху, обладает особой магической силой. «Чтобы избавиться от червей, скорлупу помещают на специальную палку в огороде». Скорлупу также подвешивают к потолочной балке (геренда) или к жерди для сушки белья (грятка), где ее не могут достать дети. Потом, когда начинают сажать чеснок, в землю втыкают две палки, на которых находится яичная скорлупа. Благодаря этому «чеснок будет крупный, как яйцо». Здесь перед нами обычное магическое действие. Чеснок, по закону подобия, должен быть похож на*

раз подтверждает тот факт, что мясо на празднике — лишь еда. Таким образом объяснение лежит на ладони, народ прекрасно помнил, для чего делается тот или иной обряд, исследователи лишь прояснили предпосылки этого воззрения: сила праздника, «аккумулированная» в его символах, с том числе — в пище и в остатках пиршественного стола. Жертвоприношение для объяснения данных обрядов с костями привлекать совершенно необязательно. Верно и обратное — жертвенная природа закланного животного из подобных обрядов никак не следует.

Внутренности.

Аналогичные магические действия совершались также и с внутренностями животных, зарезанных на праздничный пир. Примеров гадания по требухе ничтожно мало, что вынудило даже таких категоричных авторов, как И.П. Сахаров, высказываться по данной теме прямо—таки удивительно осторожно: *«Учение гаруспексов мало известно русским чародеям; впрочем, уважение кудесников к печени, внимание знахарей к дыму заставляет подозревать, что и оно когда—то было в русской земле»* (Сахаров, С. 34). О гаруспициях пишут примерно так: *«В некоторых странах (особенно античного мира) получил большое развитие особый способ гадания — по жертвенному животному. Жрец—гадатель резал в жертву богам овцу, теленка, петуха и по виду внутренностей жертвы или по другим признакам «узнавал» и объявлял людям волю бога»* (Токарев, С. 597).

Перечисление примеров не займет много места. *«У западных и отчасти южных славян практикуется гадание о предстоящей зиме по печени гуся, запеченного на св. Мартина (11.XI), что связывают с древнеримской традицией гадания по гусиной печени. В Полесье отмечен обычай гадания о зимней погоде по селезенке*

скорлупу от яиц, а поскольку это не обыкновенные яйца, а те, которые пошли в паску, они обладают двойной магической силой» (Богатырев, С. 78); *«3 пасвяцонных яец скарлупкі клалі ў мяшочак, каб з вясны, перад тым, як сеяць, закапавалі ў зямлю, каб ураджай добры быў, каб вароны не нападлі, «Шкарлупку з яйка пасвечанага курам аддавалі, каб куры несліся»* (Прыкметы, С. 118, 119).

¹¹² *«От «паски» отрезали кусочки и хранили их как лекарство. /.../ В Белоруссии корки от «паски» сушили, толкли и клали в водку — это будто бы предохраняло от колдунов»* (Соколова, С. 111).

забиваемой осенью свины (наблюдают, с какой стороны находится утолщение, судят о времени зимних холодов¹¹³). В ряде болгарских областей о времени наступления зимы и количестве снега гадают по селезенке свины, зарезанной в день св. Игнатия (20.XII), о продолжительности зимы и морозов — по внутренностям рождественского поросенка. У хорватов Далмации известно гадание о предстоящей зиме по потрохам пойманной щуки» (СД 4, С. 224).

Обратите внимание, что гадания посвящены исключительно зиме. Узость практики лишней раз свидетельствует, что данный метод у славян не был широко распространенным. Единственное исключение — живший в прошлом веке в р-не современного Минска жрец Севасцей, который, как говорили, мог гадать не только по солнцу и звездам, но и «*па вантробах казы ці авечки, прынесены у ахвяру*» (Ляўкоу, С. 47). В опубликованных записях М. Кацара, из которых Э. Левков черпал свои сведения, эта информация выглядит немного иначе: «*Ён варажыў па сонцы, па зорках, па вантробах казы ці авечкі, прынесенай чараўніку*»¹¹⁴. Обращаю внимание на то, что в оригинальной записи о жертвоприношении нет ни слова — животных приводят к жрецу, и он, убивая их, гадает по внутренностям. Согласитесь, определенная разница есть — убивать животных ради гадания или гадать по животным, принесенным в жертву. Увы, что в рассказах о Севасцее и его капище — правда, что — вымысел обывателей, а что — и вовсе прибавка собирателя, установить уже никогда не удастся.

Таким образом, мы видим, что гадание этого вида вроде бы представляет собой обряд, ради которого было необходимо убить живое существо. Для пушей святости действия его могли устроить примерно так же, как и пресловутое «кровавое жертвоприношение»

¹¹³ Другие критерии можно видеть в следующей словарной статье: «*КОСА, грудобрюшная перегородка (вариант — селезенка) у поросенка (ср. лит. Kasa «поджелудочная железа»), использовалась для предсказания будущего накануне колядных гаданий по внутренностям главного жертвенного животного этого праздника. Так, длинная коса указывала на длинное лето, если же она сужалась в конце, то созреют только первые посеvy. Ровная коса (селезенка) предсказывала умеренную зиму, с утолщениями — зиму с сильными морозами, с одним толстым концом — долгую холодную зиму*» (Беларуская мифалогія, С. 235–236).

¹¹⁴ Журнал DRUVIS 1 / 2005 г.

— животное умерщвляют в пределах культового места, перед алтарем. Однако вот в чем вопрос: чем оканчивалось такое умерщвление? Если сожжением тушки в дар Богам, то, скорее всего, можно говорить о кровавом жертвоприношении, ну а если пиром — то извините. Имеет смысл говорить только об этих двух вероятностях — третьего не дано. В то, что животное убивали лишь ради гадания, поверить невозможно. Разумеется, речь идет о славянах. Южные неиндоевропейские народы¹¹⁵, разводившие огромные поголовья мелкого скота, наверное, могли себе такое позволить. Но это лежит вне нашей темы. По поводу же описанных римскими и греческими историками гаданий по внутренностям животных и людей, якобы практиковавшихся у кельтов и германцев, замечу: 1) в обеих Эддах, в исландских сагах, в ирландском эпосе такой обычай не упоминается; 2) Юлий Цезарь утверждал, что у германцев *«нет друидов, руководящих обрядами богослужения, и они не особенно усердствуют в жертвоприношениях»* (Цезарь Г. Ю. Записки о галльской войне. VI, 21). Возможно, в описаниях жестокостей «северных варваров» их «цивилизованными» оппонентами сказала известная склонность к нагнетанию страстей по поводу чужеземцев? Тот же Диодор Сицилийский (I в.) запросто о них сочинял: *«Галльские народности, наиболее удаляются к северу и соседние скифы так свирепы, что они пожирают людей; то же рассказывают и относительно бретонцев, населяющих остров Ирин (Ирландию)»*.

Судя по имеющимся у нас славянским примерам, гадание по внутренностям было также ситуативно, как и гадание по костям.

¹¹⁵ Римские гадания подобного рода не являются культурной особенностью собственно индоевропейской цивилизации, а заимствованы у этрусских гаруспиков. Поэтому жертвенный их характер в данном случае значения не имеет. Можно указать и на то, что заимствованный обряд прагматичные латиняне выхолостили чуть ли не до фикции. *«На рассвете он принес в жертву Гераклу двадцать быков, одного за другим, но благоприятные предзнаменования явились лишь с двадцать первым животным, обещав римлянам победу в том случае, если они будут защищаться»* (Плутарх. «Сравнительные жизнеописания. Эмилий Павел»). Столь много быков пришлось резать по той причине, что гадатели искали нужного им признака во внутренностях жертв. Это все равно, что, загадав вопрос, выбрасывать монетку до получения желаемого результата, игнорируя все отрицательные предсказания.

Наличествуя возможность, тем более на носу годовой перелом (не будем забывать, что в позднее время Новогодье стали отмечать в ночь 31 декабря, а заклание свиней делается незадолго до этого, на сочельник), так отчего ж не погадать? А нарочито резать — это дюже дорого выходит, да и на что, когда в арсенале несколько сотен других, менее разорительных способов узнать будущее. Нет, доказать существование развитой науки гаруспиков в славянском обществе вряд ли кому-либо удастся.

Столь же редки другие магические ритуалы с внутренностями животных. Южные славяне для защиты от града сохраняют от ужина в сочельник высушенную селезенку рождественского поросенка («печеницы»). Ее, вместе с другими блюдами, ставят на вынесенный во двор столик как обед душам (*даје им се то за ручак*), водящим град — утопленникам и иным «погибальцам» (Толстые, С. 83). Здесь перед нами явное жертвоприношение — угощение сил/стихий. Но жертвой является не животное, а малая часть его, то из съедобного, из своего пира, чем народ счел необходимым подлиться с душами лихих покойников. Сербь вешали кишки рождественского барана на виноградную лозу со словами: *«Дай Бог, чтобы было всего богато и много!»*¹¹⁶; ремесленники толстую кишку рождественского поросенка накручивали вокруг палки, сушили ее и вставляли в стену своего магазина, чтобы привлечь покупателей — пусть-де они так же толпятся у лавки, как стремятся отведать свинины; потроха рождественского поросенка бросали в муравейник — чтобы у свиней был хороший приплод (СД 4, С. 224). Как видим, и в этих случаях предпочтение отдается исключительно зимнему празднику.

Для любовной магии теми же южными славянами использовались более необычные «внутренности». *«Когда к Рождеству режут свинью, девушка должна вырезать у нее половой орган, пока свинья еще в агонии, и сказать: «Как сейчас эта свинья мучается, так (пусть) по мне сохнет такой-то и такой-то парень!» А на Рождество она должна посмотреть через дырку этого органа (пизду) на желанного парня, после чего он наверняка в нее влюбится», «Когда режут свинью, пока она еще*

¹¹⁶ Нетрудно догадаться, как подается эта информация в предвзятом случае: *«Требуху (крције) от жертвенного животного (веселице) выносили в виноградник и вешали на лозу со словами /.../»* (Толстой 1995, С. 381).

в агонии, у нее вырезаются (вместе) пизда и дырка жопы. Все это должно сохнуть до тех пор, пока не станет похожим на очки. Потом девушка должна посмотреть через них на своего избранника и сказать: «Как мучилась эта свинья, (пусть) так мучится и Йово, Муйо и т.д., пока не женится на мне!» (Краусс, № 57 г–д). Налицо рациональное использование животного по максимуму, которое тесно переплетается с магическими потребностями, что, на наш взгляд, начисто отрицает всякую связь ритуалов подобного рода с темой жертвоприношений. То, что отдано Богам, должно достаться им целиком, здесь же этого не происходит. Закланное животное не наделяется сакральным значением — как жертвенное или хотя бы как будущее главное праздничное блюдо. Приворот базируется на другой идее — одном из основных магических принципов: «а = б» («как одно, так и другое»). Мучение должно породить мучение, все остальные детали заклания не имеют для ритуала абсолютно никакого значения.

Кровь.

Ритуальное использование крови распространено наиболее широко из всех магических приемов, применяющих части животного. И это вполне объяснимо, так как кровь является носителем жизненной силы, квинтэссенцией энергии жизни, собственно — самим символом жизни, знаком живого. Само собой, все вообще случаи применения крови животных в магических целях исследователи спешат огульно приписать к пережиткам кровавых жертвоприношений. Точнее — это применение крови, с их точки зрения, является прямым следствием кровавого жертвоприношение, действием, сопровождавшим именно жертвенное заклание. Обычное заклание в пищу, когда кровь также льется, ими как-то не учитывается. Равно как не учитывается рационально-магический подход селянина к любому своему шагу и деянию. Пропадать добру практичный хозяин не даст, даже если это добро можно применить только в магии, а не в плане съесть/продать. Также исследователями практикуется обыкновение подводить под комплекс явлений единую базу, в то время как каждый конкретный случай применения крови в магических целях следует рассматривать отдельно друг от друга. За ними стоят разные магические законы, действия служат разным целям, и,

следовательно, не стоит объяснять эти случаи без учета полисемантической любого символа, в том числе и крови. В одних ситуациях она — символ жизни, в других — значение имеет ее текучесть, в третьих — куда большее значение имеет, чья это кровь, чем сама кровь как таковая. Судите сами, что тут важнее: гипотетическая жертвенная природа умерщвляемого животного или разные символические значения крови.

1. Символ жизни, противостоящий смерти.

Кровь может отпугивать представителей мира мертвых — болезнетворных духов, бесов, нежить, которых отталкивает все живое, а тем паче — квинтэссенция жизненной силы. Она отторгает их от тех объектов, на которые нанесена¹¹⁷ или в которые внедрена. Усиливаются подобные действия знаками, в виде которых кровь наносится. Это, в первую очередь, круг, чья магическая защитная сила хорошо известна, и крест, солярная символика которого очевидна.

Болгары в день св. Игнатия (20.XII) закалывали на праздничный стол свинью, а кровью ее мазали стены домов **для защиты от упырей** (СД 2, С. 375); *«В день, когда «домовой бесится» (28.I.) колдун выметал все углы в доме и во дворе веником, смоченным в крови черного петуха, **изгоняя при этом злого домового** (рус.)»* (СД 2, С. 679). Вероятно, с той же целью или по аналогии использовалась птичья кровь и при контакте с овином: *«На Воздвиженье или на Покров, в дни «именин овина», на пороге овина трубили голову черному петуху и кропили кровью по углам (рус.)»* (СД 2, С. 679). Из других примеров можно указать также следующие магические обыкновения: *«чтобы **уберечь ружье от сглаза**, внутренность ствола протирали теплой кровью убитого животного (бел.). **Для защиты скота от волка** в канун дня св. Мартина рубили на пороге голову черной курице, окропляли ее кровью порог или рисовали ее головой кровавый крест над дверями (макед.)»* (СД 2, С. 679)

«Так, в некоторых местах северо-западной России кровью убитой к Рождеству свиньи брызгают в огонь, на котором

¹¹⁷ *«20.I. в Петловден (болг.), Петльовден (серб.) режут петуха, кровью которого **обмазывают ворота, обрызгивают хозяйственные постройки**»* (СД 2, С. 678).

обжигают тушу, и думают, что вследствие такого обряда нечистая сила перестанет ходить по хлевам и портить скотину» (Фаминцын, С. 60). Брызганье крови в огонь могло бы сойти за жертвоприношение. Но возьмем другой вариант, и такое впечатление исчезнет: *«Кровь животного, зарезанного в сочельник /.../ выливали на землю, чтобы членам семьи не приступало никакое зло, например демоны караконждолы (болг.)»* (СД 2, С. 678). Или вот еще: *«Кровью ягненка, зарезанного в день св. Георгия /.../ обмазывали порог или верхнюю перекладину дверного проема, чтобы в дом не проникла порча, наговоры, болезни (Тырновско)»* (СД 2, С. 679). Нет огня, но смысл магических действий один и тот же, так что и этот пример не про кровавые жертвы.

С русскими обычаями вполне перекликается французский обряд, что указывает на широкое распространение бережного использования крови. В подборке французских поверий и легенд о Дьяволе, под заглавием «Чтоб помешать Дьяволу поселиться у вас», сообщается: *«Не так давно в Солони и во многих других областях, когда заканчивали строительство фермы, нужно было перерезать горло живому петуху и окропить его кровью стены общей комнаты. Затем тельце выбрасывали на двор на корм Дьяволу, который должен был удовлетвориться одним этим подношением раз и навсегда»* (Сеньоль, С. 424). Что ж, остается только порадоваться за французского собирателя, который трезво оценил имеющуюся у него информацию: петуха Дьяволу отдают мертвого, и именно как жертвенную еду — «на корм». Теплая (еще живая) кровь оберегает постройку от проникновения в нее нежити.

2. Символ жизни, наделяющий плодovitостью.

Заклоченная в крови сила жизни равно применима в земледельческой и скотоводческой магии. Она оказывает влияние на плодородие земли, пробуждает вегетативные функции посевных семян, повышает урожайность. Свежая, только что извлеченная кровь несет в себе огненную искру живительной мощи и передает ее тому, на что попадает. Это можно было бы приписать к пережиткам жертвоприношений и преподнести как часть обряда заклания жертвенного животного, если бы не одно но. Та же самая кровь льется при любом вообще заклании — на охоте, на войне, при готовке пищи. И ее используют тогда, когда она в наличии, что

никак не указывает на жертвенный характер произошедшего умерщвления животного.

«Кровь ягненка, зарезанного в день св. Георгия (23.IV.), закапывали под плодовым деревом, в огороде, /.../, окропляли постройки и плодовые деревья (Родопы), рисовали крест на дверях дома, **чтобы был хороший урожай** (Гюмюрджинско)», «В Пиринском крае кровью жертвенного ягненка **обрызгивали посеvy**. /.../ В первый день сева **семена обрызгивали кровью петуха** (серб. /.../). Конец молотьбы знаменовался закалыванием петуха, кровь которого должна была смочить /.../ **зерно, предназначенное для озимого сева** (серб.). В Чехии, отправляясь в поле, сеятель должен был окунуть правую руку в кровь гусыни, заколотой на Ивана Головосека, и обрызгать ею семена, **чтобы вырос хороший урожай, в поле не было сорняков и воробьи не клевали посеvy**», «Под корни **засыхающего плодового дерева** выливали теплую телячью кровь (бел.)» (СД 2, С. 678, 679). «Калі дзераво цвіце, але на ём **не растуць ігрушы або яблакі, та трэба пад корэнь падліць крыві тае свінні, якую колюць перад Калядамі**» (Сержпутовский, № 835).

В скотоводческой магии кровь выказывает свою силу чаще всего опосредованно, без контакта с объектом воздействия.

«**Чтобы велся скот**, кровь заколотого ягненка выливают в реку (с.–в.–болг.), закапывают в землю или бросают в реку его кости (болг.), кровью рождественского поросенка поят домашних животных (серб.) и т. п.» (СД 1, С. 356), «Кровь животного, зарезанного в Сочельник, выливали на порог дома или хлева, смешивали с солью, зерном, отрубями и давали скоту **для плодovitости** (серб.)», «В южной Сербии /.../ от дня св. Георгия до Вознесения к большому камню приходили /.../ **те, кто желал, чтобы у него плодился скот**, и резали принесенных с собой ягнят, баранов, петухов или индюков, чтобы пролившаяся кровь обгарила южную сторону камня» (СД 2, С. 678, 679); хорваты по поводу заклания кур на Масленицу объясняли: «*toraje se Poklade okrvit, da živat ne gini*» — «масленица должна быть окроплена кровью, **чтобы домашняя птица не гибла**», и что в таком случае «**будет удача и приплод у домашней птицы**» (Агапкина, С. 147). Это несколько более сложная ступень магии, когда нет очевидного закона уподобления «как одно, та и другое». Для того, чтобы сила жизни была направлена в нужную сторону, это должно

обговариваться ритуальными формулами соответствующего смысла, вдобавок к чему исполнитель магического обряда держит в уме свою цель, представляет ее.

В простом случае магическая субстанция вместе с пищей отдается скоту, от которого ожидают приплод. Возможно, с той же целью (или см. следующий пункт), кровь добавляли и в пищу людям: *«случалось, что специально к осенним «Дедам» кололи «дедовского» кабана, а кровь от него собирали и подмешивали в тесто для блинов»* (СД 2, С. 44).

3. Символ жизни, дающий здоровье (исцеление).

Кровь исцеляет, дает жизнь тем, кто ее теряет, подавшись хвори, или же обеспечивает здоровье тем, что отпугивает болезнетворных духов.

«Палку, смоченную кровью рождественской свиньи, бросали в очаг; этой кровью обмазывали тушу свиньи на рожне, чтобы домочадцы были такими же «полнокровными» (Косово). 20.I. в Петловден (болг.), Петльовден (серб.) режут петуха, кровью которого обмазывают постройки и лица детей ради их здоровья. Кровь ягненка, зарезанного в день св. Георгия (23.IV.), /.../ ею мазали лица членов семьи, чтобы они были здоровы (болг., серб., макед.)», «В южной Сербии /.../ от дня св. Георгия до Вознесения к большому камню приходили /.../ больные /.../ и резали принесенных с собой ягнят, баранов, петухов или индюков, чтобы пролившаяся кровь обагрила южную сторону камня»¹¹⁸, «В Болгарии /.../ ради выздоровления заболевшего члена семьи на заговенье рождественского поста совершался обряд «наместник» — на гумне резали барана, петуха или курицу, кровь собирали в ямку и обрызгивали ею стены дома» (СД 2, С. 678, 679); от болезни «бешихи» на Украине лечили так: «Когда перед пасхою режут поросенка, то в его крови мочат полотенце, которым и подкуривают больного» (Чубинский 1, С. 117); «у южных славян (хорватов, болгар, македонцев) на Мясное заговенье и в последний

¹¹⁸ В определенном смысле, можно считать хворыми и других людей, упоминаемых в данной цитате: *«В южной Сербии /.../ от дня св. Георгия до Вознесения к большому камню приходили бездетные супруги, женщины, рождающие только девочек, /.../ несчастные в любви, /.../ и резали принесенных с собой ягнят, баранов, петухов или индюков, чтобы пролившаяся кровь обагрила южную сторону камня»* (СД 2, С. 679).

день масленицы обязательно кололи и ели курицу... а кровью от нее рисовали детям на лбу крестики» (Агапкина, С. 147). В Белоруссии лечение душевной хвори проводилось следующим образом. Отсекают голову петуху и подсовывают миску, чтобы кровь стекала в нее, при этом говорят: *«Як певень адкрычаўся, так і раб (імя) не будзе крычаць і кідацца»*; затем этой кровью мажут лоб больного и тут же стирают ее (Замовы, № 2224). В данном случае к магии крови приплетается также закон подобия.

Можно предполагать, что в приведенной группе магических обычаев большое значение имеет цвет используемой субстанции, что непременно учитывается традиционной магией. Так, в качестве оберега от желтухи используют золото или любой металл желтого цвета. Здесь связь столь же прямая, учитывая семантическую нагрузку *красного* цвета крови — *красивый*, жизненный, полный сил, здоровый.

4. Текучесть крови как знак прибывающего добра.

Известно не так много примеров подобного осмысления свойств крови.

В скотоводческой магии: *«На Балканах кровь «георгиевского» ягненка пускают в озеро или речку /.../ чтобы у овец было много молока (сев. и с.-вост. Болгария)»* (СД 3, С. 503).

И в магии строительной: *«Прежде чем копать колодец, на выбранном месте резали овцу или петуха, чтобы вода «окровавилась» — тогда она не будет уходить из колодца (серб.)»* (СД 2, С. 679), *«Обкладка камнями колодезного дна сопровождалась «жертвоприношением». «В Болгарии землекоп резал на дне колодца красного петуха, выпускал из него кровь и закладывал ее камнями /.../. Завершение строительства отмечалось обязательным курбаном: овцу или петуха кололи прямо возле колодца, обходили с убитым животным трижды вокруг него, затем устраивали общую трапезу»* (СД 2, С. 536–537).

Налицо магия подобия: как текла кровь, так должно течь/прибывать желаемое.

5. Принадлежность крови.

В отдельных случаях принадлежность крови может иметь принципиальное значение, так как для ритуала важна символика зарезанного животного. Сами источники напрямую не говорят об

этой связи, но, имея представление о традиционных мифологемах и разбираясь в народной лексике, эту основу можно установить.

«На Балканах кровь «георгиевского» ягненка пускают в озеро или речку, чтобы летом шли дожди /.../ (сев. и с.-вост. Болгария)» (СД 3, С. 503), *«В Тырновско (Болгария) часть крови георгиевского ягненка выливали в реку, чтобы летом был дождь. В с.-зап. Македонии /.../ кровь жертвенного барана пускали в озеро во время моления о дожде в дни св. Георгия и св. Ильи»* (СД 2, С. 679). Дождь идет с неба, и там, на небе, есть свои овцы. На Руси облака называют «барашками», в Болгарии — «овцами св. Ильи»; в украинском Полесье считается, что черные или серые овцы снятся к дождю. Реконструкция «основного мифа», предложенная В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым, показывает более глубокие корни этих представлений, где небесным пастухом этих овец (и коров; стад, одним словом) выступает Велес («скотий бог» летописей; ср. также *«олух царя небесного»*, где олух из *«валух»* — пастух). Магия подобия: текучая вода и кровь земных овец должны символически вызвать дождь — воду небесных хлябей и кровь (?) овец небесных.

Инициальная магия также не обходится без кровопролития. *«К половому созреванию мальчиков имеет отношение болгарский обычай Петловден (букв. 'день петуха'), который празднуется в день св. Евтимия (20. I). В семьях, где есть маленькие мальчики, в этот день на месте кладки дров закалывают петуха, а кровью птицы мать рисует на дверях крест.* (Агапкина, С. 147; Гура, С. 149). Понять действие можно только в том случае, если учесть мужскую символику петуха. У южных славян словом «кур» обозначается и петух, и половой член, а обряд, напомним, посвящен «половому созреванию мальчиков». Надеюсь, дальше тему и ассоциативный ряд развивать не надо. Здесь действует все та же магия подобия.

Прочие примеры можно привести общим списком. Их магическая подоплека сомнения не вызывает, хотя в ряде случаев сами источники ничего по существу обряда уже не говорят.

Гадания. *«Кровь жертвенных животных использовалась в гаданиях. Если в сердце рождественской свиньи или георгиевского ягненка осталось много крови, в новом году хозяина ждет печаль (болг.). В Софийском округе было принято собирать кровь всех жертвенных ягнят в один сосуд в течение лета: если кровь в*

сосуде начинала бурлить, это означало приближение градовой тучи» (СД 2, С. 679).

Свадебная обрядность. «В Чехии в конце прошлого столетия и в наше время соблюдается обрядовое зарезывание петуха... Обыкновенно петуха палкой убивает сват /.../ Кровью петуха сват кропит всех присутствующих, мажет ею им лица или прямо бьет окровавленным петухом по головам молодых людей. Иногда петуха жарят и перед восходом солнца раздают всем присутствующим по кусочку... В Подлясье в конце свадьбы подают жареного петуха...» (Сумцов, С. 95–96), «В Чехии перед венцом или на третий день после свадьбы «с музыкой и песнями, выводят петуха под липу... и там ратраѣ (род дружка или свадебного шута) мечом рубит голову этому петуху и кровью его кропят присутствующих. **Очевидный остаток жертвоприношения**» (Потебня, С. 421). Про жертвы, как обычно, преувеличение в силу инертности научного мышления. Кропление, вероятно, следует понимать как обряд передачи молодым (а в более позднее время — и всем участникам свадьбы) жизненной силы, заключенной в крови.

Известны также следующие описания, не имеющие должной атрибуции либо довольно сомнительные в этом плане. У южных славян проводился обряд *Кокоша черква* (между 14 октября (*Петковден*) и 8 ноября (*Архангеловден*) в субботу; нередко это первая суббота до или после этих праздников, а также *Дмитровдена* (26 октября)). В ходе его мальчик лет 12–13 режет черных куриц на традиционном для каждого поселения месте — на холме, под деревом, у креста, возле колодца, источника. При этом **кровь птиц** выливается в ямку на холме, в корни дерева (Попов, С. 174). Сербы у *записа* — священного дерева — «резали овцу, кровь ее стекала на корни, которые поливали и вином» (КОО 1983, С. 148). «В Болгарии для **умилостивления змея, водящего градовые тучи, под корень дерева, на котором якобы сидит змей, выливали кровь черной курицы**» (СД 2, С. 679). Все это очень похоже на настоящие пережитки кровавых жертвоприношений. Но обращаю внимание читателей на одну характерную деталь: все три примера записаны у южных славян — тех из славянских племен, что испытали на себе сильное восточное влияние, вплоть до смены вероисповедания, отуречивания и потери этнического самосознания. С другой стороны, выливание крови животных под

корни плодовых деревьев с целью придать им жизненной силы известно в традиции индоевропейцев вообще. Так что вполне возможно, что сходство с тем, каким, по мнению исследователей, должен выглядеть «пережиток», получилось довольно случайно, на стыке разных обрядов двух неродственных традиций, в силу определенного сходства. Обычай же «умиловить» змея-тучеводителя и вовсе выглядит малодостоверным, хотя для детального анализа его, к сожалению, недостаточно данных, сухая цитата не позволяет развить тему.

Приведены были только те примеры, что касаются крови животных, умерщвленных преимущественно в праздники, для приготовления пира. Такая выборка сделана исключительно потому, что именно эти случаи трактуют как кровавые жертвоприношения и их пережитки. На самом же деле применение крови в магии гораздо шире, чем может быть здесь описано. В ход идет **любая кровь вообще** — животных и птиц, человеческая, кровь детей, менструальная кровь... В Румянцевском сборнике (XVIII в.) содержится статья с правилом одного из церковных соборов; в ней осуждаются народные обычаи, и в частности: *«или кости стряхнуть ли солию потреть, или мастию коего любя, и мышаком или **кровию человеческою** и млекою женскимъ или скотскимъ или медомъ и росю или срою или дехтем или хмелем»* (Мансикка, С. 204). Упоминается данное явление похода, общим списком, явно ничего экстраординарного, никаких заклятий. Плиний описывает, как для исцеления от проказы *«скамьи в банях согревались человеческой кровью»*; в немецких землях веснушки пытались сводить, *«смазывая их... теплой менструальной кровью»*; кровью висельника пропитывали тряпицу, которую трактирщики помещали в бочки с водкой, ожидая, что от этого *«сильно возрастет число их клиентов»* (Кровь, С. 54, 47, 63). И так далее. Чтобы не пересказывать все случаи, рекомендую добротный труд Г.Л. Штрака «Кровь в верованиях и суевериях человечества» (СПб., 1995), где приведено множество примеров как медицинского, так и сугубо магического (суеверного, по Штраку) характера. Ни один из описанных случаев (а они прослежены со времен Египта, где жертвоприношения процветали, и вплоть до позапрошлого века) с кровавыми жертвоприношениями не связан — ни сам по себе, ни в трактовке автора книги. Это и невозможно было бы сделать, так как в одних случаях умерщвления не

происходит вообще, и используют кровь живого существа, в других — умерщвление даже с натяжкой жертвоприношением назвать невозможно: при болезни глаз моют очи воробьиной кровью, для людской любви носили *«при себе кровь летучей мыши»*, для исцеления от зоба шею обертывали повязкой, *«смоченной в теплой крови землеройки»* (Кровь, С. 74, 75), ребенка, больного «сухотами» *«купают в отваре черного поросенка, сваренного в горшке живым»* (Чубинский 1, С. 123). Магия? Безусловно. Жертвоприношение? Ну, если замученный крот, жаба, поросенок или нетопырь — ценный (пищевой?) дар для Богов, тогда да. Но зачем животное мучить, вот вопрос? Что от того за радость Богам? И опять же, почему Им ничего не достается?

Если оставаться объективным, то следует признать, что кровавое жертвоприношение могло бы послужить одним из источников получения крови для магических манипуляций. Но это признание ни в малейшей степени не подразумевает, что в основе подобных манипуляций с кровью и в самом деле лежит кровавое жертвоприношение, равно как и того, что магические ритуалы, использующие кровь, являются пережитками кровавых жертвоприношений и свидетельствуют тем самым об их существовании. Нет, и еще раз нет. Это лишь допущение, не имеющее никакой поддержки в источниках.

Для вопроса о существовании подобных жертвенных обрядов данный индикатор — магическое применение крови — невозможно считать сколь-нибудь надежным.

Голова.

Отрубленная/«мертвая» голова — в виде черепа или в естественном виде, человеческая, дикого или домашнего животного/птицы, и даже земноводных и полевых тварей, — один из наиболее часто употребляемых в традиционной магии символов. Человеческие головы добывали путем разорения могил, за дикой живностью надо было охотиться, полевую — ловить. Все это отнимает время, зависит от случайностей и даже включает в себя изрядную опасность — можно попасться на кладбище людям, в полях есть вероятность повстречать гадюку, да и лесной зверь разный бывает. Так что нет ничего удивительного в том, что более обычным было использование голов домашних животных и птиц — их куда проще получить, так как живность всегда под рукой. Но

нарочно для того, чтобы раздобыть голову, дорогое животное никто резать не станет, поэтому—то и брали эти головы тогда, когда животных резали по праздникам или при заготовке мяса на зиму. Следуя по пути, так сказать, наименьшего сопротивления и максимальной выгоды. Так что описанные далее ритуалы имеют куда более прозаическое объяснение, нежели «кровавое жертвоприношение».

Большая подборка примеров использования черепов в качестве оберегов и волшебных средств содержится в моей «Книге оберегов»¹¹⁹, откуда они и цитируются: *«Нечистую силу можно увидеть с помощью базилика, который на Масленицу был посажен в землю и пророс через **череп убитой змеи**», «Вештиц отгоняют, сжигая в очаге рога животных, а на Купалу или Ярилин день на хлева и овчарни кладут **воловьи черепа**. Вешают **воловьи черепа** перед домом — от сглаза. На шестах перед входом в конюшню выставляют **бычьи головы** (Сербия)», «На воротах вешают **козляные черепа** — для защиты скота. /.../ чтобы утихомирить гнев домового, перед жильем зарывают **череп козла**», «Для исцеления от лихорадки под подушку больного кладут **конскую голову**¹²⁰ или надевают на него конскую кожу. На пасеке вывешивают **череп коня** — от сглаза, для защиты своих пчел от чужих, насылаемых злыми людьми: «Павесь на калы **тры конских галавы**, ишоб у цибе на агародзе и на пасецы были. Эта, счытаецца ад нячыстай слы» (Белоруссия). На Ярилин день ищут **конскую голову** и, отыскав, сажают ее на кол посреди двора для спасения скота от падежа. Для защиты скота на воротах крепят **конский череп**. Чтобы ласка не пугала скотину — в хлеву вешают **«голову с коня**». Защищая скот от вештицы, на Купалу или на Ярилин день на хлева и овчарни кладут **конские черепа**. Чтобы «белая баба» не вошла в дом, под крыльцом зарывают **кобылью голову**. Для того, чтобы плотина стояла крепко и водяной не разорял ее в половодье, в нее закапывали **кобылью голову** (Украина)», «**Медвежий череп** помещают в пчельнике для сохранения пчел от сглаза», «На углах хлева или конюшни вешают*

¹¹⁹ Влх. Богумил «Книга оберегов». — М.: Велигор, 2009.

¹²⁰ В Сургутском крае, для лечения от лихорадки, тайком от больного кладут ему под подушку *«кости падали»* (Неклепаев И.Я. Поверья о обычаях Сургутского края. // Обряды, обычаи, поверья: Сборник статей. — Тюмень: СофтДизайн, 1997, С. 190.

медвежью шерсть, когти, **голову**, чтобы скот велся хорошо, был сыт и гладок, не боялся домового и чужого глаза. Книга «Лечебник»: «Аще хоцещи, чтобы скотина у тебя велас, и ты вноси во двор **медвежию голову**, и вкопай в землю среди двора» (Вар.: «Аще кто скота иметь хоцет, принеси **медвежью голову** на Ивань день на Купалницу, да закапай среди двор, и скота будет много)), «Ставят на границах своих владений шесты с воткнутыми на них **бараными головами**, обращенными на восток, для предохранения скотины от падежа. На Ярилин день на меже закапывали «**бараний лоб**» и кости — от града (Белоруссия)», «**Волчью голову** насаживали на кол, воткнутый на пасеке, чтобы пчелы лучше роились и были защищены от дятлов и мышей. Чтобы уберечь пчел, на «леток» улья вешают когти и зубы волка, выставляют в пчельнике **волчью голову**», «Хвост и **голова зайца** используются как оберег от нечисти», «Крыло или **голову летучей мыши** зашивают в одежду и носят ее как оберег», «От волков принято закапывать в дверях хлева **голову собаки**, загрызенной волками, или совершать обход с этой головой вокруг деревни, а после повесить ее на шест или на забор. **Собачью голову** крепят над входом в хлев», «Носящий на груди **голову коршуна** будет всеми любим», «Желающий иметь успех в торговле и избежать обмана должен носить в кошельке **голову удода**», «Четыре освященные **головы селедки**, положенные под углы овина, оберегают зерно от мышей (Польша)», «От бессонницы — под подушку кладут **щучью голову** или кость», «Как оберег от лихорадки, в нашейном обереге носят засушенную лягушку или **лягушачью голову**», «На шее носят **голову змеи** (Моравия), ожерелье из змеиных голов (ср. металлический оберег—«змеевик»), 9 змеиных голов (Хорватия), бережный мешочек со змеиной кожей или высушенной и истолченной головой змеи, зашивают змеиный выползок в воротник или рукава рубашки (Сибирь, Саратов), хвост ящерицы (Украина) — от лихорадки. **Голову змеи** носят на шее — для защиты от колдовства и хворей /.../ Когда идут вызывать домового, дабы просить его о помощи, высушенную змеиную голову вешают на гайтан, и, как только домовый даст о себе знать, одной рукой немедленно хватаются за нее (другой — за корень плакуна, висящего на поясе), а иначе разозленный дух может застегать до полусмерти (Вятка)», «Если в ствол ружья воткнуть жало или **голову ядовитой змеи**, то

ружьё станет стрелять без промаха», «Череп с кладбища в колодец бросить — в семье разлад будет, разойдутся, как воды изольют». Обережные функции мертвая голова сохраняет даже в виде символа: *«Оберег — татуировка авторитета в воровском мире с изображением исуса христа, богоматери, архангелов, святых, ангелов, церквей, монастырей, креста, черепа человека...»*¹²¹. Чтобы облегчить ребенку боль от прорезывающихся зубов, на шею ему вешали *«мяшочак з мышынаю галавою, каторую атарвали ў жывое мышы»* (Сержпутовский, № 1632).

Что характерно, И.И. Срезневский наоборот считает подобные примеры подтверждением существования кровавых жертвоприношений, прямо возводя к ним обереги. Упомянув об описанном Ибн Фадланом угощении Богов мясом закланных животных, с последующим развешиванием голов их на дереве, автор пишет: *«Последний обычай сохраняется отчасти и теперь у Русских и у некоторых западных Славян. Венды, подобно Русским, имели обычай — говорит Преторий — для предохранения от скотного падежа ставить по забору вокруг конюшен и хлевов мертвые головы лошадей и коров, равно и тем лошадям, которых по народному поверью, мучит домовой, клали лошадиную голову под кормом в яслях, веря, что это уничтожает силу домового над лошадыю»* (Срезневский, С. 72). Того же мнения придерживался и Д.К. Зеленин: *«Севернорусские пчеловоды помещают на заборе своей пасеки лошадиный череп. Это пережиток древнего обычая выставлять какую-либо часть принесенного в жертву животного. Теперь это считается оберегом от сглаза»* (Зеленин ВЭ, С. 113). А также Б.А. Успенский: *«Представление о происхождении водяного от лошади (ср. отсюда обычай держать на пасеке конскую голову) явно связано с упомянутым выше обычаем топить лошадь, принося ее в жертву водяному»* (Успенский, С. 85). Удивляет убежденность, что именно так и было, при полном отсутствии как доказательств, так и рассуждений на данную тему. Почему указанные исследователи не допускают существования обережной магии в древности — остается только предполагать...

¹²¹ Плутсер–Сарно А. Язык тела и политика: символика воровских татуировок (http://plutser.ru/articles/simvolika_tatu).

Подборку можно дополнить примерами обрядового использования птичьей (конкретно петушиной или куриной) головы. В Болгарии перья и **голову петуха**, зарезанного и съеденного на Петльовден (20 января), откладывают как лечебное средство от различных болезней (Попов, С. 170). При первой пахоте, наряду с костями пасхального поросенка (полес.), костями и перьями курицы, приготовленной для пира (болг.), рождественской пищей (мясо, хлеб — серб.), **в землю закапывали или запахивали и голову убитого петуха** (серб.) (СД 3, С. 655). Здесь все и так ясно — останки птицы, пошедшей на приготовление священного праздничного блюда, также, по идее, обладают некоторой силой, в одном случае позволяющей использовать их как лекарственное средство, в другом — требующей уничтожать их ритуальным способом. То же ритуальное уничтожение мы видим и в следующем примере: *«Сербь на св. Мартина (11 ноября) в честь волка режут курицу на пороге дома. Македонцы для защиты скота от волка в канун Мартинской недели рубят на пороге дома голову черной курице, окропляют ее кровью порог или рисуют ее головой кровавый крест над дверями. Обезглавленную курицу оставляют здесь же на всю ночь, утром ощипывают и съедают... Потом истолченную куриную голову дают с солью съесть скоту»* (Гура, С. 149). Рисование кровью магического символа объяснялось выше, в разделе, посвященном магическому применению крови. Голова здесь — лишь малозначительный фрагмент тела, источник крови, этакая магическая кисть.

Понимая, что подобные примеры работают против их гипотезы о «кровавых жертвоприношениях», отдельные исследователи пытаются изменить такую неблагоприятную для себя ситуацию, переворачивая все с ног на голову. У. Мовна в своей работе по обычаям и обрядам украинских пасечников упоминает о применении конского черепа в качестве оберега, защищающего пасеку, в связи с чем далее пишет следующее: *«Использование этого средства как пережитка древнего обычая выставлять часть **принесенного в жертву животного широко практиковали украинцы Полесья...**»* (Мовна, С. 62). Доказать, что в древности существовал обычай выставлять голову (или какую другую часть) жертвенного животного, она не может, но говорит об этом, как о хорошо известном факте, из которого и выводит магическое

обыкновение пасечников. Связь устанавливается на голословном утверждении. Фокус настолько неудачно исполнен, что даже невооруженным глазом видно, как факир достает из потайного кармана крапленую карту.

С обычаем использовать мертвую голову в магических целях следует связывать и традицию изготовления чаш для питья из черепов известных людей — с тем, чтобы их сила и дух передавались пьющему из подобного сосуда. Так, в частности, поступили с черепом великого Святослава, убитого печенегами в 972 г.: *«и нападе нань князь Печенежский Куря: и убиша Святослава и взяша главу его, въ лбе его зделаша чашию, оковавши златомъ лобъ его, и пиаху из него»* (Типографская летопись)¹²². Нехорошая история случилась и с головой императора Никифора I Геника (760 — 811 гг.), ставшей кубком болгарского хана Крума¹²³: *«Главу Никифора, отрубивши, Круммос, на несколько дней выставил ее вонзенную на кол, напоказ приходящим к нему народам и на поругание. Потом, снявши ее, и очистивши череп, обделал его в серебро, и, величаясь, заставлял пить из ней славянских начальников»* («Летопись византийца Феофана, от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта», год 803). По свидетельству римского историка Луция Аннея Флора, фригийцы *«пили из человеческих черепов»* (Эпитомы. Кн. I. XXXIX. III. 4). Я. Гримм сообщает, что *«В Трире у монахов был обделанный в серебро череп св. Теодульфа и из него давали пить страдающим лихорадкой»* (Кровь, С. 67). Подобные примеры известны и отечественному фольклору. Вражеская голова (отметим, что и в

¹²² Чуть менее речистые варианты: *«и нападе на ня Куря к(я)нзь Печенежскийи. и оубиша С(вя)тослава. и взяша голову его. и во лбе его зделаша чашию. оковаши лобъ его. и пяху в нема»* (Ипатьевская летопись), *«и нападе Куря, князь Печенежскийи и убиша Святослава, и взяша главу его, и во лбе его сделаша чашию и пиаху изъ ней»* (Новгородская первая летопись), *«и нападе на нь Куря князь Печенежскийи. и оубиша С(вя)тослава. [и] взяша главу его. и во лбе его съделаша чашию. оковаше лобъ его. и пяху по немъ»* (Лаврентьевская летопись),

¹²³ Есть вероятность, что данная история могла послужить прообразом для русского летописца, перенесшим ее на отечественную почву, описывая последние дня Святослава.

этом случае в наличии степняки) хотя и не используется для питья, но может послужить емкостью для его изготовления:

Ты ой есь, Владимир стольно-киевской!

Буди нет у тя нынь пивна котла,

Да вот-те Тугаринова буйна голова.

(Былины 1, № 115)

Дома, как утверждает поверье, строятся на чью-либо голову (о чем подробнее — в главе «Строительная жертва») — т.е. на смерть первого, кто зайдет в дом. Среди средств, долженствующих отвести напасть, было и закапывание в ходе строительства **куриной головы** под главным углом (Байбурин, С. 61–62). Как и в случае с кобыльей головой, для защиты от водяного годилась и голова птицы: в Новгородской губ. *«при постройке мельницы под водяное колесо бросали шило, мыло, голову петуха»* (Померанцева, С. 59). Эти последние случаи, связанные с постройкой (дома, плотины, мельницы), обусловлены символической (собственно, магической) подменой одной (более ценной) жизни другой (менее ценной) жизнью. Голову за голову. Иными словами, чтобы не гибли люди (в силу разных обстоятельств как естественного, так и мистического характера), должна погибнуть птица. Это не жертвоприношение, как могли подумать иные, а магия обмана, магия подмены, повсеместно практикуемая человечеством едва ли не во всех сферах бытия. Менее ясна магическая подоплека следующего обряда: в Сербии во время Ильина дня готовили петуха, а **голову птицы перебрасывали через дом** (КОО 1978, С. 214), но к жертвоприношениям он явно никакого отношения иметь не может. Скорее всего, перед нами некая разновидность бережного обряда, когда дом окружали магическим кругом из крови: *«Хорваты на масленицу обязательно резали курицу и обходили с нею вокруг дома»* (СД 3, С. 481).

И, тем не менее, есть также некоторое количество обрядов с отрубленной головой, более всего похожих на те самые «пережитки кровавых жертвоприношений», которые то и дело мерещатся исследователям. С учетом символики головы вообще,

как чего-то главного¹²⁵, обозначающего тело целиком, заменяющего его, такая трактовка так и норовит победно заявить о себе. В самом деле, несложно допустить, что сожжение отрубленной головы заменило собой древнее сожжение целой туши. Но всегда ли наиболее легкий путь — самый верный? И нет ли других причин для использования в подобных ритуалах отрубленной головы? Давайте разберемся и с этим.

1. В доносе ямбургского протопopa К. Федорова в Санкт-Петербургское духовное правление от 1731 года о пережитках язычества у местных жителей сообщается следующее: *«В деревне Вазговичах... имеется у стены (часовни) огороженный крест и две березы, к которым на Флоров день и на Воздвижениев дни, принося петухов, закаляют и кровь на оной крест и на березы проливают, а головы их под крест кладут, и оных петухов у того креста и берез едят и в постныя дни и на Воздвижениев день»* (Лавров, С. 133). Возможно, перед нами описание обрядности финского населения тамошних мест, но не суть важно. Похоже оставление голов птиц у поклонного креста на пережитки кровавых жертвоприношений, некогда устраивавшихся у подножия идола? В целом, да. Мешают согласиться с таким толкованием две причины. Первая — петухов съедают участники праздника, «жертвуя» при этом самое несъедобное, а это наше доказательство № 1. Вторая причина — в обряде использованы не какие-то другие несъедобные части птицы (лапы, кости), а именно головы. Понять причину такого предпочтения можно, присмотревшись к описанию другого обряда, записанного в той же местности и примерно в то же самое время. У «камня серого дикого» близ деревни Лужицы¹²⁶ во время Филипповского заговенья (14 ноября) собирались дети от четырех до десяти лет и *«приносили ежегодно по петуху, и, отрубя голову, бросали на оной камень. А петуха, сварив, ели у того же*

¹²⁵ В ходе дележа курицы, приготовленной как главное свадебное блюдо, шафер *«отрезает курью бабку и протягивает ее матери новобрачной со словами: «Ты у нас голова, тебе и голова»*» (Лашенко, С. 195). Детально обряд дележа исследован в главе, посвященной народным играм и забавам.

¹²⁶ Как сообщает Википедия, *«Большинство жителей Лужиц и соседней деревни Краколье — представители народности воль»*. Деревня расположена в Кингисеппском р-не Ленинградской области. Ямбург — старое название города Кингисепп.

камня одни малолетние; а тех петухов давали они крестьяне по очереди подворно»; делали это того ради, что «в летния времена, в котором году петуха не принесут и головы на тот камень не бросят, малых ребят и скот топят» (Лавров, С. 143). Все та же магия обмана, подмены. Головы за головы. Не будет голов — будет беда на людские и скотьи головы. То, что мы не знаем толкования целей возговического ритуала его исполнителями, не говорит о том, что их не было. Учитывая характер сообщения — донос священника о языческом обыкновении его паствы, — можно только благодарить случай, что подобная информация вообще была запечатлена на бумаге и дошла до нас. Протопоп Федоров не был обязан более подробно излагать воззрения местного обывателя на суть данного обряда, как не делали этого и обличители язычества за семьсот лет до него. Мы вправе предположить, что сходные в целом обряды, зафиксированные в одной и той же местности, могли иметь сходную подоплеку. Магическую подоплеку, где важной составляющей ритуала была именно «менее ценная голова», подменяющая собой людей и скотину (недаром ведь Флоров день!), от которых, таким образом, отводили напасть.

2. В Болгарии на обрядовые костры сверху на жердь прикрепляли голову петуха (СД 2, С. 624). В источнике, к сожалению, не указано, какие именно костры, но, вероятно, речь идет о кострах одного из главных солярных праздников, когда огонь играл едва ли не главную роль, — Купалы или Масленицы. Это предположение можно подкрепить указанием на белорусскую купальскую традицию, зафиксированную в Брестской обл.: «В с. Симоновичи хорошо сохранился мотив сжигания ведьмы: **конский череп**, называемый видьма, укрепляли на высоком шесте над костром, называемым купайло, и сбивали в огонь, где он и сгорал; после чего молодежь веселилась, пела и плясала у костра»¹²⁷; «Отыскивали **лошадиную или коровью голову**, убирали ее цветами и венками и вешали на ближайший сук над костром. Когда костер разгорался, бросали в нее камнями, палками, козьими земли, старясь сбить в огонь; надо было, чтобы голова сгорела дотла» (Соколова, С. 258); в Белоруссии на Купалу сжигали в огне череп коня или коровы (по одному свидетельству,

¹²⁷ Толстая С. М. Материалы к описанию полесского купальского обряда. // Славянский и балканский фольклор. — М., 1978, С. 133.

просто кости коня, коровы или овец), символизируя тем «погребение» ведьмы (Иванов, С. 79).

Т.е. в данном случае череп символизирует уничтожаемую нечистую силу, что подтверждается и сказками, где в качестве демонического персонажа может фигурировать «кобылья голова», наравне с которой действуют Яга, леший, Морозко (Афанасьев РНС, № 99; Кольберг О. Казкі Покуття. — Ужгород, 1991, № 3). Более того, в редких случаях упоминается также и человеческий череп: *«А человеческая голова была в лесу да и отвечает...»* (Худяков, № 13). Петушиная голова тоже появляется в обряде не случайно. Духи с птичьей головой известны, начиная с позднеантичного Абраксаса и заканчивая собственно славянскими демонами — ведьмами-вещицами, летающими в облике сорок, и кикиморами, на орнитоморфный облик которых указывает их название, происходящее от того же корня, что и слова «кикать» — *кричать* (о птицах), «кикарика» — звукоподражание, обозначающее *крик петуха* (Власова, С. 176). Так что болгарский обряд сожжения петушиной головы имел, судя по всему, тот же самый смысл, что и белорусский обряд с конской головой — уничтожение духов-ведьм (чему посвящена изрядная часть купальских песен и ритуалов апотропейного характера). Ср. также мнение, высказанное Л.С. Клейном хотя не по поводу славян, и не про черепа, но вполне сообразно затронутой здесь теме: *«Вполне вероятно, что заклятие черных животных (телицы, козла и петуха) при костре Перкуна в обряде вызывания дождя у прибалтов, описаное Фабрициусом в 1621 г. как жертвоприношение, было на деле не жертвоприношением Перкуну, а уничтожением ведьм»*, могущих принимать образы этой живности (Клейн, С. 298). Примеры такого купальского обряда хорошо известны практически для всей Европы (КОО 1978, С. 23, 126-127, 176).

3. «Пережитки жертвоприношения» также можно было бы усмотреть в упоминании отрубленной головы, подаваемой как угощение для нечистой силы, что описано в белорусском заговоре «Ад пуду»: *«Лёт-пералёт цераз сем палей пераляцеў, на восьмым полі сеў. Там скамейкі засціланья, кубачкі наліванья, там ляжыць з чорнай куры галава, там вам піці і есці»* (Замовы, № 1035). Но вот, для сравнения, другой текст от той же хвори, приведенный в том же сборнике заговоров: *«У чыстым полі, на*

сінім моры дубок, пад дубком — столік, пад столікам — чорненькая курка сядзіць. Як той курцы по мору не лятаць, цвяткоў не збіраць, так у (имярека) пуду не бываць» (Замовы, № 1045). Вот уже и нету никакой куриной головы. Несмотря на стол, курица здесь упомянута вовсе не как блюдо, а для магического уподобления «как одно, так другое». Пример с куриной головой, собственно говоря, единичен и нехарактерен. Его можно подкрепить разве что еще одним, опять же белорусским, заговором («от грызи»), где фигурирует лошадиный череп: *«У той зялёнай дубраве стаяць тры дубы зялёных. Пад тым дубам ляжыць лашадзіная галава. Як той лашадзінай галаве шаўкавай травы не грызаць, мядовай расы не піваць, так (имяреку) грызі не грызыць»* (Замовы 1, № 2000). Все та же самая магическая параллель, обыгрывающая идею потусторонней кормежки теперь уже на отрицании.

Как бы то ни было, «чорной куры голова» явно связана с предложением «есці». Но жертва ли это? Сотня других заговоров, отсылающих демонов болезни в иномирье, упоминает просто застолье с яствами и питьями: *«Я вас отсылаю за сини моря, там вам и гулянье, там же вам и розкошеванье», «Иди ты на мхи, на болота, на всякие цвета, там тебе деўки прижыдають, столы настылають, там тебе буде питенье, еденье, гутанье, колыханье», «У синям морэ сталы (вам) засціланыя, проскулки ламаныя, там пьюць, там гуляюць, там добрыи гусли маюць»* (Полесские, № 339, 340, 241), *«Есть вам, исполохи, место в темном лесе, под пень, где огни горячи, котлы кипячи. Там вам питье, еденье и кушанье»* (РЗЗ, № 489), *«Там тебе есть сладкое естество, там сладкое питье»* (РЗК, № 201). Сладкие яства, это не сахар и мед, а обозначение пищи вообще, обильной и вкусной, «идеальной пищи»¹²⁸. Там наличествует даже вполне полноценная мясная пища: болг. *«Там има честни трапези, свилени месалье, ведра ковани, чаши сребрани, вино червено, бели лебове, печени іаганца»* — *«Там столы стоят накрытые, шелковыми скатертями покрытые, на них ковыные бадьи, серебрянные чаши, красное вино, белый хлеб,*

¹²⁸ Алексеевский М.Д. «Питьица медвяные» и «ествушки сахарние»: пищевой код похоронных причитаний Русского Севера // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 10. — М., 2007. С. 239.

*запеченные ягнята»*¹²⁹. Более искаженный вариант обходится без потустороннего мира, с заменой «столиков застланных» перинами и стульями, но сохраняет образ неперемного угощения: «*Выхадитя вы ў пуховыя пярины к гаспадам: там вам чай, кахвьи и стулья мяхкая»*¹³⁰. Это потустороннее застолье известно и похоронной причети:

*Позоставлены столы там все дубовыи,
Круг ведь столиков е стульицы кленовыи;
И положены е кушанья сахарныи,
И поставлены е питвица медвяныи.*

(Барсов, С. 291)

Важно и то, что это угощение мнимое, не существующее в нашей реальности. Знахарь упоминает его, чтобы заставить демона болезни удалиться, позарившись на дармовую кормежку. Так что, если черная голова курицы из нашего примера и понимается как угощение болезнетворных духов, все одно кровавого жертвоприношения увидеть здесь невозможно. Ни сам знахарь, ни больной не накрывают настоящих столов, не готовят для болезни жертвенных яств — все это, по идее заговора, находится в потустороннем мире, откуда хворь пришла и куда ее стараются удалить.

4. В заключение этого раздела — один из примеров, которые несколько трудно истолковать вне концепции «кровавой жертвы»: «*Еще в конце XIX и начале XX в. в масленичных обрядах прослеживались элементы жертвоприношений. Так, например, у сербов и хорватов было принято на масленицу резать кур, причем часто их резали на пороге дома. Отрубали им лапы и здесь же закапывали /.../, или **отрубали голову и бросали ее в очаг** /.../, или обходили дом, держа в руках зарезанную курицу, а лапы ее закапывали в саду /.../»* (КОО 1977, С. 251). Попробуем подобраться к проблеме с другой стороны: а почему именно

¹²⁹ Амроян И.Ф. Представления славян о болезнях. На материалах русских, болгарских и чешских лечебных заговоров // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. — М.: ГРЦРФ, 2005, С. 91.

¹³⁰ Петров В.П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. — Л.: Наука, 1981, С. 98.

голова? Единственная зацепка — это указание на то, что перед нами один из вариантов обряда, уже упоминавшегося выше: *«или обходили дом, держа в руках зарезанную курицу»*. Создание магического круга производится с помощью птичьей тушки, из которой капает кровь; но рисовать на стенах дома обережные кровавые символы удобнее все же не обезглавленной тушкой, а отрубленной головой. Следующим этапом развития магической мысли и могло бы стать признание важности для обережного домашнего ритуала именно головы птицы, которой и нужно манипулировать, чтобы получить желаемый результат. Поэтому — то голову и начинают перебрасывать через дом (что мы видели на примере сербского Ильинского обряда), создавая уже даже не круг, а магическую полусферу, или бросая ее в очаг — самое сердце дома, которое, собственно, и нуждается в защите от посягательств нежити.

Впрочем, объяснение может быть и куда проще, нежели предложенная конструкция. Перед нами — совершенно обычное ритуальное уничтожение останков птицы, послужившей для приготовления священной праздничной трапезы. Не стоит всю магию возводить к жертвоприношениям, это по меньшей мере наивно — отказывать пращурам в собственно магических практиках, полагая, что все это лишь пережитки кровавых жертвоприношений.

По итогам данного раздела следует доказательство № 5: Ритуальные действия с отрубленными головами, костями, кровью или внутренностями живых существ, являются магическими, и не могут использоваться в качестве доказательств существования кровавых жертвоприношений.

V

Традиционная культура знает множество магических умерщвлений живых существ, цель которых — магическая. Но вот что странно: те из них, где фигурируют несъедобные животные и птицы, исследователи чаще всего не трогают, соглашаясь, что это чистая магия, без какого-либо обращения к высшим силам. А те примеры, где смерти предаются животные более крупные и съедобные, непременно возводятся к кровавым жертвоприношениям. Этакие двойные стандарты.

Для сравнения. Магия.

Чтобы излечиться от желтухи, больному следовало *«пристально смотреть на живую цуку в посудине, пока она не уснет и не пожелтеет»* (СД 2, С. 201). В Герцеговине *«запекают живого ежа и полученным пеплом присыпают язвочки и гнойники больному сифилисом»*; в Польше живого крота вешают в конюшне, чтобы у коней была хорошая шерсть; чтобы приворожить девушку, ловят до благовещенья змею, разрезают ее пополам, устраивают так, чтобы возлюбленная прошла между двумя половинками змеи, и потом соединяют их обратно (Гура, С. 261, 265, 329). В Витебской губ. для того, чтобы вызвать дождь, надевали на кол живого крота головою вниз; в Полесье, чтобы пошел дождь, убивают ужа или гадюку, вешают на воротах лягушку, разрывают ее и бросают на дорогу или в колодец, хоронят у источника (Гура, С. 264, 290, 384). Для получения кости–невидимки знахарем крадется черная кошка и *«варится в чугунном котле, по полуночам, до тех пор, пока истают все кости, кроме одной»* (Сахаров, С. 109); *«на Новой год надо унести кошку в баню /.../ эту кошку живьем бросить в эту воду, она сварится»* (ТКУ, С. 23); *«Варили кошку в бане до студня»* (Болонев, С. 61); *«Если найти черную кошку, без единого белого волоска, сварить ее и выбрать все кости, то можно найти кость–невидимку»* (Даль Суеверия, С. 58); *«Ворону черную убей и вари, чтоб кость у нее одна осталась. /.../ Надо варить, чтоб всю ночь просидет. /.../ И с этой костью иди в любой магазин, тебя не увидят»* (Мифология, № 231). Чтобы сотворить порчу, жаб сушат, толкут в порошок и подбрасывают его в питье неприятелю (СД 3, С. 164; Гура, С. 389). Перед Колядой убивают воробья, сушат его в печи и припрятывают его до лета, а как зерно на полях наливаются, воробья толкут и посыпают прахом поле, чтобы воробьи не клевали посевов (Сержпутовский, № 1223). Примеры можно множить бесконечно.

А теперь «кровавые жертвоприношения».

«По народным представлениям, человеческую жертву можно было заменить животной. В основание мельницы (под плотину или будущую дверь) зарывали живыми животное: кошку, собаку, петуха, ворону — чаще черной, иногда белой масти; при прорыве плотины или других поломках водяной мельницы их бросали в пруд, чтобы умилостивить водяного» (Щепанская 2001, С. 19–20); *«При новоселье, «чтобы откупить дом», в нем оставляют в качестве жертвы черного петуха, кошку, которых убивают на другой день*

палками» (СД 1, С. 477). Подробнее о том мы поговорим в главе «Строительные жертвоприношения», но очевидные выводы легко сделать и сейчас. Где здесь жертвоприношение? Нет субъекта жертвоприношения, а само «пожертвование» несъедобно и малоценно — кому, к примеру, нужна ворона? Здесь налицо магическое действие — перенос ожидаемой смерти на заранее выбранный объект, «подставленный» вместо человека.

Еще пример, также из разбираемых более подробно далее, в главе про весенние календарные праздники. По весне разбушевавшемуся водяному бросают в воду мелкую живность, нередко дохлую: «в жертву водяному, **чтобы он не топил людей, ежегодно бросают в озеро курицу (Польша)**» (Гура, С. 105); «В качестве заместительной жертвы впоследствии в воду бросалось соломенное чучело...» (Пропп ГЭ, С. 101). «Черную курицу закалывают на пороге дома накануне «волчьих дней» (с 11/24 ноября по 18 ноября/1 декабря), **чтобы защитить скот от волка**» (Гура, С. 105). Причина указана — *чтобы водяной не топил людей, чтобы защитить скот от волка*. Но дар ли это? Ведь если в первом случае субъект жертвоприношения хотя бы есть, то во втором он вовсе не наблюдается. Не волку же, в самом деле, приносится жертва. С нашей точки зрения, жертвенного акта в обоих случаях нет. Это магический ритуал, предлагающий замену «голову за голову».

В качестве иллюстрации применения такого магического закона приведу историю о добывании зачарованного клада. Один мужичок искал клад, копал, да все без толку. И ну как-то раз во время работы услышал он голос: «**Клад ты сможешь получить, если дашь мне голову**». Прикинул горе-кладоискатель, чью голову рубить? Дома только жена да сын. Решил сына порешить, посеми и сказал жене, чтоб пекла рыбный пирог, — дескать, завтра с сыном на рыбалку пойдём. Придя на место, сели они пообедать рыбничком, а рыбы головешки стали в сторону откидывать. Мало времени погода опять голос раздался: «**Довольно мне, мужик, твоих голов, бери клад и иди домой**» (Ончуков, № 72). Беда переносится на менее ценных живых существ, что не может являться ничем иным, как магией.

К примерам можно присовокупить также и похоронную обрядность. Во время погребения покойного так или иначе умерщвляются живые существа, — естественно, тут же

называемые «жертвенными»: *«По археологическим данным конь (наряду с собакой) был главным жертвенным животным на похоронах»* (СД 2, С. 590). Довольно подробно этот обычай описан Ибн–Фадланом касательно «похорон руса» (922 г.): *«И принесли хлеба, и мяса, и луку, и бросили его перед ним, и принесли собаку, и разрезали ее на две части, и бросили в корабле. Потом принесли все его оружие и положили его рядом с ним. Потом взяли двух лошадей и гоняли их обеих, пока они обе не вспотели. Потом разрезали их обеих мечом и бросили их мясо в корабле, потом привели двух коров и разрезали их обеих также и бросили их обеих в нем (корабле). Потом доставили петуха и курицу, и убили их, и бросили их обоих в нем (корабле)»*¹³¹. Можно сколько угодно твердить, что это жертвоприношение, но на самом деле это ничто иное, как наделение покойника всем тем, что ему понадобится на Том Свете. С ним кладут оружие, бытовые предметы, обувь и одежду, деньги, еду и питье. Что странного в том, что умерший прихватывает с собой не только любимую ложку — хлебать потусторонний кисель на берегах молочных рек, но и скотину на развод, благо в ином мире есть обширнейшие Велесовы луга? Это самое настоящее ритуальное убийство (и с данным фактом никто не спорит), но жертвоприношением оно не является.

Итак, наш вывод, сформированный как **доказательство № 6: Ритуальное убийство вовсе не обязательно является пережитком кровавых жертвоприношений, чаще всего оказываясь самостоятельным магическим актом.**

VI

Говоря о костях при выведении доказательства № 5, уже упоминалось о ритуальном уничтожении остатков праздничной пищи. Одним из способов такого уничтожения является скармливание съедобных остатков домашней живности. Цель, разумеется, практическая — оставить силу священного/освященного продукта в хозяйстве. Есть определенная причина уделить этому вопросу некоторое время. Дело в том... Ну да, дело в том, что и это обыкновение сведено исследователями к жертвоприношениям: *«Для благополучия скота и птицы, а также*

¹³¹ Путешествие Ибн–Фадлана на Волгу / Под ред. И. Ю. Крачковского. — М.–Л.: Изд–во АН СССР, 1939.

для сохранения урожая **приносили жертвы** домашним и диким животным, видя в них выразителей сил плодovitости... **Жертвоприношения животным** особенно часто практиковались в праздники зимнего цикла...» (КОО 1983, С. 180). Жертвоприношения животным? Несуразица какая-то! Пищу, считающуюся освященной, или ее остатки скармливали скоту ради его защиты от болезней и для плодovitости. Это магическое действие, которое никоим образом невозможно спутать с жертвоприношением. Вот типичные примеры такой «жертвы»: *«Кусочки ритуальных хлебцев скармливали в день русалий скоту, чтобы давал молоко» (Албания)*» (КОО 1983, С. 181).

Зачерствевшая корочка кутьи во время вечера снимается и отдается курам, *«чтоб хорошо яйца несли»*; *«на Водохрещение утром смешивают остатки кутьи и блинов от трех Коляд (кутей) с хлебом в зерне и освященной водой и дают этот корм рогатому скоту, овечкам, коням, кроме свиней, чтобы здоровые были»* (Земляробчы, С. 110, 118). П.Г. Богатырев упоминает обычное скармливание курам пищу, оставленную покойникам на Коляду (Богатырев, С. 137). Колядовщики собранное, но не съеденное тоже уничтожали не абы как, а возвращая в круговорот хозяйства священную силу праздничных яств, пищевую спорыню: *«Падали хто блины на тарелки нам вынясуть, угацяють нас... Сами ни ели, да мы сыты па наздрям! А брасать нильзя, нет, ни в коим случии! Нильзя брасать! Курятам атдадим и всё...»* (ШЭС, С. 77). Для защиты гумна от мышей поляки разбрасывали по углам его **мясо**, оставшееся от пасхи (СД 1, С. 570). В Польше часть колосьев от последнего снопа оставляют червякам (Гура, С. 111). Это тоже жертва?!

Словарь «Славянские древности», говоря о ритуальном кормлении скота, усугубляет ситуацию, замечая, что оно *«в определенной степени сохраняет значение жертвоприношения и «кормления» души предков, воплощенных в домашних животных»* (СД 2, С. 606). Это парадоксальное по своему смыслу заявление и заставило задержаться на данном вопросе. Со своей стороны, выражаю большое сомнение относительно того, что предки виделись в образе домашней скотины. Примеров подобного представления мне обнаружить не удалось, а все попытки указать на сказку «Крошечка–Хаврошечка» и обычай вождения

полазника¹³² (которым может быть и животное) совершенно не убедительны, т.к. каждый из этих случаев имеет совсем иное объяснение, помимо культа предков. Да и невозможно логически соединить взгляд на скотину как на образ предков с обыкновением умерщвлять ее для приготовления пищи. Иначе в итоге что получим — поедание предков, этакую ритуальную некрофилию? Одним словом, скармливание скоту остатков от ритуального пира вряд ли тянет на жертвоприношение предкам. Безусловно, это одна из форм ритуального уничтожения остатков пищи, и ничего более. И обыкновение это вполне коррелирует с ритуалами скотоводческой магии, устраиваемыми по тем же самым праздникам. Речь идет о кормлении скота особо испеченными хлебами в форме животных и птиц (*коровок, овечек, козулек, коников, гусей* и т.д.). А печенья эти, по мнению все тех же ученых мужей, являются заменой живых существ, ранее приносимых в жертву. Теперь уберем промежуточное звено — хлеб в виде животного. Что имеем? Живой скотине скармливают скотину зарезанную? Глупость получается. При объяснении довольно простых вещей не стоит забывать Оккама: *Non sunt entia multiplicanda praeter necessitatem*. Этого нет даже в том случае, когда в корм для скотины добавляют «*кровь юрьевского жертвенного барашка*» (СД 2, С. 607). Есть магия и ее правила, по ним и осуществляются все указанные ритуалы. Примешивать «пережитки кровавых жертвоприношений» — это как раз то самое *praeter necessitatem*.

С учетом всего ранее сказанного по вопросу того, как было принято поступать с оставшимися после пира кусками, сколь бы бросовыми они не были (скорлупа, кости), формулируем **доказательство № 7: Уничтожение остатков ритуальной пищи, как бы оно ни выглядело, не может каким-либо образом указывать на существование обычая «кровавых жертвоприношений».**

Доказательство отчасти перекликается с доказательством № 5 и в то же время вполне самостоятельно.

¹³² Первый гость в доме, появляющийся на следующий день Нового года или рождества, который, согласно поверью, приносит в дом счастье и предвещает судьбу на весь год. Чтобы избежать худых предзнаменований, приход нужного полазника могли устроить себе сами хозяева дома, — к примеру, запустив для этого в избу барана.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ:
ЗИМА
(1)

Здесь мы рассмотрим те случаи, которые традиционно преподносятся как кровавые жертвоприношения (и их пережитки), вершимые во время календарных праздников. Языческий календарь включал только неподвижные постоянные даты, но усвоивший эту же систему календарь православный имеет ныне в своем обиходе и несколько «передвижных» праздников, зависящих от того, на какой день года приходится праздник пасха (евр. «пейсах»). Им также уделено место в данной главе, так как они несут все черты подлинно народного (читай «языческого») действия.

Подробного описания каждого праздника не приводится, так как по этому поводу существует немало добротной литературы, в то время как наше внимание должна привлекать лишь их «кровавая подоплека». В целом материал в пределах каждого раздела будет даваться в следующем виде. Сначала — примеры забоя скота на празднике. Далее — толкование этих примеров как жертвенных обрядов. И в конце раздела — наша критика данных толкований. Для удобства пойдем по всему календарному кругу подряд, начиная с великого празднества — с Коляды.

Коляда:

Праздник зимнего солнцестояния¹³³ отмечался с шумом, с великим весельем и добрым застольем. Праздничный пир только в том случае мог считаться удавшимся, если на столе в изобилии присутствовали блюда из тех, что не готовят каждый день. Таким кушаньем и было мясо. На Коляду, как о том свидетельствуют многочисленные примеры, резали и готовили свинью.

¹³³ В православии Коляду заменяет Рождество, праздник в честь св. Василия Кесарийского и ряд других примыкающих к ним праздников (день св. Игнатия, светский Новый год, Крещение).

Болгары в день св. Игнатия (20.XII) закалывали **свинью** (СД 2, С. 375). На Рождество резали «парсучка» (Тульцева, С. 40). На Василия Великого (1 января) «ломают кесарецкого» или «молят». Из этих сообщений мало что ясно. Проясняют дело следующие примеры.

В Шацком р–не Рязанской обл. *«На Рождество готовили — как он есть малинький парасёнак прям. Тарелки были диривянны, прям на тарелки яво падвали (лежащим на животе, ножки вперед). Дилили так: разламывают яво на куски. Кладёт яво циликом (хозяин), потом разламывают на куски, пажалуйства, даствай — какой тебе ндравщица, такой и бири...», «А у коо свинья паросицца, манинькава пырасёнычка зарежутъ, иё вот тах—т паварють и абжарють иё там паставють. А он пряма вот таах—т на ножках стаить...»* (ШЭС, С. 344). *«В Костромской губернии для Васильева вечера варят свиные ноги. Там поселяне ходят в этот вечер под окна, собирать пироги и свиные ноги, приговаривая: «Свинку да боровка выдай для Васильева вечерка»* (Сахаров, С. 229). В Болгарии праздничную страву именовали *«свинска глава Василева»*. С чем вполне перекликается вологодское присловье: *«На Василия Великого свиную голову на стол»*. Так что перед нами одно из праздничных блюд, яснее некуда. Чтобы стало понятнее, еще пример: *«В Крещенье варят «хряшишык», часть мяса с грудной костью, иначе «грудинка»»* (ФКГ 1, С. 38).

С остатками от блюда совершались уже знакомые нам магические действия. На Орловщине целиком зажаривают годовалого кабанчика, а потом за столом хозяин *«отделяет себе голову поросенка, затем разламывает, но не разрезывает жаркое и раздает всем, по частям, смотря по возрасту... Съев мясо, собирают кости, относят в «свиных» и бросают свиньям»* (Зеленин Т, С. 129). *«в Васильев день принято колоть так называемых, «кесаретских» поросят... Зажаренный кесаретский поросенок считается как бы общим достоянием: все желающие односельцы могут приходиться и есть его¹³⁴, причем каждый из приходящих должен принести хоть немного денег, которые вручаются хозяину, а на другой день передаются в приходскую церковь...»*; по окончании трапезы **кто-либо должен отнести**

¹³⁴ И это, заметим, явно относится к обычаю братчинных **пиров**.

кости в свинарник (Максимов, С. 275). «Свинина в разных видах есть одно из неизменных обрядных кушаньев на Рождество, Новый год и Крещение. У сербов к Божичу колют поросенка... На Богоявлении за завтраком непременно должна быть голова, а местами и стегно, рождественской заоблицы (свиньи)... **лопатку или другую кость заоблицы бросают в сливняк, что говорит о священном значении этих яств... Во многих местах Германии подают на Рождество свиную голову. В Англии эта голова украшалась лавровым листом и розмарином...**» (Потебня, С. 399–400).

Само по себе действие с костями, сколь бы магическим оно ни было, никак не указывает на жертвенный характер мясного блюда. Это стоит учесть тем, кто во всем непременно видит пережитки сами знаете чего. С остатками праздничного стола (особенно колядного), неважно, мясными или какими-либо еще, никогда не поступали как с мусором. В них видели нечто обладающее благой силой, которую можно передать, и обеспечивали возможность такой передачи в пределах домашнего хозяйства: «их отдавали скоту, курам, выбрасывали в печь, в колодец, высыпали под забор «для птиц», закапывали под фруктовые деревья, хранили до нового засева и примешивали к посевному зерну и пр.» (ЗКП, С. 193)¹³⁵; болгары в Юрьев день бросали к корням плодовых деревьев «остатки жертвенного ягненка», а западные славяне — «кости рождественского гуся» (СД 2, С. 605); «Сербы резали в начале осеннего сева петуха, чтобы приготовить обед пахарям, а остатки трапезы и кости петуха закапывали в борозду» (КОО 1983, С. 88); «Повсеместно у славянских народов при первой пахоте... закапывали кости пасхального поросенка (полес.); голову убитого петуха (серб.); /.../ рождественскую пищу (мясо, хлеб — серб.)...» (СД 3, С. 655). Это во-первых. Во-вторых, отнесение свиных костей обратно в свинарник еще более объяснимо: «Кости овечьей головы и ног носят в хлев, где стоят овцы, «чтобы овцы лучше водились», «Чтобы овцы велись, закапывают в хлеве ладышки (=лодыжки. — А.Ж.) от овец же» (Журавлев, С. 25). В ряде мест Сербии вместе с ягненком резали курицу или петуха и

¹³⁵ В частности так поступали «с просфорой, высохшей и неудобосъедаемой: ее даже в Москве до последнего времени бросали в колодецы» (Харузин 1889, С. 22).

«Тщательно следили, чтобы во время трапезы не ломали кости из жаркого: согласно поверью овцы могут сломать ноги; кости нередко закапывали в муравейник, «чтобы овцы плодились, как муравьи» (КОО 1977, С. 264).

Думаю, никаких сомнений в пиршественном характере совершаемых действий ни у кого не возникает, невзирая на послепиршественную магию. На Васильев день на Украине *«приготавливают борщ и локшину, в которую бросают кусок свиного мяса, или гусиные потроха»* (Чубинский 3, С. 2). Мясо можно добыть только одним—единственным образом — убив животное. Что и делалось. Заклание в описанных случаях служит именно этой цели. А принесение даров Богам от своей мясной стравы (а не живого животного) хорошо видно из следующего примера: *«Жители Вологодчины на Новый год приносили в церковь свиные колбасы и шкварки, которые размещали прямо перед образом Святой Девы с приговором: «Ты еси и нам даси»»* (СД 2, С. 603). Никаких кровавых жертвенных убийств. Только мясо на пиру.

II

Теперь же взглянем, как трактуют эти данные несколько поколений ученых мужей.

1. *«в Сольвычегодском уезде... рано по утру, съезжаются на погост со всего прихода, и каждый привозит свиные туши: кто четверть, кто половину, а кто и целую свинью... Туши эти жертвуются в пользу причта, а головы их кидают в общий котел и варят щи, которые и съедаются всем миром... жертва эта делается в благодарность за благополучие скота в прошлом году и с целью умилостивить Бога и предохранить скот от падежа — в наступающем году»* (Максимов, С. 276). Упоминание общего котла указывает на то, что мы имеем дело с братчинным пиром, где каждый что—либо вносил от себя для общего стола («в складчину»).

Использование слова «жертва», возможно, несколько некорректно. Быть может, туши не «жертвуются в пользу причта», а отдаются этому причту на прокорм, примерно как и гостинцы колядовщикам. Однако, с другой стороны, гораздо логичнее допустить, что перед нами отголосок древних жертвоприношений продуктами, в данном случае — мясом. В той же главе С.

Максимов упоминает о сборе денег с участников пира, которые на следующий день *«передаются в приходскую церковь и поступают в пользу причта»* (Максимов, С. 275). Церковь заменила собой языческий храм, так что такое жертвоприношение — в порядке вещей. Но жертвоприношение не кровавое, а пищевое, от своего стола. Что едят сами, тем делятся и с высшей силой. И пусть в итоге мясо не доходило до получателя, в глазах крестьянина, отдавшего дар, благое дело было благополучно совершено, и он перед Богом чист — «посредники» жертву получили и должны ее передать, и дальнейшее — уже их забота.

2. В сборнике статей «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (Исторические корни)», в этом поистине неисчерпаемом сборнике ляпов на нашу тему, читаем: *«Магический смысл даров и жертв в виде яиц и мяса животных не вызывает сомнений... Установлен магический смысл свинины, головы свиньи (здесь ссылка на Проппа, — Б.М.)... Кабан, поросенок были символом солнца (здесь ссылка на Потебню, — Б.М.). О.М. Фрейденберг обоснованно предполагает, что колбаса, в особенности кровяная, семантически подобна панспермии, а в дарах она несет идею искомого изобилия, плодовитости и силы животного»* (КОО 1983, С. 183).

Насчет книги О. Фрейденберг, крайне трудной для чтения и понимания, высказываться уже приходилось. Остается только усомниться в утверждении, что О. Фрейденберг «обоснованно предполагает». Ее выводы и предположения настолько расплывчаты и неконкретны, что само их использование в других работах вызывает почти непреодолимые сложности. Свобода мнений, в т.ч. и в научной среде, разрешает не соглашаться с утверждениями, что «то-то» является неоспоримой (или обоснованно предположенной) истиной. Не согласимся с этим и мы.

Забавно, что автор цитируемой статьи дает рядом и вполне непринужденно ссылки, и на А.А. Потебню, и на В.Я. Проппа, при том что последний хоть и полагал поедание свиньи на новогодние праздники неким магическим актом, но решительно возражал против отнесения сего праздничного блюда к остаткам жертвоприношений (Пропп, С. 32). Потебня же был с этим совершенно согласен и пытался доказать связь свиньи/кабана и

солнца в мифологии, причем, на наш взгляд, весьма и весьма малоубедительно¹³⁶ (Потебня, С. 401–403). Но, по его же собственной теории, в одном образе могут уживаться различные представления, вплоть до противоположных. Кабан с равным успехом мог бы быть символом не только солнца, но и луны, звезд, облака. В тех же загадках через образ свиньи или кабана загадывается масса предметов, а не только один–единственный. Это нетрудно проверить. Например, в сборнике русских загадок Д. Садовникова наши хрюкающие друзья ни разу не передают образ (не символизируют) не только солнца, но и хоть какого–нибудь другого небесного объекта. Поросянок, вепрь, боров — клин (11), долото (12), мох (24), задвижка (92), пробой и замок (96 а), ткацкий челнок (584), игла (603), наперсток (615), лапоть (643 в), засов (709), деготь (730), жернов (1088 а), пчела (1445), вошь (1688 г); свинья — трубочист (161), огниво (190), терка (365), бочонок (381), корыто (388), каменка (1055), вилы (1168), носило (1181), щетка

¹³⁶ Впрочем, долой голословность, которой так грешат многие ученые мужи. Продемонстрируем на примере, взятом из статьи А. Потебни («О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий»):

«Красный цвет лент (украшавших свиную голову, подаваемую к свадебному столу, — Б. М.) есть цвет солнца» (С. 401). Неубедительно. И желтый — цвет солнца. Красный цвет в традиционной культуре есть цвет праздничный, радостный вообще. Им, по возможности, украшают («делают красным») всё что ни попадя.

«У германцев кабан был посвящен и приносился в жертву солнечному богу, сканд. *Фрейру* = нем. *Фро*» (С. 401). Во–первых, не приносился в жертву, а съедался на празднике в честь Фрейра. А во–вторых, и на множестве других праздников, посвященных другим Богам, не только солнечным.

«Дети называют солнечный отблеск в зеркале — *zlate prasatko*» (С. 403). У нас его называют «солнечный зайчик», из чего почему–то никто не делает вывод, что солнце представлялось зайцем. Впрочем, если такой вывод последует, придется признать, что солнце (равно как и любой другой объект) в традиционной культуре могло быть зашифровано вообще при помощи чего угодно, в связи с чем разыскания на этом пути есть занятие тупиковое. Если что угодно может символизироваться чем угодно другим, и критериев на этой ниве нет, то как можно утверждать вообще что бы то ни было, если можно утверждать вообще всё что угодно?..

Остальные примеры А. Потебни еще менее убедительны.

(1189), горох (1294), лодка (1516), уж (1611), бредень (1625), лоток (2398), рогожа (2438). То есть свинья — символ много чего, и значит, ее вероятная связь с солнцем ничего не объясняет.

Далее. Даже если исследователи и правы относительно символа (что не подтверждается), то что же это за странный такой обычай уничтожения символа Божества (убиением его, и тем паче поеданием его), и зачем вообще Божеству приносить в жертву знак (его образ или малое подобие), которым Оно и так владеет по праву и по определению? А если свиное мясо и впрямь имеет магический смысл (согласно В. Проппу), то его поедание есть магическое действие, но никак не жертвоприношение. Тем более, как бы репрезентовался магический смысл мяса, если бы его не съедали, а жертвовали без остатка?

И все же на самый маленький миг поверим, что свинья — символ, и, конечно же, Солнца, и что «в жертву ее приносят» именно поэтому. Поверим, дабы дать место логике. И вот удивительное дело: если мы обратимся к этнографическим фактам, то выяснится, что свинину употребляют («приносят жертву», если угодно) в обрядовой трапезе не исключительно на солнечную Коляду, но и на других праздниках — например, на пасху или Дмитриев день. Ну, пасха пасхой, а тот же Дмитриев день совершенно не несет в себе черт почитания солнца, ибо это день поминовения предков («дмитровские деды»). Так что же с солнечным символом? Где он тут? Нет и следа. Блюдо из свиньи подают на свадьбе — и тут тоже про солнце забыли, ибо не вяжется оно как-то сюда: у наших горе-ученых появляется новехонькое объяснение — теперь свинья уже символ богатства и плодovitости! Такой вот мысленный кульбит, научный произвол на базе этнографии и фольклористики. Нет в суждениях исследователей логики, не ночевала она здесь. Зачем так яро было доказывать связь свиньи и Солнца, если этот образ не пригождается, т.е. явно не универсален? Из всего этого следует вывод, что и заклятие свиньи на Коляду может объясняться другими причинами, нежели мнимая символическая связь животного и Солнца. Да и само предположение о такой символической связи звучит как-то нелепо, если не сказать — оскорбительно по отношению к Древнему Божеству. Ведь вообще-то в нашей культуре куда более широко распространено другое

толкование образа свиньи — нечистоплотность¹³⁷. Кому бы пришло в голову связывать грязь и свет, нечистое и священное?

3. Слабую попытку переместить акцент символики свиньи из чисто солнечного, в полностью земледельческий сделал некогда В.И. Чичеров. Указав на заклание свиньи у греков и римлян, он высказал мнение, что *«Кесарецкий поросенок входит в тот же самый круг жертвенных животных и символически означал плодородие, богатство, благополучие в жизни человека»* (Пропп 33, цит. Чичерова). Попытка пропала втуне, потому как «солнечный аспект» хрюшки по-прежнему продолжает упоминаться в работах по славянской этнографии. Да и натянутой выглядит версия о том, что наши пращуры, воспринимая свинью символом плодородия, «приносили ее в жертву» во время **зимних** праздников, представляя себе, что этот акт повлияет на урожайность полей, хотя даже до посева (не говоря уж о колошении зерновых) еще ой как далеко. Так что высказанные сотню лет назад гипотезы вовсе не являются аксиомами, на которые достаточно лишь сослаться и все. Над ними надо хорошенько подумать. Глядишь, а на поверку они и рассыпаются в труху от своей ветхости.

4. *«Пра забіццё кабана ў народзе гаворыцца: «Забілі Каляду», альбо яшчэ: «Забілі к Калядзе». Сэнс гэтых выказванняў, здаецца, язначае, што кабан забіты на ахвяру Калядзе»* (Чачот, С. 225); *«Кожны гаспадар забівае перад Калядамі адкормленага яшчэ з восені кабана або вепрука. /.../ Гэтыя словы (фразеологізмы из вышеприведенной цитаты, — Б.М.) намякаюць часткова на ахвяру язычніцкаму богу Калядзе, або Ляду (Ладу)»* (Земляробчы, С. 313). Это как раз характерный пример старой гипотезы. То, что у более ранних белорусских ученых было предположительным («здаецца»), у более поздних становится однозначно утвердительным («считалось необходимостью»), хотя при этом ссылаются они на мнение предшественников и базируются

¹³⁷ Пословицы «Свинья грязь найдет», «Посади свинью за стол, она и ноги на стол»; ругань «Грязная/жирная свинья»; «Свинство» — нехороший поступок, «развести свинарник», «насвинячить» — устроить грязь, беспорядок, «насвинячиться», «нахрюкаться», «нажраться, как свинья» — напиться до беспамятства, «подложить свинью» — сделать подлость.

исключительно на их сообщениях: «Как у белорусов, так и у сербов и у иных многих славян **заклание Ладе**¹³⁸ **кабана, свиньи, поросенка считалось необходимостью. Народная песня /.../ недаром говорит: «Дедка свинку убил»»** (Земляробчы, С. 349). Сюда же приплюсуем и следующее ниоткуда берущееся безапелляционное суждение: «Коляда» — **жертвенный кабан, забиваемый к Рождеству** (ЗКП, С. 144), но ведь «Калёда» — это еще и обрядовое печенье, раздаваемое колядующим: «**Кто дас(т) калёды, // Тому двор животы**» (От рождества, № 9).



Печенье «карачун». Украина.

Напомним: все дело в том, что праздник — это событие, немалую (и любимую) часть которого составляет обильный пир. Ну а на Коляде главное блюдо этого пира — свинья, кабан или поросенок, блюдо, которое постоянно обыгрывается в присказках, песнях и, вероятно, зимних играх ряженых, — в итоге приобретает устойчивую ассоциацию с праздником, становится одним из значимых праздничных символов, иногда беря на себя название этого праздника. Последнее встречается не столь уж редко. У болгар на день Бабы Марты (Мартеница — 1 марта) вязали обереги из шерсти или ниток бело-красного цвета — «*мартеницы*» (КОО 1977, С. 282); свиные косточки от сваренных в новый год (Таусень) ножек, которыми колядники после играли в бабки, назывались *таусеньками* (Гульцева, С. 51); в Словакии обрядовый каравай, выпекаемый на Коляду, носил названия *kračun* и *štedrak* (КОО 1973, 211) — при том, что Карачун и Щедрец — названия

¹³⁸ Про Ладу — опустим. Название праздника «Коляда» разлагать на фразу «Ко Ладе» — верх неразумия...

отдельных дней колядного периода; у сербов он носил еще более привычное название *коледарски кравај* (КОО 1973, С. 242), а у русских Пермского края в эту пору выпекалось печенье *коляда* (Куединские праздники, С. 95); на Вологодчине печенье, выпекаемое на Фролов день (31.08) называлось *хролы, фролы, флоры* (Белозерье, С. 368).

5. *«Ритуальное забивание свиньи было составной частью обрядности древнеземледельческого праздника зимнего солнцеворота»* (Земляробчы, С. 29); *«речь идет о ритуальном заклинании свиньи в Васильев вечер при том, что св. Василий также является одним из христианских заместителей Волоса /.../, т.е. в конечном счете именно о жертвоприношении Волосу»* (Успенский, С. 88). «Жертвенные» оговорки, надо сказать, случаются с ученой братией постоянно, как только речь заходит о заклинании животного перед праздником (в нашем случае — свиньи на Коляду). Чем же оно, это забивание, было таким ритуальным? Каким ритуалом сопровождалось, а если и сопровождалось, то был ли этот ритуал — ритуалом жертвоприношения? Данных об этом нет. Совершенно нет, ни одного. Так причем же тут ритуал? Потому что свинину готовят и едят на ритуальном пиру? Но тогда получается, что любое дело, связанное с ритуалом, будет ритуальным. Ритуальное собирание дров, ритуальная помывка ритуальной посуды, использованной на ритуальном пиру, ритуальная стирка ритуальных скатертей. Жизнь наших предков регламентировалась обычаем (да теми же суевериями), но не могла она быть настоль ритуализированной, когда каждое действие в поле ритуала было бы равным ритуалом — т.е. действием с определенным набором слов, выверенной последовательностью его, с иерархией участников и прочим. Времени на личную жизнь бы просто не оставалось. Театр сколько угодно может начинаться с вешалки, но про ритуал подобное можно сказать только ради красного словца. Ритуальное умерщвление сопровождается хотя бы словами, действие поясняющими, или, по крайней мере, осознается участниками убийства как магический акт, преследующий некую цель (см. «Строительная жертва»). Но ничего этого ни в малейшей степени не наблюдается в банальном заклинании свиньи, от которой хотят лишь одного — мяса.

Если некий подготовительный ритуал есть, то его должны выдавать характерные черты. Например, таким ритуалом, судя по всему, была выпечка жертвенных хлебов, ибо столь важное действие, как приготовление трапезы Богам, не могло быть деянием обыденным, исполняемым мимоходом. Данный обряд, по видимому, дошел до нас в обычае ставления свадебного каравая. Это был сложный и долгий по времени многоступенчатый процесс, сопровождаемый множеством мелких действий, песнями и присказками, со своей иерархией участниц, с полным осознанием важности совершаемого ими. Каравай пекут вечером перед свадьбой, причем в деле участвовали только женщины («коровайницы»), числом не меньше трех (Раговіч 2, С. 23). В Белоруссии ритуальные песни сопровождают чуть ли не каждый элемент действия хлебопечения: до замеса муки («*Каравайчу, каравайчу, // Каравайнычак кліча*»), во время замеса («*Да вайдзі, Божа, да уступі, Божа*»), после замеса («*Старшая каравайніца паехала ў лес па драва*»), при сажании каравая в печь и при вынимании его (Федароўскі, С. 129); так же и на Украине, когда месили тесто, пели «*Як ми коровай місили*» (Ошкуревиц, № 54). Да что там выпечка! Процесс приготовления каравая начинался едва ли не с помола муки и принесения в хаты воды для теста, что также сопровождалось пением: «*Добірная ярая пшенице, // А до млина возити, // І на петльовано молоти, // Та й корогвасць вити*», «*До весільного корогваю // Водиці назбираю, // Водиці із криниці, // Мучиці із мельниці*» (Василечко, С. 29). Испеченный каравай украшали колосьями, втыкали в него ветки с бумажными лентами, перевязывали рушником; украинки при этом пели: «*Короваю–раю, // Я тебе убираю // У рожеві квіти, // Щоб любились діти*» (Ошкуревиц, № 60); в Калужской губ. своя песня на украшение: «*Стой ты, мая рошиша, // Да стой, зеленая*» (Шереметева, С. 233). И вот — дар готов. И ведь был обряд, обильный на детали, подробнее проработанный, расцвеченный действиями, что явно указывает на значимость приготавливаемого обрядового кушанья–дара. А если продолжать описание, то его вносят торжественно, на рушниках. Можно привести и пример с другим обрядовым хлебом: «*малий хлопчина /.../ вносить на святковий стіл перший випечений хліб*» (Щербак 2, С. 99).

А где все это в забое скотины перед пиром на Коляду? Где хоть малейший намек на торжественность заклания? Впрочем,

попробую поставить себя на место моих оппонентов и возразить. Позвольте, уважаемый, а как вам такой обряд Юрьева дня, справляемый у сербов: ягненку **надевали венок** на голову, **на правом рожке зажигали свечу**, кормили и поили, а потом старший в доме мужчина **окуривал его ладаном** и резал (КОО 1977, С. 288)! Или, например, чешский обычай дня св. Якова (25 июля), когда скидывали *«с церковной башни, или с крыши, или из самого высокого окна какого-нибудь частного дома жертвенного козла с позолоченными рогами, украшенного цветами»* (Фаминцын, С. 51). Украшали ведь перед умерщвлением! Да и ладан явно указывает на сакральность действия. А? Что скажете? Чем не жертвенный обряд во всей красе?

Именно так мог бы спросить подкованный оппонент, в роли которого пришлось выступить самому. Поверьте, при некотором желании можно найти еще примеров, хотя их и немного, я просто взял первые попавшиеся под руку. Скажу так: при соответствующих познаниях в традиционной культуре не столь сложно найти и другие объяснения всем этим примерам, нежели исключительно жертвенная тематика. Первое, что должно привлечь наше внимание, — украшение закланых к празднику животных. С чего вдруг это — элемент жертвенного ритуала? Ведь у нас праздник на носу, а праздник — это веселое и разгульное действо, когда всем радостно и все вокруг красиво. И ключевое слово здесь — именно «красиво». Украшают дома троичкой зеленью и рушниками, деревья (березки, а с не столь давнего времени — и елки¹³⁹) — лентами и игрушками, украшают стол скатертями, цветами и свечками, свадебный каравай «рощу» лентами и бумажными фигурками, украшаются сами участники праздника. Согласно приведенному выше примеру, даже подаваемая на стол свиная голова *«украшалась лавровым листом и розмарином»* (Потебня, С. 400). Вот еще характерный пример, как раз со скотом связанный. Украинцы Закарпатья и русские Костромской губ. во время первого выгона скота на Егорьев день на коров надевали венки из цветов — *«чтобы корова была парадна для Юрия»*

¹³⁹ Впрочем, быть может в данном случае корни у обычая более глубокие: *«На масленицу ёлку срубають, цветы вешають, на санях возять круг села»* (Брянская обл.); на «кликанье весны» *«робили ёлки, квитками украшали. Наверх свечку ставим. С тыя ёлкай запрягали волю и ездили по дерэўне»* (Гомельская обл.) (Агапкина 1, С. 20-21).

(Соколова, С. 161). Цель одна — создать атмосферу праздника. Именно это и служит причиной украшения животных, которые пойдут на пир. Никому не хочется видеть мрачное шествие грязных коров на бойню. Нет, пусть уж это будет развеселый бег разряженной и пестро выкрашенной скотинки, под песни, под игру на рожке, под улюлюканье веселящейся толпы! Это торопится на сковороды и в котлы славный праздничный ужин, а не несчастные парнокопытные на плаху мясника. Праздник отмечает повседневное, и украшения призваны замаскировать защитными цветами веселья такую неприглядную и неизбежную сторону жизни, как забой.

Думаем дальше. А что же со свечой? Тоже не слишком сложно. Свеча давным-давно стала элементом, если можно так сказать, бытовой сакральности. Ее используют во всех мало-мальски важных случаях жизни: умер человек — ставят свечу на божнице; знахарка лечит болезнь — палит свечу; ищут клад — и то идут со свечой. Ничего удивительного в том, что для придания ситуации торжественности свечу зажигают на рогах животного. Это не в память о прежнем жертвоприношении, а чтобы не оставить происходящее обыденностью. Мясо-то готовят на праздничный пир, вот и пусть оно будет добыто в праздничной обстановке. Хоть в какой-то. А вообще примеры-то наши — не столь часто встречающиеся. Они — скорее исключение из общего правила: побыстрому зарезать животину без всяких там реверансов, да в котел ее — народ вона голодный ложками стучит, дожидается лакомства праздничного.

Ну и по поводу ладана. Им окуривают вовсе не из религиозных побуждений. Ладан — то, что для церкви есть символ святости (а также «молитвы», «силы и благодати божией» и прочая, прочая) и воскуривается Божеству и перед иконами — здесь служит для окуривания животного! Как же так? Причина такого действия должна быть в другом. И она легко обнаружима. Народ использовал ладан в магических очищениях: во время эпизоотии *«Горячіе угли, ладанъ и волосъ съ женскаго полового органа кладутся вместе для обкуриванія скота»*¹⁴⁰; *«заговоров у нас не знают, а при болезни скота бывает подкуривание разными*

¹⁴⁰ Г. Виноградов. Самоврачеваніе и скотолеченіе у русскаго старожилаго населенія Сибири. Петроград, 1915. С. 387.

травами с примесью ладана» (Журавлев, С. 169); *«В ряде случаев окуривание ладаном применялось, чтобы сообщить объекту или пространству ритуальную чистоту, например, ладаном окуривали дом в канун Нового года»* (СД 3, С. 75). Поневоле вспомнишь про двоеверие, особенно еще раз перечитав первый из приведенных примеров. Животное очищают типично магическим способом. С ходу не скажешь, зачем понадобилось магическое очищение в данном случае, тем паче, как уже говорилось, в подавляющем большинстве случаев народ предпочитает обходиться без этого. Налицо, тем не менее, очевидная связь между использованием ладана и скотоводческой магией. И мы можем сказать точно — перед нами именно магическое очищение и ничего более, никаких религиозных церемоний.

Вернемся, однако же, к колядному «ритуальному забиванию свиньи». Мясо без убоя скота не получишь, так что мы имеем дело лишь с заготовкой мяса — это было просто «забивание свиньи», без всякой приставки «ритуальное». Варка пива, варение каши, испекание каравая загодя, **до праздника**, — это если и ритуальные действия, связанные с грядущим жертвоприношением (это, конечно же, всего более касается каравая), но не само жертвоприношение. Это приготовление к празднеству, и заготовка мяса — тоже действие подготовительное, причем действие, лишенное сакральности (если не считать таковыми редкие примеры магических манипуляций). Поясню на предельно простом примере: покупка подарка на день рождения друга — это же еще не само дарение его, которое произойдет лишь в момент торжества. Это лишь ваше приготовление к празднику, а не праздник. Не стоит каждый убой называть ритуалом, право слово, ибо назойливое употребление этого слова в подобном контексте устойчиво вызывает в памяти как у самих исследователей, так и у широкой публики ассоциации с кровавым жертвоприношением (как же, ритуал = жертва). То есть работает на стереотип, а не на логику. Наука должна исследовать, а не применять методы НЛП к читателям.

6. *«Ритуальное угощение свининой в этот день (день св. Василия Кесарийского, — Б.М.), имеющее характер коллективной трапезы /.../, по всей вероятности, **восходит к жертвоприношению Волосу»*** (Успенский, С. 129). Стоит вместо

мяса вписать какую-нибудь более нейтральную пищу — и всё меняется как по мановению волшебной палочки. Напишите, например, «ритуальное угощение вареными раками», или «ритуальная трапеза колбасой и ритуальное питье молока», которые наверняка «восходят к жертвоприношению Волосу», и что получим? Какую-то несуразность. А ведь то же самое касается и определения «жертвенный». Постоянно говорят: «жертвенное животное», «жертвенный хлеб». К этим фразам, затасканным по сотням изданий, все привыкли. Реже, но все-таки встречаются «жертвенное пиво», «жертвенные яйца». Однако выражения «жертвенный горох», «жертвенный квас», «жертвенная репа», скорее всего, вызовут либо улыбку, либо недоумение. Говорить подобным образом, в общем-то, не принято, хотя если можно так излагать о животных и хлебе, то про репу с горохом это будет столь же правомерно. Так что можно смело повторить за Б. Успенским, слегка его перефразируя: «Ритуальное угощение чем угодно восходит к... жертвоприношению Волосу». Ведь если пир = ритуал, то вообще всё, чем угощаются в ходе пира, будет «ритуальным угощением», не так ли? Тогда что получаем? Раз уж «ритуальное угощение» восходит к жертвоприношению, то есть к отдаче дара целиком и навсегда, выходит, что некогда никаких пиров не было (ведь они — пережитки, они «восходят к»), а было лишь жертвоприношение Богам. Собственно, это не домыслы, не утрирование, не шутки. Именно так утверждают исследователи: *«Главнейшими видами обрядовых блюд, как пережитков жертвоприношений, являются: хлеб, особенно каша, свинина, баранина, небезынтересно также употребление яиц, меду, капусты, моркови и пр.»*¹⁴¹. Т. е. славяне некогда отдавали **вообще всю** еду Божествам, а сами голодными ложились спать, во сне глотая слюну и думая, как бы изменить этот странный обычай, как бы и самим, наконец, уже поучаствовать, соЕДИниться? Глупая картина, согласен. Но, идя путем, предложенным нашими исследователями, можно забрести именно в такие дебри.

Злоупотребление зловещими определениями, косвенно или напрямую отсылающими к «кровавожертвенному» подтексту, есть дурная привычка, которой грешат почти все, кому доводилось

¹⁴¹ Довнар-Запольский М. Заметки по этнографии белорусов. II // Живая старина. Вып. III. 1893. С. 421.

касаться темы нашего исследования. Вот наш итог. Не стоит лепить к мясной праздничной пище ярлыки «жертвенного» и «ритуального» — чревато выводами.

И еще. Когда нас стараются убедить, что древние праздники сопровождалась кровавыми жертвоприношениями, а пиры этим жертвоприношениям наследуют, то как-то забывают о таком аспекте: «*в потреблении мяса остро проявлялась сезонность. Это было связано с установившимися сроками забоя скота в холодное время (ноябрь–декабрь) и с тем, что свежее мясо не выдерживает длительного хранения*» (ЭВС, С. 304). Животных не резали когда попало, были определенные сроки для этого, посему и кормились свежей убиной преимущественно в те праздники, что совпадали по времени с заготовкой мяса. Отгадка на поверхности и имеет чисто бытовые причины.

7. В качестве подтверждения своим умопостроениям касательно жертвоприношения свиньи на Коляду всем поколениям отечественных ученых свойственно ссылаться на один–единственный сюжет колядной песни: «*Народная песня /.../ недаром говорит: «Дедка свинку убил»*» (Земляробчы, С. 349). Протицируем этот злосчастный текст:

*Дедко свинушку убил,
Дедко беленькую,
Спинку пегенькую;
Ай да божья Коляда,
Прилятай к нам свысока...*

(Сумцов, С. 93)

*Ой, забіў дзед свінку –
То ў лоб, то ў лысінку.
«Не кажыце, дзеткі, бабцы –
Дам вам па каўбасцы».
Узялі дзеткі ды казалі,
Таго дзеда і звязалі.
Пад печ падкацілі
І ступаю закацілі.*

(ПНС, С. 34)

Здесь, безо всякого сомненья, нет и намека на чествование солярного божества кровавой жертвой. Ну, убил, и что с того? Где в данном примере жертвоприношение или хотя бы его пережитки? Какая это может быть жертва, если дед убил свинью тайком от своей старухи и просит детей (судя по всему, колядовщиков) ей о том не рассказывать, обещая в награду колбасы. Свиной, кстати, колбасы («кишки»), другое мясо использовали редко. «Дедко свинушку убил», чтобы угоститься самому и угостить пришедших к нему со славильными песнями колядовщиков. На необходимость такого отдарка намекают колядовщики этой песней из своего репертуара. Впрочем, чаще всего они не намекают, а требуют «заработанного», нередко в откровенно наглой форме¹⁴²: «*поселяне ходят в этот вечер под окна, собирать пироги и свиные ноги, приговаривая: «Свинку да боровка выдай для Васильева вечерка»*» (Сахаров, С. 229); «*«Ходить или бегать по коляде» — значит собирать святочные дары (более всего что-нибудь из свинины)*» (Земляробчы, С. 350); «*У кого дома невеста на выданье, пекут пирог с мясом, варят ногу свиную и дают на колядку*» (ОП, № 2); один из участников обряда хождения рассказывает, как после исполнения колядки «*Бай овсень, подавай совсем, // Кишку, ножку в верхнюю окошку*», заканчивающейся угрозами, «*дядя Гаврил испугался наших слов, несет блины, и пирог, и начиненную кишку, и поросячьи ножки*» (ОП, № 3). Хозяева подавали авсенярам (кликальщикам «авсеня», тем же колядовщикам): «*говяжьи ножки, кишки, чиненные крупой*¹⁴³, *свинину...*» (Тулцева, С. 55). Волочечников, как и колядовщиков, помимо прочей еды, награждают вареным мясом (Земляробчы, С. 184, 355); ср.:

*Как пошла Коляда
К Степану под окошко,
А Степанова жена
Кусок мяса дала.*

¹⁴² Подробнее о том см.: *влх. Богумил Основы современного колядования.* — Обнинск, 2005.

¹⁴³ Кишки — «начиненные (отсюда их название) пшениной или гречневой кашей кишки и желудка свиней и крупного рогатого скота. Кашу варили крутую, затем ее пережаривали с салом и рубленным мясом и этой смесью набивали кишки. Полученные колбаски обваривали в кипятке и обжаривали в печи» (ШЭС, С. 67).

Чем, кстати, не жертвоприношение? Как раз персонификации праздника — Божеству Коляде, как раз от своего стола — мясом. Но — не живым животным.

Песни колядующих очень часто начинаются и заканчиваются перечислением желанных даров, загодя приготовленных домохозяйками на пир и для угощения «странничков»:

*Кишки, лепешки,
Свиньи ножки
В печи сидели,
На нас глядели,
В котел хотели.*

(ОП, № 4)

*Пышки, лепешки,
Свиньи ножки!
А вы не скупитесь
И нам поделитесь!*

(ПКП, № 76)

Вот из-за чего произошло умерщвление хрюшки дедушкой, который вовсе не жрец, а рачительный домохозяин, образ которого нарочито описывали колядовщики, взывая этой картиной к принимающей стороне. Что ты будешь делать — и тут НЛП?!

8. Вроде бы все понятно: колядовщики хотят за свои труды угощений и чего-нибудь полезного для проведения святочной вечеринки вообще (в т.ч., например, керосин), перечисляя в ходе песенки желаемые (и характерные для данной местности) продукты и блюда, иногда балагурства ради приплетая еще чего-нибудь этакое, чего им на самом деле не надо, да и не даст никто. Но ученых не смущает очевидное — они объявляют его кажущимся и дуют в свою дуду: *«Колядники, волочебники, вьюнишники требовали в награду тех животных, которые по древней языческой традиции были жертвенными (имеется в виду хронологический «нижний» пласт обрядовых песен): «Хоць каня-*

варанца, хоць быка–палаўца» (Смоленск), «Либо курицу с хохлом, петушика с гребешком» (Переславль–Залесский)... В Псковской губернии записана песня с мотивом детского жертвоприношения...» (Скоморохи, С. 25–26).

Такие «высокоумные» мнения, на наш взгляд, появляются исключительно из желания сказать хоть что–то. Автор процитированного примера не желает замечать очевидного, его увлекают собственные домыслы, факты же — побоку. Колядовщики просят еду, «воспоможествование», которое они потребят тем же вечером, равно как и все приличные домохозяева: в Польше ползников зазывали в дом и после того, как те исполнят поздравление, сажали их за стол, где *«была приготовлена закуска, обычно хлеб с маслом — деликатес в горах, или колбаса и водка»* (Богатырев, С. 163); *«Колбасы и кишки составляют необходимую принадлежность колядного стола»* (Земляробчы, С. 336). Слышали, господа исследователи? **Принадлежность стола!** *«Колбасу и лопатку несут, кто набожный, и в церковь на пользу причту»* (Земляробчы, С. 336). Здесь мы можем и в самом деле иметь пережиток жертвоприношения. Вот только не кровавого, а «от стола своего», угощения приготовленной едой, обрядовыми блюдами¹⁴⁴.

Поразмыслим дальше. Допустим, что колядовщики и впрямь могли требовать себе в подарок тягловый скот, что их ритуальные формулы на самом деле несли подобный смысл. Конь и бык — довольно дорогое имущество крестьянского двора¹⁴⁵, чтобы домовладелец мог оделять им каждого подоконного попрошайку,

¹⁴⁴ Кстати сказать, особое значение подобного названия для обрядового блюда можно вывести из сказочного материала. Падчерица закапывает в переднем углу кишки зарезанной коровы–помощницы — и вырастает дивный сад, косвенно определивший дальнейшую судьбу девушки (Тулцева, С. 56, со ссылкой на: Зеленин ПГ).

¹⁴⁵ Позволю себе процитировать Н. Харузина, описавшего дилемму, встающую перед крестьянином в том случае, если у него потерялась корова, вернуть которую можно лишь обратившись к лешему, т.е. пойдя супротив своей религии: *«Скотина ему слишком дорога, слишком большое подспорье в его хозяйстве, требующем от него так много хлопот и жертв, чтобы не решиться совершить ради нахождения ее и грех, чтобы не побороть свой страх, который он испытывает, подходя к лесу, с целью жертвоприношения лесному царю»* (Харузин 1889, С. 13).

будь он хоть трижды отправитель древних ритуальных функций. Цену коня можно осознать, если обратиться к «Русской Правде»¹⁴⁶ Ярослава Мудрого (XI в.). Про убийство коня там сказано: *«А кто пакощами конь порежет или скотину, продаже 12 гривен, а пагубу господину урокъ платити. — А кто преднамеренно порежет коня или (другую) скотину, заплатит 12 гривен продажи и возместит убытки господину (владельцу) погубленного»* (статья 80). Весила гривна тех лет 150—250 г серебра. И, для сравнения, посмотрим, чему равнялась вира за убийство княжих людей: *«А в сельскомъ тивуне княже или в ратаинемъ, то 12 гривенъ. А за рядовича 5 гривенъ. Тако же и за боярескъ. — А за сельского или пахотного тиуна платитъ 12 гривен. А за рядовича 5 гривен. Также и за боярскихъ»* (статья 11). Согласно той же «Русской Правде» вол стоил 1 гривну, при этом на 1 гривну можно было купить 20 баранов или овец. Предполагают, что речь могла идти о боевом коне, цена которого, безусловно, была много выше обычной пахотной лошади. Косвенное подтверждение тому можно видеть в более позднем примере — берестяной грамоте новгородского боярина Онцифора Лукинича, который (вскоре после событий 1342 года) писал: *«...Молися ем, чтобы конь купил. Да иди с Обросием к Степану, жеребий возмя, или возмет рубль, купи и другой конь...»*. То есть конь стоил 1 рубль. В XIII в. новгородская гривна и рубль были синонимами. В XVII в., судя по записям, происходящим с земель Русского Севера, лошадь стоила 3,5 рубля, — при том, что по России в целом четверть ржи (около 80 кг) стоила 60–70 коп., а корова — 80 коп. Еще для сравнения: в Древнем Шумере лошадь стоила 2,5 кг серебра, примерно столько же стоило 10 га пахотного поля. Пускать под нож столь дорогую живность? Это вряд ли.¹⁴⁷ Можем заглянуть в «Салическую

¹⁴⁶ Пространная редакция.

¹⁴⁷ Ф. Краусс в своем сборнике скабрзных историй южных славян приводит также следующую. Некий крестьян 2 года отсидел в тюрьме, когда к нему подсадили односельчанина. Сиделец выспрашивает о новостях, случившихся за время его отсутствия, и узнает, что отец его умер от старости, жена сломала ногу, а сын — шею. Последнее его сильно расстроило, и он попросил рассказать, как это произошло. Односельчанин отвечает: сын ехал на телеге, по пути повстречал ученого медведя, которого вел цыган; лошадь испугалась и понесла, опрокинула телегу, при этом сломала себе ногу, а его сын сломал шею. Сиделец разразился

правду» франков (кон. V – нач. VI в.), дающую данные весьма близкие нашему законодательному своду: «Глава XXXVIII. О конокрадстве. § 1. Если кто украдет упряжную лошадь, и будет уличен, присуждается к уплате 1800 ден., что составляет 45 сол., не считая стоимости похищенного и возмещения убытков. § 2. Если кто украдет жеребца, и будет уличен, присуждается к уплате 1800 ден., что составляет 45 сол. Приб. 1-е. Если кто украдет мерина, присуждается к уплате 30 сол., не считая стоимости похищенного и возмещения убытков». С другой стороны, там же читаем: «Глава XXXV. Об убийствах или об ограблениях рабов. § 6. Если кто украдет или лишит жизни дворового слугу, или кузнеца, или золотых дел мастера, или свинопаса, или виноградяря, или конюха, и будет уличен, присуждается к уплате 1200 ден., что составляет 30 сол.», «Глава XLI. О человекоубийстве скопищем. § 7. Если кто лишит жизни римлянина — тяглого человека, присуждается к уплате 63 сол.».

Оценили? Совершать такой жертвенный обряд экономически невыгодно, ни один разумный хозяин в подобные траты входить и не подумал бы, ни один жрец не стал бы облагать столь непосильными расходами своих односельчан. Указали бы эдакому «радетелю» со двора, все ж таки допоповские времена были, дармоедов не жаловали. Хозяйство немедля пойдет ко дну, если подобным образом каждый домовладелец ежегодно будет собственноручно изничтожать основу своего благосостояния¹⁴⁸. Хорваты и сербы на зимнее пиршество в основном резали овцу, потому как «заколоть свинью могли себе позволить наиболее зажиточные люди» (КОО 1973, 245); в деревнях Заонежья есть телятину самим, «а не продавать ее на сторону, могли позволить

площадной бранью по поводу сына: «Это из-за него бедная рыжуха сломала ногу! Да ему не только шею, ему и руки надо было бы переломать! Будь я дома, я бы сам ему эту сломанную шею отрубил, как индюку! Ах, моя рыжуха!» (Краусс, № 773). Комментарий собирателя: «Негодование крестьянина вполне объяснимо, ведь он может жениться во второй раз и произвести на свет еще одного сына, но потерянную лошадь не так-то легко возместить». А вы говорите — зарезать в жертву или отдать в руки жрецов!

¹⁴⁸ «В среднем на один двор в Заонежье приходилась 1 лошадь, 2 коровы, 3 овцы» (Логинов, С. 28).

себе только самые зажиточные семьи» (Логинов, С. 126). А кто бы мог себе позволить зарезать коня? Собираясь хорошенько угоститься на Ильин день, крестьяне сообща покупали одного быка на все село! Быка, который стоил вполтину дешевле лошади. И только сообща, одного на всех, ибо на большее банально не хватало денег. В качестве типовой параллели можно указать также на индийскую ашвамедху — магический обряд (естественно, трактуемый как жертвоприношение, хотя это и ошибка¹⁵⁰) укрепления царской власти, заключавшийся в умерщвлении коня. Ашвамедха являлась столь дорогостоящим обрядом, что была по средствам лишь радже. В Древней Греции в состязаниях колесниц участвовали только богатые граждане, так как конь стоил больших денег. В Западном Судане XVI века за одну покупаемую у европейских купцов лошадь отдавали 7–15 рабов, или от 1 до 2,5 кг золота.

Данные хоть и разнятся от века к веку, от страны к стране, но и так понятно, что цена лошади была очень высока, гораздо больше, чем любого другого домашнего животного.

¹⁵⁰ *«В течение следующей ночи, главная жена царя имитировала копуляцию с мёртвым жеребцом, в то время как другие царицы ритуально сквернословили»* (<http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%88%D0%B2%D0%B0%D0%BC%D0%B5%D0%B4%D1%85%D0%B0>). Разве может быть таким жертвоприношение? Нет. А вот магический ритуал вполне. Собственно, жертвоприношением в данном обряде является сожжение сальника коня, проводимое для Праджapati, и, вероятно, посвящение отдельных частей коня разным Богам. Но замечу: коня уже умерщвленного, минимум за день до жертвоприношения (см. предыдущее примечание). То есть само заклятие — это никак не жертва, и конь убивается не в дар Богам. Современные исследователи умудряются сделать непонятым и этот в целом несложный для осознания обряд: *«царь, устроитель церемонии. /.../ созерцает Праджapati, приносимого в жертву Праджapati; при этом себя он может рассматривать то как главное действующее лицо (поскольку именно он предпринимает жертвоприношение), то как жертву (по отношению к которой конь — субституция)»* (Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981). Он и жертвователь, он и жертва, осталось только добавить, что он еще и Праджapati.



Золотая монета, выпущенная Самдрагуптой I (ок. 330 — 380) после проведения ашвамедхи. Привязанный к столбу конь изображен слева: царица с ритуальными принадлежностями — справа.

Так что на Руси только очень состоятельный человек мог бы позволить себе праздничные пожертвования в размере лошади или денежного эквивалента ее стоимости, да что-то не слышно о таких случаях.

А здесь нас хотят убедить, будто подобное требование колядовщики предъявляли в каждом доме, и, следовательно, такое одаривание не только якобы имело место в прошлом, но и было нормой. Нет и еще раз нет.

Ладно, а теперь все же представим, что и впрямь приносили в жертву коней — с каждого двора отдавали колядующим жрецам по лошаденке. Допустим, в деревне сорок дворов. Считаем, что на руках у колядовщиков целый табун лошадей — голов 30. Сделаем скидку на обстоятельства: может, у кого-то коня не оказалось. Но вообще-то отдать коней должны все молодые, работающие семьи, ибо песня пелась в каждом доме, и к каждому лично была обращена магическая угроза:

*Ах ты, тетушка,
Разлебедушка,
Ты подай конька!
Если подашь конька —
Так родишь сынка.
Не подашь конька,
Родишь девицу,*

*Ни ткасть, ни прясть
Не будет знать,
Шемелой играть,
Кочергой подцеплять,
Тебе ведры разбивать.*

(ПКП, № 79)

А кому нужно подобное «счастье» в дом? Сыновей–помощников не будет, зато пророчат непутевую дуру–дочку. Нет желающих, правильно. Значит, отдариваются почти все опрошенные жители нашей гипотетической деревни. Коней на Руси не едят, так что принимаем за данность, что это не «жратва», а именно настоящая жертва, которую надо целиком отдать Богам. Наиболее обычным было сожжение даров. Для сравнения, 1–й Государственный крематорий, действовавший в Питере в 1920–е годы и работавший на древесном топливе, тратил на сожжение одного тела 200 кг дров. И это в герметичной камере при температуре 1000 градусов! При круглосуточной работе крематория потребность в топливе снижается, так как камера прогревалась — на 1 кг сжигаемого тела требовалось примерно 2 кг топлива. Что ж, сделаем скидку и примем эти данные за условия для нашей задачки, хотя, безусловно, сожжение мяса на открытом воздухе требовало дров больше, ибо температура куда ниже. Лошадь весит 400–600 кг, пусть будет посередине. Чтобы сжечь полтонны мертвого мяса, надо 1000 кг дров. Если сжигать все наколядованное стадо в 30 голов — нашим жрецам понадобилось бы 15 тонн дров. 1 кубометр сосны = 510 кг, 1 кубометр дуба = 710 кг. Пусть искомый вес опять же будет средний. Т.е. речь идет о 24 кубометрах. С одной рослой березы (возьмем уж самое распространенное у нас дерево) можно получить примерно 4 кубометра. Следовательно, для исполнения огненного ритуала необходимо свести под корень примерно шесть взрослых берез. Памятуя о большом допущении по температуре (сосновые дрова дают жару в 700 градусов, березовые — несколько меньше), можно эту цифру увеличить минимум вдвое, так как часть дров будет гореть впусую. Значит, 12 березовых стволов. Не просто березок, а настоящих лесных великанов, метров под 30, с диаметром у основания около полутора метров. Много это или мало? Как думаете? И кто был занят на этих работах по искоренению леса? И

на распиловке—поколке дров? И где на храмовом дворе хранилось пресловутые 24 кубометра древесины, занимающей, кстати, много больше места, чем компактные, но абстрактные кубометры на бумаге? Со стороны, наверное, и не признать было, храм это там виднеется или распилочный цех. Все в стружке, в щепе, везде ветки валяются, народ с пилами—топорами суетится, бригадир... э—э—э... в смысле главный жрец указания раздает... Да, забыл упомянуть, что для сожжения человека в том, допотопном еще, дровяном крематории требовалось два с половиной часа, при среднем весе человека в 80 кг. Пусть на лошадь времени надо в два раза больше, 5 часов (опять же, напоминаю, что мы сделали большое допущение по температуре, и времени надо еще больше). Чтобы сжечь 30 лошадиных трупов, понадобилось бы около шести дней непрерывной работы, в день по 5 штук. Как раз святая неделя Коляды. Вот интересно: лошадей резали скопом, и потом на храмовом дворе громоздилась гора из мерзлых туш, или по мере процесса? Но во втором случае животных надо было чем—то кормить, чтобы они не протянули ноги, испортив тем весь праздник. Следовательно, жрецам еще требовалась куча сена. Лошадь съедает за сутки 10 кг корма, но это если вволю. Предположим, что жрецы жадничали идти на такой бесполезный расход сена и кормили лошадей впроголодь, по 5 кг. Теперь считаем. В первый день лошадей не кормим вовсе и избавляемся по ходу обряда от 5 ртов. На второй день из оставшихся 25 лошадей пока сжигаем еще 5, 20 (будем рационально жестоки) точно придется накормить. На третий день кормим только 15 лошадей, на четвертый — 10, на пятый — 5. То есть потребуется 50 порций — полтонны сена. Где взять? Опять идти колядовать по селянам? Кстати, а не отсюда ли тогда проистекает просьба позднейших колядовщиков «дать сена клок»? И где его хранить, это сено? Видимо, опять же на храмовом дворе, но тогда уж подальше от жертвенника, чтобы ненароком не спалить. Тут нашим исследователям надо выбирать: или склад из тридцати лошадиных трупов, или еще место под стог сена. Не будем забывать также про загон для лошадей и дровяной склад. Не слишком ли муторный обряд у нас получается — растянувшийся на несколько дней, с кучей накладок, с дополнительными затратами в поисках сена и дров? Как—то не верится, что предки могли устроить что—то подобное. Малоэффективно, энергозатратно, совершенно не

празднично и, что всего важнее, экономически невыгодно. К тому же надо иметь ввиду, что все расчетные цифры были сознательно занижены... Безусловно, коней можно было бы сжечь и в один день, разложив сразу несколько костров. Тогда выкладки с сеном долой, остается решить вопрос с кубометрами древесины и всех-то дел. Сами они из ниоткуда не возникнут.

Впрочем, а ну как наши выкладки зиждились на неверных предпосылках, и сожжения конских туш не практиковались? По крайней мере, одна из исследовательниц пишет буквально следующее: *«здесь и определенная жертва печеными «конями», которые зарывались в снег»* (Тульцева, С. 33). Что ж, если это пережиток, давайте подкорректируем описание, внося в нее новые исходные данные. Итак, сожжение отменяется, поскольку, как выяснилось, предки практиковали зарывание жертвенных коней. Безусловно, это куда более просто и менее затратно, чем кремировать полтонны мяса. Зарыть 30 убитых коней в снег — это часа три работы для десятка мужчин с лопатами, надо ведь даже не зарыть, а закидать туши снегом, и всех дел. А теперь представьте, наступила весна... Зарытые кони показывается из-под тающего снега, мерзлое мясо начинает оттаивать, на падаль собираются птицы и звери, часть мяса гнивает на месте, часть там, куда звери растащили кости, и начинается моровое поветрие, уносящее жизни жителей близлежащих деревень, так неосмотрительно пожертвовавших храму лошадей... Не нравится такой расклад? Хорошо, тогда предположим, что лошадей сметливые крестьяне зарывали в землю, во избежание проблем по весне. Разгребали снег и долбили мерзлую землю ломами. Кто не знает, как это выглядит, пусть сходит на кладбище зимой и понаблюдает за работой могильщиков. Поверьте, кремировать много легче и даже, наверное, быстрее. Можем допустить, что смекалка и тут не подводила жертвоустроителей, и перед тем как долбить комья земли, поверхность предварительно нагревалась костром, разведенным на месте будущего лошадиного погребения. Что ж, дров понадобится примерно вполовину меньше, чем для кремации, но сюда все одно следует добавить работу по вырыванию 30 ям размером 1.2 м на 2.5 м, и 1 – 1.5 м в глубину. Зимой. А потом еще и закопать. И так каждый год. На огромном кладбище лошадей. Выбирайте, какой из вариантов вам больше по нраву.

Так что же тогда на самом деле описано в этих колядках? Исследователи совершенно бесхитростно игнорируют этнографические данные, хотя перед нами всего лишь требование наделить колядующих обрядовым **печеньем** соответствующей формы — «коньками», «коровками» (возможно, отсюда «коровай»), «барашками» (отсюда «баранки»), «козами» (отсюда «козули»). В рассматриваемом примере глухо упоминается про «каня–варанца», так что сразу и не поймешь, о чем речь, никак и впрямь о животном. Но достаточно обратиться к другим примерам на эту тему, и «хлебная» сущность просимого сразу выясняется. Вышеприведенная колядка с требованием дать конька приводит нас к сноске в конце издания: *«Конёк — здесь: обрядовое печенье в форме коня»* (ПКП, С. 611). В Синьковской волости Московской губ. выпекаемых в крещение «коньков» раздавали ребятишкам, которые бегали по избам и просили: *«Подайте конька, золотого гребенька»*, — но обязательно оставляли дома столько «коньков», сколько в хозяйстве было лошадей; после водосвятия печенье, смоченное «святой водой», также скармливали лошадям.¹⁵¹ Выпекаемые на Коляду *«Фигурки — олени, коньки, бычки, коровки, козлики, птички, тюлени — имеют общее название «козули»*¹⁵²; *«Поляки и лужичане на Новый год и на праздник трех королей пекли хлебцы в виде фигурок животных и птиц: коров, бычков, лошадей, овец, телят, ягнят, кур с цыплятами, гусей»* (КОО 1973, С. 221). Так что печенья просили колядовщики, еды и только. Никаких жертвенных коней. Увы, с печеньем тоже не все так просто. Неумная страсть нашей ученой братии истолковывать как кровавые жертвоприношения любые материальные зооморфные символы, фигурирующие в обрядах, и здесь дала о себе знать. Впрочем, о том подробнее в главе «Обрядовое печенье».

Вернемся к началу раздела. *«Колядники, волочебники, вьюнишники требовали в награду тех животных, которые по древней языческой традиции были жертвенными (имеется в виду хронологический «нижний» пласт обрядовых песен): /.../ «Либо курицу с хохлом, петушка с гребешком»* (Скоморохи, С. 26). Цитируемый текст найти удалось, и что же мы видим:

¹⁵¹ Козули (<http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2093/4335.htm>).

¹⁵² Евтюкова О., Костюкович Л. Поморские козули. — Мурманск, 1994.

*Коляда, коляда,
Ты подай пирога,
Или хлеба ломтину,
Или денег полтину,
Или курочку с хохлом,
Петушка с гребешком,
Или сена клок –
Или вилы в бок.*

(КОПС, № 65)

Если следовать логике наших горе–толкователей, то клок сена (я уж не напоминаю о дровах и керосине, также испрашиваемых колядовщиками) тоже должен относиться к разряду жертв. Хочется спросить: древние жрецы были попрошайками, нуждавшимися абсолютно во всем? Колядовщики, собираясь знатно посидеть на вечеринке, где будут великой компанией употреблять съестное и хмельное, которое удалось раздобыть, не забывали и о некотором комфорте. Потому–то в их просьбы включены пожелания керосина для света и сена для того, чтобы было где полежать с устатку. Это предметы бытового предназначения — и наколядованная еда, и сено–солома. К жертвам ничего из перечисленного отношения не имеет. Тоже и с курицей/петухом. Не живую птицу на убой кровожадному Божеству Коляде испрашивали колядующие подростки, а жареную птицу на пропитание. Да и ту им целиком не давали.

Возмутительнее же всего в открывающем раздел примере упоминание о песне «с мотивом детского жертвоприношения». К сожалению, ее текст не приводится, а то интересно было бы взглянуть — правда ли этот мотив там содержится или, как обычно, исследователи «слегка» преувеличили? Впрочем, даже если мы допустим на миг, что всё так и есть, что колядовщики и впрямь требуют отдать им в качестве жертвы настоящего коня или быка (их они, понятное дело, съедят, ведь «жертву» «жрут», как же...), то на кой ляд им сдалась в том же качестве дитя? Как и зачем они собираются его есть? А если древним жрецам выдавали еще и по 30 детишек??? Почему исследователи не думают о том, что говорят и пишут? Где логика, тщетно зываю я?! Сказав, что «жертвоприношение» — это поедание мяса зарезанного животного, тут же заикаются о человеческих жертвоприношениях, но теперь

уже речи о пожирании мяса речи нет. Почему же? Или так, и людей жрецы и общество съедало вплоть до недавнего времени, или все эти утверждения — не более чем необоснованные домыслы. Будьте же либо последовательны, либо честны. А так, пока видно одно лишь двурушничество. Всего же вероятнее, что в упомянутом тексте песни с «мотивом детского жертвоприношения» содержалась такая же шуточная угроза, как и в случае с обещанием утащить стариков, свести со двора молодежь, убить хозяина дома:

*Кто не даст хлеба –
Уведем деда.*

(КГ, С. 417)

*Кто не даст лапку –
Стащим с печки бобку¹⁵³!*

(Тульцева, С. 55)

*Хто ни дасть блины –
Мы последнева сына!*

*А ни дашь сена клок,
Мы хазяину вилы в бок!*

*Кто ни дасть блинка –
Мы свидём сынка;
Кто ни дасть почку –
Увидём дочку.¹⁵⁴*

(ШЭС, С. 73, 74, 75)

А что, вот вам еще вариант — теперь уже с «мотивом взрослого жертвоприношения». Опять же, дарю идею. Подобные тексты

¹⁵³ Судя по всему, речь идет о бабке.

¹⁵⁴ Ср.:

*Дайте нам коляду...
Малу перину,
И красну девчину...*

(Чубинский 3, С. 481)

обычно сдержат угрозу свести со двора домашнюю скотину, включая лошадь:

*Падавай кишок,
А то куру в мешок.*

(ШЭС, С. 76)

*Не дадите булку –
Уведу кавурку!*

*Кто не даст пирога,
То корову за рога,
Свинку за щетинку,
Лошадку за гривку.*

(КОПС, № 76, 78)

*А на двор мы взойдем,
Мы и лошадь уведем...*

(НП, № 62)

Напомню: нам говорят, что «*Колядники, волочebники, вьюнишники требовали в награду тех животных, которые по древней языческой традиции были жертвенными*» (Скоморохи, С. 25–26). Здесь этому утверждению можно было бы найти подтверждение. Ведь заметьте, колядовщики требуют животных в одних случаях (пусть настоящих животных, поверим), угрожают свести со двора тех же животных – в других случаях. Не сложно сопоставить одно с другим, и предположить, вполне в духе наших исследователей, что второй вариант – это пережиток первого. Но если это отсылка к древнему обычаю жертвовать жрецам-колядовщикам животных, впоследствии будто бы замененному на угощение выпечкой (печеными подобиями «жертвенных животных»), то угроза сама по себе звучит просто нелепо. Ведь, по сути, это тогда не ритуал благочестия, а элементарный шантаж и разбой. Жильцам дома угрожают грабежом, почти полным разорением имущества, похищением людей (в частности киднеппингом) и смертью («хозяину вилы в бок»). Так выглядели древние жрецы? Так они благословляли и напутствовали своих односельчан? Очень сомнительно. Поддержать точку зрения исследователей оказывается нечем. Кстати отмечу, что этот

мнимый увод животных со двора, если что, завершался отнюдь не убоим:

*Не дашь пят(а)ка, мы корову за рога,
А конину за чуприну
Поведем в кабак
Пропьем за пятак!*

*Ни дасы пятака,
Дак выведем быка,
И корову за рога,
Поведем ее в луга,
А з лугов на товчок,
Продамо за пятачок!*

(Скопинцева, С. 113, 114)

*Возьму корову за рога,
А кобылку за губрилу,
Поведу ее на могилу,
Пропью за пятак.¹⁵⁵*

Дело даже не в желании колядовщиков отметить свой «профессиональный праздник», сколько в желании «взять свое», полагающееся по «тарифу». Обратите внимание, что дорогая живность пропивается за те же копейки, которые пожадничали дать домохозяева. Эх, какие теории гибнут на корню...

Вариант подобной песни послужил источником кровавожертвенных выводов для украинских авторов, что обычно им не свойственно (ср. Кс. Сосенко). В щедривке поется следующее:

*Щедрый вечер, добрый вечер,
Христу, христу, Марию!
На престоле стояла,
Три крижки тримала:
«А вы, люде, знайте,*

¹⁵⁵ Ворошилин В.А. Песни новогодних и рождественских обходов в Воронежской области // Живая старина, № 4, 2009, С. 33.

*Наше право дайте,
Наше право – колача,
Выженеме рогача,
На старый перелог,
Зобьем му правый рог,
Правым рогом трубити,
Хвостом, хвостом, гонити.*

И тут же пояснение собирателя: *«Что касается содержания этой щедривки, то оно указывает на древнейшее ее происхождение. Она сохранила указание на обряд наших предков-язычников приносить в жертву волов»*¹⁵⁶. Ему слово в слово вторит его поздний коллега: *«Що ж до самої щедрівки, то вона цікава тим, що робить натяк на стародавній поганський звичай наших предків – приносити в жертву волів («виженемо рогача...»)»* (Воропай, С. 112). Глагол *виженити*, на котором делает акцент О. Воропай, переводится как «выгнать». Акцент сделан не случайно, ведь в самом тексте про убийство скота вообще ничего не сказано, и этот глагол единственная зацепка! Но и тут осечка, ибо это то же самое, что и в отечественных записях «выведем быка», «уведем корову», примеры чего приводились выше. Угроза забрать, и только. Нет ни малейшего сомнения, что перед нами лишь вариант угрозы колядовщиков, известный в сотне записей, и вариант не лучшей сохранности: сама угроза уже отсутствует, в связи с чем дальнейшее никак не мотивировано, прямая речь колядовщиков приписывается богородице, волю зачем-то отрубают один рог (в русских текстах за рог уводят), гонят вола его же отрубленным хвостом... Кровавое жертвоприношение здесь можно обнаружить только обладая изрядной фантазией, текст песни для этого не дает ни малейшего повода.

А вот еще пример попытки связать колядование с жертвоприношением: *«Обряд колядования /.../ напоминает языческую братчину /.../ в мешок собираются пожертвования* (выделено автором. — Б.М.)» (Старкова, С. 255). Кому напоминает, а кому и нет. Странно, а почему именно **языческую** братчину, а не братчину вообще? Судя по идеям автора статьи, поздняя братчина

¹⁵⁶ Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. Часть III, Отделение II. — М., 1878, С. 526.

(естественно — «пережиток кровавых жертвоприношений»), проводимая, к примеру, ремесленными цехами в городах, ничем от древней языческой братчины не отличается, и там и там пир—застолье. Так что о языческом сказано явно для красного словца. Колядовщики собирают гостинцы себе любимым, получая их в вознаграждение за пение песен у каждого дома. В ссыпчине—братчине каждый участвует добровольно, без всяких там песен и хождений по чужим домам. Колядовщики едят сами, не угощая тех, кто угостил их; участники братчины делят общий стол. Что общего в этих двух ситуациях, кроме фигурирующей в них еды? Ничего. И не пожертвования колядовщики получают, не нищие чай! А дары за свои труды. Разницу понимать надо. Колядовщики хотят гостинцев, и это в первую очередь ЕДА, желательно специальная праздничная — мясная. Украинские примеры:

*Дай, бабо, ковбасу —
Літом коней попасу.
Не даш ковбаси —
Хоть сама паси.*

*А ще дай ковбасу,
Бо я хату рознесу.
Колядую—дую,
Де ковбасу чую,
Там і заночую.*

*Дайте, дядько, ковбасу.
А ти, тітко, кишку,
Іззім у затишку!*

*Колядую—дую,
Ковбасу чую.
А ще мало —
Дайте сало.
Сало велике,
Тягну за лико.*

*Возмیت ножа гострого,
Вріжете сала товстого.
А не мало — щоб з торби стирчало!*

Мяса! Вот предел желаний голодной деревенской детворы. Они хотят вкусного жареного или вареного — неважно — мяса! Только о нем их песни. Мало? Вот примеры из белорусского фольклора:

*Дайце мне піражок,
А наверх каўбасу,
А то хату разнясу.*

*Шчадрую, шчадрую,
Каўбасу чую.
Дайце каўбасу,
Дамоў панясу.
Дайце другую —
Толькі даўгую.
Дайце трэцюю —
Хоць авеччую.*

(ПНС, С. 34, 35)

Мяса, мяса, как можно больше! Ибо «говядина, как и рыба, на столе у богатого крестьянина **бывает не каждый день**, у среднезажиточного чаще только в праздник, а за столом у бедного и совсем редкость, притом обыкновенно соленая и далеко не всегда доброкачественная» (Попов 1996, С. 286), «Мясо и рыба появляются за (крестьянским, — Б.М.) столом только несколько раз в год» (Тенишев 2/1, С. 379). Это — праздничная еда! «В зимнее время **непрерывное блюдо** на престольный праздник — **мясные пельмени** /.../: «Стряпаем, как не стряпать. **Пирог с рыбой, пельмени с мясом**» (Черных, С. 164). Еще примеры? Есть русские, польские, чешские. Примеры можно множить бесконечно. Думаю, и так понятно, что во всех них говорится одно и то же. Колядовщики вовсе не интересуются «животными, которые по древней языческой традиции были жертвенными», им и в голову не приходит требовать такую «награду». Пища и кое-что по мелочи для проведения хорошей вечеринки — вот и все, что ищут для себя «гости небывалые». Ни к чему приписывать им другие побуждения. Тексты колядок свидетельствуют, как мы только что

видели, именно об этом: просьба/требование о вознаграждении за магическую песнь говорит лишь о еде и последующем пире.

9. Помимо свиньи, в жертвенные колядные животные традиционно относят еще и козла, так же основываясь на материале колядок: «В другой песне — святочной, изображено **приготовление к жертвенному закланию козла на Коляду**» (Фаминцын, С. 62); «В то время совершались священные игры, как видно из зимних хороводов, и приносились жертвы. Так, в одной русской песне святочной изображается **явно языческое жертвоприношение**: в лесу горят огни, вокруг огней стоят скамьи, на скамьях сидят юноши и девицы»¹⁵⁷; «**О приношении в жертву козла** есть предание, сохранившееся в народной обрядной песне...» (Срезневский, С. 73). Н.Ф. Сумцов говорит следующее: «В следующих двух песнях заключается указание на **жертвоприношение козла и козы** и указание на самый порядок жертвоприношения и тех, кто его совершал:

*За рекою за быструю
Леса стоят дремучие,
Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие,
Вокруг огней скамьи стоят,
Скамьи стоят дубовые,
На тех скамьях добры молодцы,
Добры молодцы, красны девицы
Поют песни коледушки.
В середине их старик сидит,
**Он точит свой булатный нож.
Котел кипит горючий,
Возле котла козел стоит;
Хотят козла зарезати».***

(Сумцов, С. 92)

¹⁵⁷ Костомаров М.И. Слов'янська міфологія. — К., 1994, С. 249.

Взята эта песня из «Сказаний русского народа» И. Сахарова¹⁵⁸ и является не более чем одной из ряда подделок, сочиненных им в порыве радения за наибольшую древность славянской поэзии. Доказать это можно. Подозрения вызывает, в частности, близкое совпадение с другой, «тоже древней» песней из сборника И. Сахарова, изображающей «*умилостивительное жертвоприношение*» (Фаминцын, С. 62) в ходе изгнания Коровьей Смерти:

*От Океан–моря глубокого,
От лукоморья ли зеленого...
Ой вы, старцы старые!
Ставьте столы белодубовые...
Точите ножи булатные,
Зажигайте котлы кипучие,
Колите, рубите намертво...*

(Сахаров, С. 243).

«Скамьи дубовые» одной песни явно перекликаются со «столами белодубовыми» другой; старик — старцы; все точат ножи; котлы, разумеется, кипучие. Автор, создав некий красивый, с его точки зрения, образ, не погнушался использовать вариацию его еще раз, — вероятно, исходя из того, что тем самым он подтверждает древность текстов, раз в них повторяется сходная формулировка. Впрочем, тот же В.Я. Пропп считал песню про козла подлинной, хотя и стилизованной. Н. Сумцов, цитируя песню, сильно ее урезал, а ведь дальше было не менее занятное:

*«Ты, братец Иванушко,
Ты выйди, ты выпрыгни.
Я рад бы выпрыгнуть,
Горюч камень
Ко дну тянет»¹⁵⁹.*

¹⁵⁸ Именно эту песню приходится цитировать по двум разным источникам, потому как в современные переиздания «Сказаний» сильно урезаны.

¹⁵⁹ Исправлено из явной ошибки «к котлу». — Прим. В.П. Вот только ошибка ли это? С учетом того, что текст говорит как раз о варке в котле,

*Желтые пески
Сердце высосали»*

(Цит. по: Пропп, С. 56)

Узнали? «...все объясняется проще. Эта песня входит в сказку А.Н. Афанасьева «Сестрица Аленушка и братец Иванушка», в которой Иванушка превращен в козленка... Разница между текстами И.П. Сахарова и А.Н. Афанасьева состоит в том, что в сказке песня поется от имени брата, тогда как в тексте И.П. Сахарова роли спутаны: козла хотят зарезать, и он же (а не сестра) оказывается утопленным» (Пропп, С. 56–57). И Сахаров, издавший свои «Сказания» (1841 г.) на 14 лет раньше афанасьевских сказок (1855–63), позаимствовал для своих «древних песен» известное ему сказочное клише, повторявшееся из сказки в сказку. Сравните:

*Аленушка, сестрица моя!
Выплынь, выплынь на бережок.*

***Огни горят горячие,
Котлы кипят кипучие,
Ножи точат булатные,
Хотят меня зарезати!***

(Афанасьев НРС, № 260),

*Аленушка, сестрица моя!
Меня хотят зарезати;
Костры кладут высокие,
Котлы греют чугунные,
Ножи точат булатные!*

(Афанасьев НРС, № 261).

Одураченный ведьмой царь собирается зарезать Иванушку, превратившегося в козленка, а маститые ученые видят в этом «остатки языческого ритуала жертвоприношений» (Пропп, С. 56), «В русском фольклоре, как мы видим выше, сохранился мрачный образ обряда жертвоприношения козла» (ЯДР, С. 155). Не один и не два, а целых пять исследователей (наверняка больше, да точное количество их мне неизвестно) — даже осторожный В.Я.

уместнее предположить, что это неумелая подгонка оригинала под заданную идею – жертвоприношение животного.

Пропп! — повелись на обманку И.П. Сахарова¹⁶⁰. Срам, а не наука, честное слово. И неважно, что речь идет о середине XIX века — думать надо уметь в любом веке. Нет здесь никаких жрецов, никакого «указания на порядок жертвоприношения», нет того самого ритуала заклятия, который никак не удастся обнаружить. Зато есть жалоба козленка, нагнетающего страшные образы для описания ожидающей его судьбины. Клишированные причитания, не особо изменившиеся и в текстах, записанных уже в XX в.: «Аленушка, сестричушка! Выдь ко мне, промолвь со мной! **Ножи точат булатные, меня, козла, резать хотят!**» (Худяков, № 61), «Бя, сестрица! Бя, родима! **Ножики точат, меня резать хотят!** Мне ли не тошно, мне ли не горькё?» (Зеленин ВГ, № 11), «Ай же ты, Соломанида златоволосая. Есь ли тебе вольняя волюшка, выйди из синего морюшка, со мной распростишьця, **востры ножи наточены, зарезать хочут**» (Ончуков, № 128), «Сестрица моя, тебе тошна, а мне ташнее тваво. **Нажы тацят, и резать меня хатят**» (Смирнов А, № 235), «Бя, сестрица, **ножи точат, меня козла колоть хотят**» (Смирнов А, № 43), «Оленко-сестричко, рятуй мене. **Хочут мене зарізати — вжэ ножі точать**» (КП, С. 101),

*«Сестрица Ан-нушка-а!
А выдь а вы-гля-ни-и!
Меня, козла, колоть хотят,
Точат ножи булатныи.
Кипят котлы немецкие!»*

(Садовников Самара, № 65)

Тексты предельно схожие, вплоть до записей 80-х годов прошлого XX века: «Сестричка мо Аленушка, а выплыви, а выгляни — **котлы кипят горчие, ножи вострт могучие — меня хотят зарезати**» (Нижегородские, С. 46). Аленушка горюет о судьбе своей чудо-коровы:

*Буренушка, моя матушка,
Хотят тебя зарезать!*

¹⁶⁰ Которого за руку на подделках песен, сказок и заговоров ловили уже современники – П.И. Бессонов, А.А. Потебня и др. (Пыпин А.Н. Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898).

*Ножи вострят булатные,
Котлы кипят немецкие...*

(Арзамас 2, № 78)

Кстати, весьма любопытно, как бы сумели объяснить немецкое происхождение котлов сторонники кровавых жертвоприношений? Боюсь подумать — не всплыла ли бы вдруг на поверхность норманнская теория... А начальная часть сахаровской подделки взята им, как ни странно, из настоящей святочной песни. Мы не имеем оригинала, с которым работал И.П. Сахаров, но позднейшие записи сохранили близкий текст. Сравните. Колядка Сахарова:

*За рекою за быстрою
Леса стоят дремучие,
Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие,
Вокруг огней скамьи стоят,*

И колядка, записанная в Омской обл., в 1973 г.:

*За горою крутою, за рекою быстрою.
Стоят леса дремучие, огни горят горючие.
Вокруг огня люди стоят,
Люди стоят, колядуют.*

(КОПС, № 1)

Никаких ножей, котлов, жрецов–стариков. Что же имеем в результате? Обряда нет и в помине, в наличии лишь никогда не исполнявшаяся самостоятельно припевка из сказки типа АА 460, механически соединенная с реально бытующей колядкой. «Место соединения» хорошо заметно — «огни горючие», присутствующие в обеих песнях. Это совпадение ни о чем не говорит, так как подобный оборот является фольклорным клише, задействованным и в других жанрах¹⁶¹. Мистификатор хотел получить якобы

¹⁶¹ Заговор от «огня»: «*Огонь, огонь горючий. Возьми свой огонь летучий от раба Божьего(имя), а ему отдай чистоту, белоту и доброе здоровье*» (ФНОИС, С. 292).

древний текст с «жертвенным содержимым» и своего с успехом добился. Так вот и создается основа для мифа о кровавой жертве.

Я хотел было поиронизировать и предложить данную сказку в качестве очередной кандидатуры на «пережиток кровавых жертвоприношений», но, как выяснилось, безнадежно опоздал. За меня это уже сделали — в бульварной статейке под откровенно дешевым, будоражащем воображение названием *«Кошмар на Крестовой сопке. С «благословения» учителей школьников обратили в язычество...»* за авторством некой Лады Глыбиной. Используя описываемое в ней событие, журналистка обрушивает свой гнев на неязычество, стараясь опорочить и веру предков. Статья перевирает описываемое ей событие, что хотя и возмутительно, но не заслуживает обсуждения, ибо содержащаяся там ерунда к нашей теме отношения не имеет. Показательно другое: в качестве веского аргумента против осуждаемого ей язычества журналистка не привела авторитетов типа Б.А. Рыбакова или А.Н. Афанасьева, она их и знать не знает. Нет, гораздо больше доверия у журналистки вызвала «ученый–фольклорист Любовь Свиридова», прокомментировавшая ситуацию «строго с научной точки зрения». Послушайте, как звучит! *«В основе языческих ритуалов всегда лежали кровавые жертвоприношения, причем очень жестокие. Совершенно отчетливые представления об обрядах жертвоприношения дают календарные обряды и сказки. Вспомним всем известную сказку о сестрице Аленушке и братце Иванушке. Это не что иное, как сохранившееся в народной памяти воспоминание о празднике Ивана Купалы, когда приносились жертвы — жрец резал козленка, а непорочную девушку топили в водах реки. Позднее ритуал стал более гуманным — вместо девушки в воду бросали молодое ракитовое деревце»*¹⁶².

Упомянутая г–жа Свиридова, вероятно, какая–то местная дальневосточная исследовательница, никому не известная и не имеющая печатных работ по своей специальности. По крайней мере, мне ни они, ни имя исследовательницы Свиридовой как–то не попадались на протяжении последних 15 лет, посвященных изучению славянского фольклора¹⁶³. Так почему ее мнение должно

¹⁶² <http://www.ug.ru/00.21/t38.htm>

¹⁶³ Да и как–то не верится, что настоящий ученый, пусть даже и трижды заблуждающийся насчет кровавых жертвоприношений, способен сказать подобное: *«Неотъемлемой стороной языческих ритуалов всегда была и*

убеждать в чем-либо не виноватых перед журналисткой читателей? Никто из маститых ученых, увлеченно находивших следы и пережитки кровавых жертвоприношений везде, где только можно, не додумался до такого! Ни один не стал высказывать и освящать своим авторитетом подобную чушь, заведомо обреченную на забвение. Даже они понимали, насколько грубой и примитивной выглядит подобная натяжка. Но, как видим, это не помешало молодым да ранним исправить «ошибку» классиков, торжественно пометить собственным именем якобы незамеченное ими. А в воду бросали березку, а не «молодое ракивовое деревце». Эх, даже в этом наврали, даже в мелочи...

Ну а для тех, кто так любит выискивать пережитки кровавых жертвоприношений, свято верит в жертвенные убийства и данным разбором не убедился в тщетности своих потуг, приведу пример колядной песни с «расчлененкой»:

Мы зарежем воробья в четыре ножа.

Мы сварим воробья в пивном котле.

Мы разложим его на двенадцать блюд.

(ОП, № 39)

их эротическая направленность — от ритуального сквернословия и заголения интимных мест до настоящего свального греха, который сейчас называется групповым сексом. Что же касается тризны, то и этот обряд, если его проводить по всем правилам, просто безобразен. Наши предки не оплакивали усопшего. Вокруг погребального костра устраивались пир с обжорством и обильными возлияниями, конные ристалища, соревнования борцов». Это все из той же статьи, продолжение речи Л. Свиридовой.



Рисунок Л.С. Ленчевского и Т.Н. Сафоновского к этнографическому описанию обряда «Коза» 1926 г. (с. Кунча, окр. г. Шепетовка, Украина). В подписи под рисунком перечислены персонажи: 1) Соломенный дед, 2) Коза, 3) Судья, 4) Турок, 5) Казак, 6) Врач, 7) Цыган, 8) Баба с ребенком.

Отличный ведь пример! Разве не жертвенный обряд там описан? Как нет? Ведь и ножи фигурируют, и «указание на самый порядок жертвоприношения» имеется, и съедают птицу потом — явная связка «жертва»=«жратва», и число блюд сакрально, а значит — перед нами ритуал. Все сходится! Это такое же жертвоприношение, как и все прочие предлагаемые нам примеры про козу и свинью. Еще один мой подарок в копилку «знатоков». Берите, и повсеместно говорите: славяне приносили в жертву воробьев, это доказывается следующими словам обрядовой песни, исполняемой четырьмя жрецами (раз 4 ножа) в ходе кровавого ритуала.

10. Итак, одну из песен, предложенных Н. Сумцовым в качестве «жертвенных», мы разобрали. Вторая же такова:

*Не ходи, козо, у тее сельце,
А в тому сельци все люде стрильци;
Устрелять козу в правее ухо,
Скризь полотенце (?) в щирое сердце –
Ой я не боюсь тих людей стрильцив,
А тильки боюсь старого диди:
Устрелит козу в правее ребро.*

(Сумцов, С. 92)

Подобных колядных песен немало записано на всей территории расселения восточных славян, начиная с XVIII века и по наши дни включительно.

*Го, го, го, коза, го, го, го, серая.
Не ходи, коза, под твое сельцо:
А под тым сельцом четыре стрельца,
Собираются, наряжаются
Козухну убить, матухну убить.
Встренули козе в правое ушко,
А левого ушка потекла юшка.
Тут коза упала, тут коза пропала.
Встань, козухна, встань, матухна,
Расходися, развеселися,
Старшему пану в ноги поклонися.
Даст тебе пан мерочку овса.*

(КОПС, № 3)

*А там жа стральцы
Білі, стралялі.
Ударылі козаньцы
У левае вуха,
А з правага вуха
Пацякла юха.
«Устань, козанька,
Ды расхадзіся»...*

(ПНС, С. 18)

*Там стрельцы–бойцы
Козочку сколют,
Ножичком спорют,
Да сквозь полотенце
Да й в сырое сердце.
Ох, наша коза упала,
Дайте ж кусок сала...*

(ПКП, № 95)

Под эту песню во время святок водили ряженого «козой»: парень надевал шубу, вывороченную мехом наружу, лицо ему мазали сажей или прикрывали маской, на голову надевали шапку с рогами из соломы. «Козу» водит «дед», который развлекает народ всякими шутками. *«Под слова песни «ой ударил козыньку» один из толпы «ударяет по рогам козу, которая падает и лежит до тех пор, пока поющие не дойдут до слов «здорова устала». Тут она вдруг встанет, кланяется хозяину в ноги и начинает плясать»* (Пропп, С. 132). В белорусской песне этот самый дед упоминается: *«Вже бяре ён меч, // Каб козыньку сечь»* (Богданович, С. 82). Приведший ее А.Е. Богданович, хотя и рассуждает о жертвоприношении, но высказывает и здравое сомнение в такой трактовке: *«Этот дед несколько намекает на языческого жреца; в таком случае в козе можно бы видеть жертвенное животное, и тогда весь обряд получил бы смысл. Но, в виду бедности содержания этого рода песен, трудно сделать какой-либо определенный вывод, тем более, что есть варианты, указывающие на то, что дед хочет содрать кожу с козы затем, чтобы сделать дуду»* (Богданович, С. 83).

Заметим также, что в колядках поется о стрельцах, которые хотят козу застрелить. Могли ли стрельцы войска Ивана Грозного, впервые упоминающиеся в 1546 г., участвовать в жертвоприношении, и возможно ли древнее жертвоприношение путем расстрела животного из ружей? Наивные вопросы, но они вызваны не менее наивными умозаключениями отечественных этнографов и историков культуры. Перед нами форма народной обрядовой игры, своеобразный «пратеатр», основа которого лежит в идее умирающего и воскресающего Божества-тотема, уходящего и возвращающегося периода. С чего так сразу записывать игру в пережитки кровавых жертвоприношений? Но ведь записывают,

причем маститые ученые, причем в наше время! «В южной России, да и у восточных славян в целом, наиболее распространенной святочной маской была коза, которую «убивал» (**приносил в жертву**) ее хозяин («стрелок»)» (Морозов 1993, С. 175). Ни тени сомнения! Приносил в жертву и всё тут! Если всё на свете свести к этим пережиткам, получится, что у наших предков никакой духовной культуры и не было вовсе, а все происходило из модификаций кровавого жертвенного ритуала. Эта забава на разных этапах своего развития включала в свой репертуар всё новое, интересное, разнообразящее древнее действо — в том числе и стрельцов с их ружьями. Что же до скоморохов, эту игру творящих, то сам момент умирания «козы» они используют для требования со зрителей гостинцев:

*Дарите кусочек сала,
Чтоб наша коза
Весела стала
Ищѣ и поплясала.*

(КОПС № 5),

*Нашаму казлу
Многа не трѣба:
Сем печ–перанеч,
Рѣшата аўса.*

(Раговіч 1, № 262)

Тема умирания–воскрешения в святочных играх представлена весьма широко. Ряженая «лошадь» подышает (вар. «ломается»), но после произнесения «молитв» оживает (РЭФ, С. 200, 209); отпеваемый «покойник» в конце концов начинает «дышать» (РЭФ, С. 213): «Тут он встает и девок ловит» (Ивлева 2004, С. 30). «Лошадь», «коза», «покойник», «бык», «медведь» — все это одна и та же маска древней славянской комедии, а вовсе не объект кровавого обряда. Песня иллюстрирует забаву, забава восходит к мифу об уходящем и возвращающемся (возрождающемся) Божестве, вот и всё. Что же тогда остается от «кровавого жертвоприношения»?

11. На том, однако, г–н Сумцов не успокаивается: «*Есть довольно веские свидетельства, что козла приносили в жертву*

Дажьбогу и в особенности его близкому мифическому родственнику Яриле» (Сумцов, С. 91). Выдав такое смелое заявление, он приводит свои «веские свидетельства»: песню про Ярилу, опубликованную П. Древлянским:

*А гдзе ж јон нагою
Там жыто капою,
А гдзе ж јон ни зырне,
Там колас зацьвице.*

Которую он сравнивает с украинской колядкой («Де коза ходить, там жито родить»). Вот ее более пространный вариант, записанный в Сибири:

*Де коза ходя,
Там жита родя,
Де коза хвостом,
Там жита кустом,
Де коза ножкаю –
И жита копёшкаю,
Де коза рогом,
Там жита стогом.*

(КОПС, № 7)

В лучшем случае можно было бы предположить, что козел является символом Ярилы (что косвенным образом подтверждается отдельными примерами). Но и этого здесь нет, ибо, во-первых, во всех известных песнях речь идет о козе, а не о козле, а Ярило – то полу мужского будет. А во-вторых, песня про Ярилу... подделка: «Древлянский не стеснялся... «внедрять» свои персонажи в контексты народных обрядовых песен» (Левкиевская Подделки, С. 348). Это сказано как раз о нашем тексте. Кстати, а где в сумцовском «веском доказательстве» речь о жертвоприношении козла Дажьбогу или Яриле? Кто-нибудь заметил? Лично я нет. О Богах ни полслова — ни о Яриле, ни тем паче о Дажьбоге. Козел тоже не фигурирует. Даже про убийство козы речи не идет. Как из процитированных текстов про козу, весело скачущую по полям и несущую плодородие селянам, можно сделать вывод, что здесь идет речь о жертвоприношении Дажьбогу козла?!

Это просто голословное заявление, которое автор вовсе не собирался подтверждать. А зачем? Главное ведь — авторитетно заявить... К слову сказать, Н. Сумцов вообще печально известен тем, что любую мясную пищу на праздничном столе полагал свидетельством кровавых жертвоприношений¹⁶⁴. Надо думать, вся остальная еда на этом же столе была пережитком бескровных жертвоприношений (ну, или как там по Б. Успенскому — «восходит к жертвоприношению Волосу»), а наши далекие пращурь, немного постояв подле этого стола-жертвенника, голодными отправлялись на боковую.

12. Смелые размышления на заданную тему приводят исследователей порой к вот таким удивительным умозаключениям: *«Добавим, что не столько козе, сколько козлу придавалось особое ритуальное значение как жертвенному, обрядовому животному, что обусловлено его похотливостью»* (СБФ 89, С. 212). Это как следует понимать? Жертвенный, ибо похотливый? В народной традиции можно сыскать примеры благозвучнее, безо всякой похоти — и так же на них сослаться. Козел и коза воспринимались, например, как символы плодородия — в Белоруссии их по весне пускали на поле, чтобы урожай был хороший¹⁶⁵ (БЭФ, С. 26). А теперь вчитайтесь в цитату по-новой. Козлу придавалось особое ритуальное значение. Чем же оно такое особое? Если и резали в пищу (ну, пусть в жертву), то как и всех других съедобных животных. Чем же это значение такое ритуальное? Резали и ели, не более того. *«Как жертвенному, обрядовому животному»?* Жертвенному или обрядовому? Это разные вещи. Об использовании козла и козы в весеннем обряде мы упоминали выше. Мне понятно, что исследователи, не имея надежных доказательств, но находясь в состоянии некоего наития, какого-то ничем не подтверждаемого понимания того, что козел был символом безудержной мужской силы, яри (они пишут проще — «похоти»), которую через его закляние можно было выпустить вовне, вернуть, так сказать, в природу, дабы мир ею наполнился, желают о том высказаться и высказываются примерно в том же духе, что и я сам только что. Однако это так и остается красивыми

¹⁶⁴ Достаточно взглянуть на главу «О свадебных жертвоприношениях» в его монографии «О свадебных обрядах, преимущественно русских» (Сумцов, С. 86–100).

¹⁶⁵ Ну прямо по словам песни: *«Де коза ходя, // Там жито родя...»*.

словами, частным и никак не подтверждаемым мнением. Умствования, сколь бы они уместными и разумными ни казались, доказательствами чего бы то ни было не являются. Давайте факты, а не вашу вольную их интерпретацию. Похоть животного как причина принесения его в жертву? До чего же нелепо... И ведь ни малейшего доказательства своих наветов — ни примера, ни намека. А пипл хавает, куда ж ему деваться...

III

Помимо своих собственных соображений на данную тему, стоит привести также и возражения по ней, исходящие из научных кругов. Да, такие тоже встречаются, но до чего же редко...

По поводу неправомерности возведения мясной праздничной трапезы к кровавым жертвоприношениям (хотя и не против существования кровавых жертвоприношений вообще) возражал такой маститый ученый, как В.Я. Пропп, имея на то свои собственные, отличные от наших аргументы. Суть его идеи такова: нечего заниматься бесполезным сочинительством древних обрядов без достаточных для того оснований. Прочитируем Проппа: *«Свиное мясо, свиная голова, колбасы или какое-либо печенье в образе свиньи составляют необходимую принадлежность Васильева вечера и рождественских святок не только у русских, но и у болгар, сербов, румын...»*... А.Н. Веселовский подробно описывает русскую форму обряда: поросенка либо жарили, либо делали *«печенье в образе свиньи»*. Сопоставление этого обычая с римским приводит его к заключению: *«Все эти (русские — В.П.) обряды отвечают жертвоприношению свиньи в римском обиходе Сатурналий»*. Русский обряд считается прямым отголоском обряда античного. ***Эта теория для нас не убедительна*** (выделено мной, — Б.М.). *Ни русские, ни другие европейские народы, у которых имелся этот обычай, никаких богов в новый год не чествовали, и никаких следов жертвоприношений нет* (выделено мной, — Б.М.). *Поросенка или свинью, или свиную голову, или изделие из свинины целиком съедали сами...*» (Пропп, С. 32). Замечание мэтра о том, что никаких Богов на Новый год не чествовали, опустим, ибо это не совсем так, но в остальном — то он прав. Судя по высказыванию Д.К. Зеленина, которое хотя и посвящено теме обрядового печенья, он также не был склонен к теории колядных кровавых жертв. По крайней мере, не видел

повсюду их следы: *«Севернорусские на рождество пекут из теста так называемые «козульки», т.е. фигурки птиц и животных. Это вовсе не замена жертвенного животного его изображением, а магическое изображение будущего приплода»* (Зеленин ВЭ, С. 401).

Другой наш известный исследователь, В.И. Чичеров, приблизился к пониманию сущности обрядовой трапезы, но так и не смог преодолеть жертвенный стереотип: *«Кесарецкий поросенок входит в... круг жертвенных животных и символически означал плодородие, богатство, благополучие в жизни человека»* (Пропп, С. 33, цит. Чичерова). В. Пропп подытожил следом за ним: *«...ритуальная еда представляла собой акт приобщения себя, и не только себя, но и всей своей семьи и всех объектов своего хозяйства, к тем силам и тем способностям, которые приписывались съедаемым животным»* (Пропп, С. 33). Вот это вполне обоснованно, ибо соответствует магическим действиям, присущим традиционной культуре. Если свинья и впрямь символизирует «благополучие в жизни человека», то разве может это быть причиной ее принесения в жертву Богам? Абсурд. От наших пращуров требуют знания символики, на уровне геральдических тонкостей, но навряд ли это знание было всеобщим, универсальным, детально проработанным и чуть ли не обязательным. Если для предков свинья «символически означала плодородие», то зачем этот символ резать в жертву Богам? Зачем лишать себя плодородия? Другое дело, если кормить Богов жареной свиной, ожидая от них благодарности в виде повышения этого самого плодородия, прибывтка богатства и увеличения благополучия. Но тогда не надо ставить телегу впереди лошади. Кормят/жертвуют **мясом** — дабы получить ответные дары, но не убивают в жертву животное, потому что оно — символ чего бы то ни было.

Кроме логично аргументированных отрицаний кровавых жертвоприношений, известны и довольно неуклюжие попытки такого рода. Довольно примечательный, но, к сожалению, малоизвестный у нас украинский ученый К. Сосенко отрицал отношение мясных рождественских блюд к пережиткам кровавых жертвоприношений, при этом оригинально отмежевывая от этой «нехорошей» практики исключительно украинский народ (нами выделены наиболее примечательные моменты): *«Все те ледве чи має характер жертв, а тим більше — приміціяльних, бо сполучене*

з масним багатим пируванням та екстраваганціями, властивими солярному культіві, які так само, як жертви кроваві, належать до пізнішого культурно-історичного округа. Українські святвечірні пісні страви, жертви земноплідів і цілий стиль святкування рїжняться основно від згаданих рїздвяних практик інших народів. Нічого з живої звірини не творить страви святої вечері /.../ Худобу приводиться у хату над ранком Рїзда — і то щось з молодника (бичка, лошака, ягнятк з матїркою), **і це має /.../ знамена посвячення живої худоби Богові, або безкровної приміціальної жертви з худоби**¹⁶⁶ (Сосенко, С. 116); «З домашньої худоби і дичини не приладжується нічого на св. вечерю, шануючи, мабуть, день їх сотворення (пізніший святчний календарний мотив); може, також тому, **щоб не обтяжувати серця їх убиванням**. В кожнім разі, з тої причини, що серед пракультурних традицій нема місця на жертви криваві, а свято Рїзда й святого Вечора, основане на пракультурних принципах — і традиції пракультурні зберігає український нарід дуже пильно. Зате вводять у хату як жертву символічну живі сотворіння: молодого бичка, телятко, яке щойно народилося — з коровою-маткою, або й саме, новороджені ягнятка з їх матиркою. Всі вище згадані жертви — це характерні величальні й подячні та благодальні жертви, з виразними ознаками жертв первинців»¹⁶⁷,

¹⁶⁶ Все это едва ли имеет характер жертв, а тем более — примичиальных (от лат. *primitiae* «первые плоды, первинки», — Б.М), потому что связано с мясным богатым пиршеством и особенностями, присущими солярным культам, которые так же, как и кровавые жертвы, относятся к позднеjšему культурно-історическому периоду. Украинские святвечерние постные блюда, жертвоприношения плодов и сам стиль празднования весьма отличаются от упомянутых рождественских практик других народов. Ничего из живой живности не составляет пищи святого вечера /.../ Скотину приводят в хату утром перед Рождеством — и то из молодняка (бычка, жеребца, ягнят с матерью), и это имеет /.../ значение посвящения живой скотины Богам, или бескровную примичиальную жертву из скота.

¹⁶⁷ На святой ужин ничего не готовят из домашней скотины и птицы, уважая, вероятно, день их сотворения (позднейший праздничный календарный мотив); возможно, также потому, чтобы не отягощать сердца их убиением. В любом случае — по той причине, что среди пракультурных традиций нет места кровавой жертве, а праздник Рождества и святого Вечера основаны на пракультурных принципах, — и

«Відсутність яких-небудь м'ясних страв, а тим самим і жертв, на святій вечері свідчить про відсутність кривавих жертв у стариннім, правдиво українським культі. А це є найкращим доказом, що містерія українського св. Вечора є вповні пракультурною. Замість жертв кривавих подає нарід Найвищому еству на св. Вечір дрібні жертви земноплідів, а вони... суть якраз характеристикою пракультурного округу»¹⁶⁸ (Сосенко, С. 159).

Несколько замечаний: зачем придумывать какую-то непонятную символическую жертву в виде привода животины в избу, когда можно было вообще не рассматривать этот момент как какое бы то ни было жертвоприношение? Ввод скота в жилое помещение на Коляду-Рождество можно истолковать по-разному: и как магическое действо, направленное на увеличение поголовья скота в хозяйстве, и как своеобразную замену «первого гостя» (полазник, долазник), приносящего в дом удачу. Но, скорее всего, это реминисценции мифологических обстоятельств рождения исуса в хлеве, в окружении крупного и мелкого рогатого скота. Отсутствие на пиру мясных блюд (и жертв, естественно) слишком уж хитроумно объясняется нежеланием украинцев отягощать свои сердца убийством живых существ. Откуда такая поголовная щепетильность и милосердие? Украинцы прошлого века не были убежденными вегетарианцами и не состояли в «Обществе защиты прав животных». Как и везде, здесь резали скот и птицу на мясо (про сало уж и молчу). И если все индоарии резали скот к праздникам, а украинцы описываемого периода — нет, то причина

пракультурные традиции украинский народ сохраняет очень тщательно. Затем вводят в хату как жертву символическую живые создания: молодого бычка, теленка, который только что родился — с коровою-матерью, или же новорожденных ягнят с их матерью. Все вышеупомянутые жертвы — это характерные величальные и благодарственные да умиловительные, с явными признаками жертв первенцев.

¹⁶⁸ Отсутствие каких-нибудь мясных блюд, а тем самым и жертв, на святой вечере свидетельствует про отсутствие кровавых жертв в старинном, подлинно украинском культе. А это является наилучшим доказательством, что мистерия украинского св. Вечера является вполне пракультурною. Вместо кровавых жертв народ подает Всевышнему на св. Вечер малые жертвы земных плодов, а они /.../ являются как раз характеристикой пракультурного периода.

должна быть иная, нежели отвращение к убийству в «святой день». К. Сосенко, отстаивая исконность украинской культуры, несколько заплутал в фактах, им самим приводимых: все народы приносили кровавые жертвы, а украинцы — никак нет, что почему—то свидетельствует об исключительной древности украинского народа. И ведь автор лукавит. Украинцы резали птицу и скотину к праздникам точно так же, как и «клятые москали»: *«Помимо домашней птицы в канун Великого поста закалывали поросят и свиной... о чем, в частности, свидетельствует украинский обычай варить холодец из свиных ножек в Мясное заговенье...»* (Агапкина, С. 147), *«На перший день Масляной... готувалась холодец з свинячих ніжок; тому цей день ще називався «нижкови заговини»* (Воропай, С. 141), *«Обрядовое зарезывание петуха соблюдается... в степных местах Украины — в поминальные субботы и во время повальных болезней»* (Сумцов, С. 95–6).

Украинские писатели и ученые вообще плохо воспринимают любые факты, рисуящие прошлое украинцев не в лучшем свете. Публикация украинских преданий о традиции убийства стариков, будто бы бытовавшей в давние времена (мифический мотив, известный всем индоевропейцам¹⁶⁹), вызвала целый поток негодующих откликов со стороны будущей Незалежной с целью опровергнуть *«оскорбительную клевету на украинский народ»* (Велецкая, С. 49).

Против того, что заклание свиней было жертвенным актом, говорит еще и тот факт, что убой нередко происходил ранее, чем начинался сам праздник, а свинина подавалась на празднике уже в качестве готового блюда: *«К празднику начинают готовиться за два дня вперед, колят свиней, чинят колбасы»* (Земляробчы, С. 381)¹⁷⁰. В Драгачевском крае Сербии на *Бядњи дән* «режут

¹⁶⁹ На всякий случай, зная о наличии множества горячих голов, огульно поверивших Н. Велецкой, утверждающей, что это предание истинно, стоит привести слова Л. Раденковича: *«Нет убедительных доказательств, что некоторые народы, в том числе и находящиеся на самой низкой ступени культурного развития, исполняли обряд убийства стариков»* (Раденкович Л. С. 108).

¹⁷⁰ Сравним с этим и следующий пример: к Благовещенью *«падрыхтоўваюць усё ранней»* (подготавливают все раньше), так как в сам праздник можно было только варить, печь и жарить запрещалось (Земляробчы, С. 306).

животное, предназначенное для жаркого на Рождество. Иногда его начинают выпекать после полуночи» (Плотникова, С. 354). Впрочем, вот небольшое дополнение. В той же Сербии к рождеству откармливали домашнюю живность для приготовления праздничного стола, причем *«Обычно скот и птицу резали в Туцин день — 5.1, а теперь все чаще это делают почти сразу же после полуночи накануне рождества»* (КОО 1973, С. 245). Бадњи дан — то же самое, что и Сочельник, **канун** рождества. На Богатую кутью (канун Нового года) в Полесье *«вараць м'яса, жараць каўбасу»; «на Шчодрец, из мяса [блюдо]»* (Толстая 2005, С. 39, 133). Не может жертвенный акт — кульминация любого древнего праздника — устраиваться вне ритуала, порой за несколько дней, а то и недель до самого праздника. Все это — приготовления к празднику, обыденные моменты вроде стирки праздничной одежды или предпраздничного мытья избы (перед пасхой). Готовя братчинный пир, который наши ученые мужи пытаются выдать за пережитки кровавых жертвоприношений, городские цеха Белоруссии, само собой, приступали к делу загодя, а не в самый день праздника: *«накануне проходила подготовка («сыченне») меда, сбор средств на закупку продовольствия, найм поваров, слуг, музыкантов»* (Котлярчук, С. 81). Ни о какой кровавой жертве не может идти и речи, поскольку свинью режут **до** начала мероприятия, за день как минимум. Это заготовка продуктов и только, как можно не понимать сей простой факт? Как можно спутать подготовку к празднику с тем, что сами же называют центральным действием праздника, его сокровенным смыслом: *«Жертва, жертвоприношение — в языческой традиции главный религиозный обряд, осуществляемый жрецами»* (Старкова, С. 253)?

Теперь, более-менее разобравшись со свиной (а заодно и козлятиной), можно описать и остальные примеры мясных блюд, приготавливаемых на Коляду. В частности, использовалось мясо петуха и зайчатина. На святках болгары резали черного петуха на пороге дома и смотрели, куда он сделает последний прыжок: если в дом — к добру, во двор — к беде. *«Петуха потом съедали, а голову берегли как лекарство от насморка»* (СД 1, С. 385). В этих примерах куда больше магии и кухни, нежели богослужения, каковым является принесение жертвенных даров высшим силам. У южных славян на Рождество выпекали зайца (СД 2, С. 278). Про

«не туда прыгнувшего» петуха сейчас разбирать не будем, так как подробный анализ такого заклятия птицы приведен в главе «Строительная жертва». Относительно зайца думается, что на появление его в качестве обрядового кушанья могла каким-то образом могла повлиять пасхальная традиция (так называемый «пасхальный заяц»). Упомянем также еще один пример, явно, судя по названию «солнцеворот», некогда относившийся к празднованию Коляды. В Болгарии на день Спиридона–солнцеворота (12.XII.), патрона ремесленников, *«портные, сапожники, плотники, суконщики колют в его честь курбан»* (СД 2, С. 49). Курбан, по мнению всех без исключения исследователей, есть не что иное, как кровавая жертва. Пир, пусть и с мясными блюдами на нем, с нашей точки зрения, так и остается лишь пиром, но никак не кровавым жертвоприношением. Курбан упомянутых ремесленников — обычная «корпоративная вечеринка», совместный пир работников одного цеха в день, посвященный их профессии, — точнее, покровителю–основателю их ремесла.

Итак, всего более данные примеры похожи на описание готовки к пиру и самого пира. Следов жертвоприношения не найдено. Уделив столько времени Коляде, на прочих зимних праздниках мы зато сэкономим, ибо в основном о них расписано много меньше.



*Жертвоприношение жрицы у статуэтки Аполлона.
Италия, Рим, Капитолийские музеи.*

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ:

ЗИМА

(2)

Марин (Чумин) день:

Согласно нашей реконструкции древнеславянского календаря, ближе к концу января-месяца, в дни свирепых морозов, славяне отмечали день Богини Мары — Владычицы смерти и Хозяйки хворей (лихорадок–кумох). Приносимыми жертвами следовало утишить ее лютый гнев и упросить обойти родное село стороной, или, по крайней мере, не брать дани больше отмеренного Богами.

Реконструкция даты и сути творимых в сей праздник действий основывается, в частности, на следующих примерах. У южных славян день Афанасия зимнего (18.І.) отмечается и как «праздник чумы» (болг. Чуминден, серб. Чуминдан): *«В Северной Болгарии в этот день профилактически лечили баранов от чумы и после этого приносили святому в жертву (закалывали) барана. Было поверье, что в этот день рождается чума. В некоторых местах в связи с этим месили обрядовые хлебы и резали черную курицу в жертву чуме»* (КОО 1973, 280). Как обычно, ничего не ясно, кроме того, что чуме и Афанасию жертвуют живность. Что под этим подразумевается? Да как обычно, трапеза: *«Для умилостивления Чумы режут курбан, в каждом доме обязательно режут курицу. /.../ В Болгарии режут в жертву чуме черную курицу /.../. Во Фракии готовят обрядовое блюдо из черного цыпленка, т.к. считают, что от него «бегут болезни». В р–не Бургаса совершали ритуал «лечения баранов» от чумы /.../, затем отбирали самых лучших и резали их в центре села и готовили общее угощение»* (СД 1, С. 120). В те же дни во многих македонских селах отмечался день сельской «славы» (что–то вроде наших престольных сельских праздников): *«У церкви режут баранов, совершают общую трапезу...»* (СД 1, С. 120). Написано жертва, читать следует — общая трапеза.

Этот же обряд известен и соседям южных славян, румынам: *«В редких случаях (отсылающих к древним кровавым жертвоприношениям) резали курицу, которую потом готовили и раздавали в виде поманы в честь святого (Афанасия, — Б.М.)»*

(Олтяну, С. 124). Опять перед нами заявка на кровавую жертву, в реальности оказывающуюся всего лишь обрядовым блюдом, в данном случае раздаваемым людям на улице.

Курбан, несмотря на зловещее название, как мы уже говорили, обозначает всего лишь общественный пир и мясное праздничное блюдо на нем. Здесь вроде и отвечать не на что — пир есть пир. Впрочем... Курбан, как написано в приведенной цитате, режут «для умилоствления Чумы». Это ясное указание на то, что исследователям и здесь мерещится кровавая жертва. Далее сказано еще конкретнее — «режут в жертву чуме черную курицу». Ничего более не уточнено, но и так понятно, что зарезанную курицу (курбан, одним словом) съедают на пиру, ни о каком реальном жертвоприношении речи нет. Как можно умилоствить кого бы то ни было, ничего ему не дав и даже не обещав, а нагло употребив это для себя любимого? Как можно убедить Чуму–Мару смилостивиться, не отдав ей взамен вообще ничегошеньки, даже потрохов? Зачем исследователи при помощи таких «авторитетных мнений» стараются убедить читателя, что наши предки были совершенно глупыми, начисто лишенными логического¹⁷¹ мышления людьми?

У южных же славян примерно в ту же пору проводился еще один примечательный обряд — Петловден. В статье В. Васевой о нем сообщается следующее: *«К половому созреванию мальчиков имеет отношение болгарский обычай Петловден (букв. 'день петуха'), который празднуется в день св. Евтимия (20. I). В семьях, где есть маленькие мальчики, в этот день на месте кладки дров закалывают петуха, а кровью птицы мать рисует на дверях крест. Петуха готовят с рисом, несут в церковь и затем раздают соседям. Кости птицы бросают в реку, «чтобы их не ели собаки». Петловден — это обряд, совершаемый в честь мальчиков, находящихся в начале своего полового созревания. Ритуал отмечает тот отрезок раннего возраста, когда начинаются физические и психические изменения, в настоящее время объединяемые под термином «пубертатный возраст». Этот период трансформации маленького мальчика в мужчину, способного создавать потомство, социально обозначен как*

¹⁷¹ Напомню, что мифологическое мышление вполне даже логично. Просто у него своя логика.

процесс отделения от матери, которая все еще остается женщиной в фертильном возрасте, и переход в группу зрелых в половом отношении мужчин, к которым принадлежит его отец».

Вроде все понятно. Правда, трактовка обычая несколько неожиданна, но не невозможна: *«Проливание крови убитого петуха в обряде Петловден можно толковать как обрядовый аналог пролитой крови мальчика во время инициации, известной первобытным народам».* Теоретически такую мысль вполне можно принять — инициационные мучения с мальчика символически переносятся на заменившего его петуха (если и далее рассуждать в столь любимом учеными ключе, то следует предполагать, что умерщвление петуха символизирует смерть «неофита» и его возрождение в новом качестве). Как уже приходилось говорить ранее (глава 5, раздел IV), причины именно такой замены, как представляется, достаточно прозрачны. *«Наиболее часто употребляемое название полового органа зрелого мужчины в (болгарских, — Б.М.) народных говорах — кур, курец. Лексема имеет то же значение и в других славянских языках и ведет свое происхождение от праслав. *kigrъ 'петух'»* (Васева, С. 11). А речь, как мы помним, идет про обряд, отмечающий половое созревание, где тема кура актуальна, да еще и выражена живым символом. Так что в целом данное истолкование принимается. Но вот дальше, как всегда, случается какой-нибудь ляп, который портит все впечатление: *«Жертвоприношение (петуха) осуществляет петелар — мальчик 12–13 лет, хотя обряд совершается для всех маленьких мальчиков в доме»* (Васева, С. 12).

Позвольте, какое еще жертвоприношение? Заклание — да. Забой птицы — да! Но причем тут жертвоприношение, когда речь только что шла об аналоге инициации с пролитием неофитом крови?! Если петух=кур есть символическое отображение фаллоса=кура посвящаемого во взрослые мужчины неофита-подростка и вместо него истекает кровью — это понятно и в чем-то логично. Но если нас принуждают и в этом видеть жертвоприношение, то мы имеем право спросить: а за каким бесом подростку приносить в жертву собственный кхм... как бы это помягче сказать... собственное мужское достоинство — при том, что он только-только собрался стать мужчиной, и это достоинство ему пригодится?..

Ну и напоследок все же выскажу сомнение в правильности толкования обряда как инициации. Смущает не только то, что мучений неофита нет вообще, что полностью неправильно и лишает ритуал какого бы то ни было инициационного смысла. Смущает еще и символизм. Если петух символизирует то ли посвящаемого подростка, то ли его мужское естество, то зачем, за каким чертом этого петуха съедают? Что может символизировать такое действие? Если участники ритуала знают эту символику, то у них должно было бы холодеть в душе, когда им раздавали по куску жареного кура=петуха. Сами представьте, *что* именно они едят! Сидят мужики и давятся этим... с позволения сказать, обрядовым блюдом.

Велесов день:

Реконструкции исследователей позволяют предполагать, что в феврале (скорее всего в начале месяца) наши предки отмечали праздник в честь Велеса, выступающего о сию пору как покровитель скотоводства.

Про обрядность этого дня (в интересующем нас ключе) известно, в частности, следующее. В Болгарии на Трифонов день (1–3 февраля), после сооружения чучела волка, *«на площади закальвали и тут же варили корову»* (Мороз, С. 80). Болгары села Перушица, что имели в хозяйстве скотину, на Власьев день (11. II.) шли на гору, резали там вола, *«ели и тили сообщца»* (СД 1, С. 384).

Доказательство № 1. Само собой, речь идет о пире и только о нем, и, поелику добавить на эту тему нечего, а спор развернуть не с кем, остается только обратить внимание на выбор животного для обрядового пира — корова, вол — при том, что Велес в ряде работ, как из научных, так и происходящих из неязыческих кругов, четко связывается с символикой быка–вола.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ:
ВЕСНА
(1)

Масленица:

Широким кругам, да и многим специалистам (не говоря уж о «специалистах»...) не известен тот факт, что Масленица (а точнее говоря, весеннее равноденствие) отмечалась нашими пращурами как Новый Год (Новолетье)¹⁷³. На это указывают многочисленные факты, параллели из календарной обрядности родственных народов (иранцев, к примеру), наконец, мнения исследователей. Что любопытно, к такому выводу о характере праздника некоторых из них приводит именно наличие (мнимое, на наш взгляд) в обрядности Масленицы «кровавых жертв».

I

Для начала, как водится, примеры праздничных пиров.

На Вологодчине в последнее воскресенье масленицы тесть ходил к молодым (или они к нему) — это называлось «*доедать барана*» (КИ, С. 778), «*на барана*», «*Я вот вышла замуж. Мама делала праздник, бараном называется*» (Игауэ, С. 21). Ходить «на барана» — это вариант более распространенного выражения, обозначающего посещение молодой семьей родных жены: «*к теще на блины*». Понятно, что баранина здесь — всего лишь праздничное блюдо. Посещение родни — не такой уж великий праздник, чтобы устраивать кровавые жертвоприношения, не так ли? Тем паче, что барана приходят *доедать*, — значит, он был заколот много раньше и уже успел побывать на масленичном столе.

В Шацком р-не Рязанской области устраивались «*Ссыпки — на заговенье перед масельной. Ребят угощали: петухов жарили и яичницу из сбитых яиц*» (ШЭС, С. 229). Не для жертвы, а чтобы было что поесть в торжественной обстановке. Братчина в самом упрощенном ее виде.

¹⁷³ Реконструируемое название праздника («Масленица» — название позднейшее, имеющее несколько христианский подтекст) — «Красная Горка». Имеется в виду, что с горы до долу скатилось или, наоборот, закатилось наверх Красное Солнце.

Можно для полноты картины привести несколько примеров из праздничной традиции народов Европы. Их толкование, естественно, в духе «кровавых жертвоприношений», хотя магическая, а не жертвенная подоплека некоторых из приводимых далее случаев очевидна. Начало карнавалового периода на о. Сардиния отмечается закалыванием борова, а один из карнаваловых четвергов называется итальянцами *giovedì grasso* — «сальный четверг», что связано с существовавшим прежде обычаем закалывать в эти дни *«специально выращенную свинью»* (КОО 1977, С. 17, 18). По-видимому, перед нами типичный обет.

В ряде мест Германии на масленицу *«закапывали на пашне петуха, думая, что растения будут лучше расти»* (КОО 1977, С. 147). Умерщвление живого существа в магических целях. Мы еще вернемся к подобной практике, показав ее отличие от религиозных обрядов, от закляний в дар Богам.

В Шампани (Франция) в конце карнавала *«было принято выбрасывать в воду все оставшиеся куски мяса»* (КОО 1977, С. 40). С одной стороны, несомненно влияние поста, но с другой — обращает внимание ритуализированная форма расставания со скоромной пищей, известная едва ли не всем народам Европы — форма, явно восходящая к жертвоприношениям пищевыми продуктами, в данном случае — мясом. Без какого бы то ни было закляния живого существа. Подобный обычай известен и у греков. На Крите «похороны Карнавала» заключаются в закапывании в землю горшков с пищей — макаронами, **мясом**, сыром (КОО 1977, С. 327).

Албанцы в начале марта отмечали «день лета», по каковому поводу устраивали *kurban* — *«в зависимости от достатка и многолюдности семьи резали быка, одного или нескольких баранов, коз, в крайнем случае могли зарезать петуха /.../ Жертвенное животное жарили на вертеле на очаге. Это считалось более изысканным и традиционные угощением, чем вареное мясо»* (КОО 1977, С. 315). Само собой, опять «жертвенное животное», которое почему-то не доходит до адресата, оседая в желудках «жертвователей».

Разбирая праздничную культуру средневековой Европы, М.Ю. Реутин весьма красочно описывает разные ее аспекты, выдвигая порой гениальные, на мой взгляд, мысли. Это один из лучших исследователей «играющего средневековья» уровня М.М. Бахтина.

Но порой и он покорно следует шаблонам, находя их соответствующими своей концепции антимира: *«Принц карнавала украшен гирляндой колбас. Колбасы же представляют собой главное праздничное яство — об этом свидетельствуют описания кенигсбергской масленицы рубежа 16–17 вв. Не является ли в таком случае «пир на весь мир» коллективным причащением колбасной (сырной, хлебной) плоти карнавального Принца? Речь идет, разумеется, о знаковом феномене: изготовленные из иного, подчеркнуто разнообразного сырья, яства могут лишь опознаваться — с разной степенью отчетливости и только в контексте ритуала — как мясо жертвенного животного»* (Реутин, С. 44). Вроде о пире написано — колбасы, хлеб, сыр, — но все одно идет высасывание из пальца любых аналогий и доводов, лишь бы привести факты в соприкосновение с теорией о кровавых жертвоприношениях. Пусть эта связь опознается с трудом, пусть. Исследователю главное — навязать партийную парадигму всем своим читателям. Как можно утверждать, что даже такие яства, что изготовлены из *«подчеркнуто разнообразного сырья»*, — то есть не мяса, а упомянутых ранее хлеба и сыра, — что они все равно «опознаются», *«как мясо жертвенного животного»*?! Просто нет слов... Такие натяжки не заслуживают иного определения, кроме как **произвол**.

Перед нами пир, обильный, обжорный пир — торжество набитого желудка. *«Трапеза на Масленицу игнорировала все ограничения, связанные с количеством и порядком приема пищи. /.../ хорваты предписывали в последний день Карнавала есть мясо до 9 раз»* (СД 3, С. 198).

II

Т.А. Агапкина в своем исследовании весенне–летней обрядности считает *«обычай кровной жертвы, приносимой в начале нового сезона»*, **аргументом** в пользу *««новолетнего» значения ранневесеннего календарного цикла»* (Агапкина, С. 146). Попросту говоря, в пользу того, что новый год у славян начинался с весны, а конкретно — с весеннего равноденствия. С этим как раз никаких вопросов нет, ибо очевидно. А вот параллели, предлагаемые автором по ходу обоснования своего мнения, представляются неубедительными в силу изначальной предвзятости в вопросе о кровавой жертве. Заклаемый на 1 января

(современный Новый год) кесаретский поросенок, южнославянский обычай приносить кровавую жертву на рождественском полене «бадняке», пасхальный агнец... Это и есть параллели. Вот если бы ученые мужи утверждали, что кровавые жертвы приносились **исключительно в новогодье или на переходных праздниках** (солнцестояния и равноденствия), то подобное сравнение, равно как и использование такого «аргумента», имело бы смысл. Но, судя по их же данным, кровавые жертвы приносились едва ли не на всех праздниках вообще. Как же тогда всего лишь один из многих случаев календарного жертвоприношения может быть «аргументом» в пользу исключительности какого-то определенного периода или праздника?! Чем таким отличается заклание курицы на Масленице по весне от заклания курицы на Жен Мироносиц по весне же, на зимнего Афанасия (19 января), на Кузюдемьяна (1 ноября)? Ничем, а стало быть, это не аргумент, а типичный пример ложнообоснованной, предвзятой логики. Тем более, и здесь, как всегда, не видно жертвоприношения, а имеется лишь обычный пир: *«у южных славян (хорватов, болгар, македонцев) на Мясное заговенье и в последний день масленицы обязательно кололи и ели курицу... а кровью от нее рисовали детям на лбу крестики», «У поляков также принято было закалывать животных и употреблять в пищу в это время...», «Помимо домашней птицы в канун Великого поста закалывали поросят и свиней... о чем, в частности, свидетельствует украинский обычай варить холодец из свиных ножек в Мясное заговенье...»* (Агапкина, С. 147). О Боги, холодец из свиных ножек как пережиток кровавых жертв!!! Чтобы продемонстрировать полную несуразность такого вывода, приведем оригинальный пример, так сказать, от основ: *«На перший день Масляной... готувався холодець з свинячих ніжок; тому цей день ще називався «нижкови заговини»* (Воропай, С. 141). Еду готовили, вкусную и сытную, ни о каких жертвах и не помышляючи.

Да откуда же славянам было брать мясные кушанья, если не через заклание животных?! Поскольку праздничные блюда готовились на праздник (уж простите за тавтологию), то и животных резали под праздник. А при подобном подходе любое мясное блюдо придется относить к разряду кровавых жертвенных даров. В салате «Оливье», к примеру, есть вареная колбаса...

III

Посмотрим же далее, что пишут наши оппоненты. *«Еще в конце XIX и начале XX в. в масленичных обрядах прослеживались элементы жертвоприношений. Так, например, у сербов и хорватов было принято на масленицу резать кур, причем часто их резали на пороге дома. Отрубали им лапы и здесь же закапывали /.../, или отрубали голову и бросали ее в очаг /.../, или обходили дом, держа в руках зарезанную курицу, а лапы ее закапывали в саду /.../»* (КОО 1977, С. 251). О том же писал и Н. Сумцов, подчеркивая обрядовость заклания, что в его устах понимается как прямое указание на принадлежность действия к «кровавым жертвоприношениям»: *«Обрядовое резывание петуха соблюдается у чехов после обжинок и на масленой неделе»* (Сумцов, С. 95–96).

Само собой, кур не жертвовали, а поедали сами устроители праздника, но как быть с явной ритуальностью забоя и последующими действиями с тушкой? Все эти забои на пороге, закапывание лап, бросание головы в очаг (чем не пережиток сожжения жертвы?), обход вокруг дома с тушкой... Уж и в самом деле, не имеем ли мы здесь дело с пережитками кровавого обряда?

Прежде всего остановимся на том, что объяснение самого характера действия, его сути, — причем вполне мирное, не «кровавожертвенное», — имеется, и находим мы его у той же Т.А. Агапкиной. Хорваты по поводу заклания кур на Масленицу объясняли: *«moraje se Poklade okrvit, da živat ne gini»* — *«масленица должна быть окроплена кровью, чтобы домашняя птица не гибла»*, и что в таком случае *«будет удача и приплод у домашней птицы»* (Агапкина, С. 147). Данный обряд, следует признать, положила руку на сердце, весьма похож на умиловительное (или искупительное, но в меньшей степени) жертвоприношение. Но так ли это? Его предположительно восстанавливаемая мифологема такова: есть некто или нечто, благодаря кому/чему вся домашняя птица погибнет под этот праздник или после него, в связи с чем домохозяева предпочитают добровольно отдать одну птицу, чтобы уберечь остальных (к этому приплетается идея резкого увеличения приплода у птицы — не иначе как в благодарность за гостинец?). Новогодье–новолетье есть переломный момент календаря, посему под его пору активизируется всевозможная нечистая сила. Возможно, среди них пребывала и та, что «специализировалась» по

домашней птице. Угощение этой силы¹⁷⁴ пищей, приготовленной или сырой, неважно, несомненно, относится к жертвоприношениям. Но имеем ли мы тут жертвоприношение, тем более кровавое, в чистом виде? Нет. Закланную птицу съедают сами празднующие, нет и слова о том, что кого-то мифологического ею надо угостить, что для него именно птица и убивается, тем паче ничего не говорится про отдание **жизни** (не говоря уж о душе) этой птицы в жертву. Так что приходится констатировать, что хотя наша реконструкция и выглядит вполне вероятной, но не более того. С тем же успехом мы можем переменить акценты и заявить, что это не жертвоприношение, а прежде всего магический обряд, цель которого — откупиться одной птицей ради сохранения жизни остального поголовья (что характерно и для обрядности Юрьева–Ярилина дня, о чем дальше). Заодно отметим, что к данному случаю, как ни странно, действительно подходит термин «пожертвовать», вот только не в его исконном, народном значении, а в трактовке позднейшей, городской, литературной.

Что же касается деталей заклания, столь подозрительных в свете исследуемой нами темы (закапывание остатков, заклание на пороге, обход дома, сожжение головы), то по их поводу имеются следующие замечания. Закапывание куриных лап вполне объясняется приводимыми ранее примерами: *«На Орловщине кости «оброшного» (оброчного — «обещанного») быка после братчины закапывали в хлеву, «чтобы не переводился скот в доме»* (СД 1, С. 273), *«Кости овечьей головы и ног носят в хлев, где стоят овцы, «чтобы овцы лучше водились», «Чтобы овцы велись, закапывают в хлеве лодыжки (=лодыжки. — А.Ж.) от овец же»* (Журавлев, С. 25). Смысл абсолютно магический: чтобы в доме не переводились птица, лучше велась и неслась. Доказательство № 5.

Использование порога как места заклания вообще достаточно обычно для славянской традиции. На святках болгары резали черного петуха на пороге дома (СД 1, С 385); *«Македонцы для защиты скота от волка в канун Мартинской недели рубят на пороге дома голову черной курице»* (Гура, С. 149); на Воздвижение

¹⁷⁴ А поскольку на Масленице провожают Мару–Зиму, то круг адресатов жертвы можно несколько расширить. Тем паче на Чуминдан резали как раз курицу, мясом которой, вероятно, и чествовали Богиню болезней.

или на Покров, в дни «именин овина», на пороге овина отрубали голову черному петуху и кропили кровью по углам (СД 2, С. 679); в Болгарии на Петльовден (20 января) мальчик закалывал птицу на пороге (Попов, С. 170); «*при переходе в новый дом отрубали на пороге избы голову у курицы, которую после в пищу не употребляли*» (Байбурин, С. 61–62). Само собой, мимо этого момента ученая братия пройти не могла, витиеватым (впрочем, как обычно) способом истолковав его в свою пользу. Сербьы «*резали петуха на пороге дома /.../ ритуальных животных резали на пороге загона для скота и т. д. Выбор места для заклания животных непосредственно у входа в жилище или хлев, видимо, обусловлен тем, что животное считалось своеобразным жертвоприношением*» (КОО 1973, С. 245). Кому жертвоприношением? Порогу? Или волкам, как в приведенном выше примере? Нет субъекта жертвоприношения — нет жертвоприношения: доказательство № 2. Кропление кровью — типичный магический ритуал: доказательство № 5. Магическая цель указана и для обряда Мартинской недели.

А ведь все проще, и не стоило бы приплетать сюда идею кровавых жертвоприношений. Дело только лишь в символическом значении порога как границы между своим, освоенным пространством и миром чужим, территорией дикой природы. Порог — это, по сути, межа, мост между этим и тем светом. На него садятся, совершая гадания; здесь размещают обереги, мешающие нечисти проникнуть в дом; через порог не здороваются и не передают предметы; на пороге лечат отдельные хвори, вроде утина; вынося гроб с телом умершего домочадца, им трижды ударяли о порог, чтобы покойный попрощался с домом; для облегчения родов беременную трижды переводили через порог (СД 4, С. 173–178). Все эти действия показывают значимость данного места. Но при этом он вовсе не «жертвенник домашнего типа», и совсем уж не самое святое место в доме, где кровавое жертвоприношение, если бы оно имело место быть, следовало бы совершать. Он наделяется и негативным значением тоже, на нем сидят и лежат, об него бьют ногами и гробом, через него прыгает невеста, под него зарывают предметы черной магии, на пороге кормили собаку, пытаясь узнать свою судьбу — что невозможно по отношению к такому святому объекту, как жертвенник/алтарь. Дело в чем-то другом. Заклание животного именно на пороге, а не

где-либо еще, должно было иметь какой-то особый смысл, должно было чему-то послужить. Подсказку в поисках смысла этого действия могут дать примеры со сходной структурой — те, в которых некие разрушающие/уничтожающие действия совершаются как раз на пороге. У сербов на пороге *«разбивают голову жертвенного поросенка по завершении праздника, причем хозяин должен находиться с внешней стороны, а животное — с внутренней, «чтобы счастье осталось в доме»* (СД 4, С. 174). Про жертвенного поросенка уже говорили, поэтому оставим данное определение на совести автора цитаты. На Украине *«жених должен разбить ногой тарелку на своем пороге, «чтобы жизнь хорошая была»*; В Белоруссии *«по окончании обряда свадебное деревце («елку») ломали, разбирали на пороге»*; *«В Полесье на крестинах разбивали о порог горшок с «бабьей кашей»* (СД 4, С. 174, 175). Как видим, деструктивные действия на пороге обеспечивают дому и его обитателям (как минимум, отправителям ритуала) счастье, хорошую жизнь. Птицу резали на меже дома, полагаю, по той же самой причине — окропленный кровью порог служил неким залогом доброго быта или преградой для нежити, не могущей преодолеть нанесенную квинтэссенцией жизни черту. Магия.

Касательно же обхода какого-либо объекта с тушкой птицы в руках высказана довольно любопытная мысль (если не принимать во внимание ее предвзятую предпосылку): *«При жертвоприношении территория, огороженная при обходе, указывает на адресат жертвы»*. И далее для иллюстрирования мысли дается пример: *«Хорваты на масленицу обязательно резали курицу и обходили с нею вокруг дома, а лапы закапывали в саду. При постройке нового колодца болгары рядом с ним резали овцу или петуха и обходили колодец с убитым животным»* (СД 3, С. 481). И чему же жертвуют этих животных? Каков в данном случае сей загадочный адресат? Неодушевленным объектам — колодцу и дому? Ерунда какая-то. Домовому? Ну, это в случае с домом еще кое-как с натяжкой. А возле колодца тогда кому? Нет ответа. Адресат неизвестен...

И все же разоведем мысль, то здоровое зерно, что в ней содержится. Когда обходят село, чтобы не пустить туда холеру, кому жертва — олицетворению мора? Но ее-то, холеру или чуму, как раз внутрь огороженного пространства пускать и не хотят, нет

ее пока там. Обход действительно может создавать магическую границу в некоторых народных ритуалах, в частности, — в гаданиях или, как уже упоминалось, в ритуале сохранения села от эпидемии, от поветрия. «Жертвенный адресат» для разъяснения нашего случая приплетен явно не к месту, его появление здесь обусловлено единственно лишь желанием исследователей сказать что-либо красивое и значимое, — увы, в ущерб истине. Здесь мы и впрямь, как отмечено в цитате, имеем огораживание какого-либо объекта при помощи обхода, причем магический круг создается капающей из птицы кровью. Вот что здесь главное — кровь! Сама птичья тушка роли никакой не играет, ибо ее просто-напросто съедают за столом и не более того — никакого жертвоприношения, никакого ритуала освящения мяса, всего лишь еда. Вместо того, чтобы разобраться, зачем исполнители обхода делают его, от чего оберегают кругом из крови дом и новый колодец, нам предлагаются абсурдные размышления, преподнесенные даже не в качестве предположения, а в виде авторитетного суждения...



«Критские игры» на кельтский лад?

Что ж, на вопросы по поводу осторожного обхода ответим мы, благо это вовсе не трудно, хотя и зазорно для маститых ученых, увлеченных собственными идеями о так называемых «кровавых жертвоприношениях». Народные обряды обладают известной степенью амбивалентности, посему не стоит удивляться тому, что иные из самостоятельных обрядовых действий иногда начинают произвольно (или, наоборот, сообразно магической логике) смешиваться, объединяться, как в данном случае: заклятие животного для праздничной трапезы и магический обход—защита. Действо обхода «недвижимости» как таковое существует само по себе: колодец обходит молодая с караваем в руках (предполагается — для того, чтобы род мужа ее принял); дом обходят со свечой или обсыпают его маком вокруг для защиты от нечисти: *«Трехгодовалым маком надо избу обсыпать, вокруг»* (Куединские, С. 90), *«Вот и посоветовали девушке соседи насыпать вокруг дома трехгодовалый мак, чтобы покойница не ходила»* (Цветкова, № 141). Более того, магическая защита—обход практиковалась как раз в близкий к масленице период: на так называемой «страстной неделе», чтобы скотина не терялась и была сохранена от нечистых духов, хозяйка дома нагишом трижды обегала вокруг дома, повторяя: *«Около двора железный тын...»* (Майков, № 366); на Гуцульщине тогда же отпугивали диких зверей — один из домочадцев нагишом обегал вокруг дома и звонил в колокольчик, приговаривая: *«Як далеко чути сего дзвінка, аби так звірка за дилеко ни сьміла приступити до меї худоби»* (*«Как далеко слышно этот звон, чтобы так зверь далеко не смел подходить к моей скотине»*)¹⁷⁸; на «чистый четверг» домохозяин троекратно объезжал избу верхом на кочерге, читая заговор, должный избавить его хозяйство от крота (СД 3, С. 480). Исходя из имеющихся данных можно предположить, что магический обход дома и/или села был древнеславянским новогодним (весенним) ритуалом вполне определенного смысла: защита от Нави, от темных сил, ведомых уходящей прочь Богини Зимы и Смерти. А коли так, следует признать, что всякая попытка пристегнуть обход дома с мертвой птицей в руках к жертвенному ритуалу является

¹⁷⁸ Онищук А. Народный календар у Зеленици // МУРЕ, 1913, т. 15, С. 33.

бессмысленной по определению. Перед нами просто еще один вариант магической защиты, уповающий не на бережную силу мака или звона колокольцев, а на жизненную силу крови.

Рассуждение же об обходе нового колодца мы отложим, ибо данная тема подробно разбирается в главе «Строительные жертвы». Из нерассмотренных нами деталей масленичного обрядового заклания птицы осталась последняя — сжигание птицей головы. Сжигание — это символ полного уничтожения чего-либо. Казалось бы, вот он — пережиток жертвоприношения. Раньше сжигали живую курицу, а теперь — только ее голову! Во-первых, могли сжигать и мертвую, и тогда перед нами — жертвоприношение мяса, продукта. Во-вторых же, символика головы рассмотрена нами ранее, послужив одним из оснований для доказательства № 5. Магия, жертвоприношение здесь искать необязательно. По крайней мере, такую версию вполне можно допустить, но, поскольку сожжение головы не описывается более детально, то дальнейшее рассмотрение данного момента представляется бесперспективным, а уподобляться гадалкам на кофейной гуще, сиречь традиционно предвзято настроенным ученым, как-то нет желания.

IV

На Масленицу *«В Архангельске прежде мясники возили быка по городу на огромных санях, к которым прицеплялся поезд с народом»* (Сахаров, С. 331). Комментируя это место у И.П. Сахарова, Н.Н. Велецкая пишет о быке: *«Рассматривать его как обычное жертвенное животное, предназначенное к общедеревенской трапезе... нет никаких оснований. Невероятно это уже по одной той причине, что в масленицу — «сырную неделю» — мясо, как известно, из еды исключается»* (Велецкая, С. 136). Многая благодарность Наталье Николаевне за то, что разобралась с этим примером. Нечто подобное подметил и Б.А. Успенский (но, увы, не смог сделать верных выводов), упоминавший праздник «Волосье», отмечающийся в четверг на масляной неделе, для которого *«бабы с самого раннего утра готовят в изобилии мясную закуску: из свинины и воловьего мяса... [это при том, что на масляной неделе мяса, вообще говоря, есть не положено!]*» (Успенский, С. 45). Не положено, а ели. И жертва здесь ни при чем. Просто, несмотря на христианское

влияние, на давление попов, верх брала языческая радостная составляющая, проповедующая здоровое веселье и обильный сытый пир, непременно с мясом! Недаром Масленица — всегда «широкая»!

Н.Н. Велецкая все одно связывает пир и жертвоприношения, но хотя бы этого конкретного быка от подобной участи уберегла. Однако заметим, что узреть даже в данном описании «пережитки жертвенного заклания» довольно легко, надо только свято поверить в то, что такие заклания были, и — вуаля! Да, на Масленицу мясо не ели. Но это на *позднюю* христианскую Масленицу, а вот на древнейшем празднике весеннего равноденствия еще как могли есть! Но обычай ушел, а пережиток возить быка — уже не на жертвенное заклание, а на потеху, — остался. Раньше—то, несомненно, обреченного быка торжественно везли на бойню и там выпускали его кровь, жертвуя новому солнцу его силу... Мда, как-то так... Сказано все это, конечно же, не всерьез. Но и разумного объяснения наличия быка на празднике нет. Н.Н. Велецкая пишет про замену животным человека. Дескать, прежде во главе поезда ехал мужичок—пересмешник, а потом его заменили быком, но приводимые ею примеры совершенно не убедительны. Вот бы за что зацепиться сторонникам «пережитков кровавых жертвоприношений».

Впрочем, как оказалось, зацепились. На сайте Российского Этнографического музея (а стало быть, текст научный, коллегами одобряемый) размещена статья «Проводы Масленицы» за авторством Н.Н. Сосниной. В ней содержится поразительное высказывание, встреченное пока что в единственном экземпляре. Родитель данной идеи — видимо, сама автор статьи: *«Роль же жертвы символически воплощал человек, сидевший во время масленичного шествия на надетом на шест колесе с вином и калачами в руках»*¹⁷⁹. Речь идет о ряжене, который балагурил всю дорогу, веселя гуляющий народ. Вот что по этому поводу пишет В.К. Соколова: *«Показательно, что исполнителем обряда, возницей, провожавшим Масленицу «в последний путь», всегда был мужчина, обычно пожилой, иногда даже старик. Нередко из года в год это был один и тот же человек, знавший ритуал. /.../ как правило, это были степенные люди, выставившие себя как бы на*

¹⁷⁹ <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2088/4024.htm>

посмешище всему сельскому люду. /.../ Не довольствуясь шутовским костюмом, они иногда обнажали части тела, показывать которые считалось большим срамом» (Соколова, С. 31). Здесь же приводятся и описания забав подобных потешных дедов: *«Там был чудной такой старик, Попов Федор Иванович. Штаны снимут, всю задницу суриком вымажут и на баржу¹⁸⁰ повалят»*; в грязную рогожную кибитку сажают *«пьяного человека, тоже испачканного сажею и в разодранном рубище, облитом пивом, против него — раскрытый сундук со съестными припасами — пирогами, рыбою, яйцами, оладьями и пряженцами, по другую сторону ставят штоф вина, а в руки дают ему большой бокал, наполненный вином»* (Соколова, С. 29, 30).

Смысл подобных действий очевиден — *«лишь бы смешно было»* (Соколова, С. 29). Человек в санях/лодке, пьяный или только с бутылкой наготове — это образ сытой и пьяной разгульной масленичной недели, ее зримая демонстрация. Пьяные разглагольствования шута на шесте должны были сдобрить праздничную атмосферу сальными шутками ниже пояса. Какая жертва? Опять настойчивый зуд, заставляющий искать пережитки кровавых жертвоприношений, подводит исследователей под монастырь. Очередной холостой выстрел. Веселого выпивоху приняли за жертву. Тут впору вспомнить С. Лащенко, предположившего (-шую) умерщвление жертвы методом щекотки. Как раз такой случай: напоили допьяна, вымазали задницу суриком и зашекотали до смерти...

V

Масленица по своему характеру самый настоящий карнавал, так что не было ничего необычного в том, что люди рядились. В Западной Сибири в 30–40 годах XX в. на масленичных гуляньях показывались гротескные ряженые — «старик» и «старуха»: *«Старик был в мохнатом костюме и киргизском малахае, обвешан мертвыми зайцами, воробьями, воронами...»* (Соколова, С. 87). Могли пройти мимо такого дивного старика исследователи? Ну, разумеется, нет... М.М. Громыко пишет: *«мертвые звери и птицы на костюме старика восходят, по-видимому, к древним*

¹⁸⁰ Речь идет о ставимой на полозья лодке, в которой традиционно и катают по селу масленичное чучело. — Прим. Б.М.

жертвоприношениям»¹⁸¹. Это парадокс из парадоксов — почему из всех версий выбирается наиболее неправдоподобная? Во-первых, перед нами единичная запись, и было бы уместным поискать параллели в традициях местных народов Сибири, среди которых оказались русские поселенцы — не от них ли что-то было позаимствовано? Во-вторых, костюм с дохлыми птицами и зайцами мог пародировать опять же местные традиции — ряженный таким способом изображал шамана (отсюда как раз мохнатость костюма; известно также об обыкновении русских изображать в ряжении различных инородцев¹⁸²). Костюмы местно дохристианского духовенства зачастую густо увешивались разнообразными фигурками животных и птиц, являющихся духами-помощниками шамана. На якутских костюмах нашивались погремушки и железные подвески (в несколько рядов на спине и по рукавам), символизирующие птичьи перья; в разных местах костюма — на нагруднике, спине, под рукавом — крепились железные изображения птиц: гагары, стерха, чайки, лебедя, гуся, кукушки, ворона, совы, кулика (Алексеев, С. 150, 151); на спине костюмов нганасанских шаманов пришивали изображения «отца гуся», «белоногих уток», полосатую гагару, гусей, помогающих шаману подняться наверх, и лебедей, отвлекающих нечисть от шамана (Попов 1984, С. 127–128, 130). В-третьих, Масленица — время антимира, всевозможного переворачивая привычных вещей, пора невозможного, когда все вокруг дурачились, превращались в дураков. Примеры данного поведения можно привести бесчисленное множество. Невозможный костюм «старика» был вполне нормальным элементом карнавального быта, совершенно уместным именно здесь и сейчас. В-четвертых, именно так может облачаться Иван-дурак из русских сказок: он *«убил свою клячу, содрал с нее кожу и надел на себя, наловил галок, сорок, ворон, воробьев и нацеплял кругом себя. Пришел во дворец и распустил птиц по сторонам: они разлетелись и побили почитай все окна»*

¹⁸¹ Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). — Новосибирск, 1975, С. 112.

¹⁸² Ряженные ««тунгусы» и «самоеды», объясняясь на своем непонятном наречии и выразительно жестикулируя, открывают продажу разных шкурок» (Неклепаев И. Традиционные зимние увеселения взрослой молодежи в районах Среднего Приобья // Альманах «Русская традиционная культура», № 1–2, 1996, С. 11).

(Афанасьев РНС, № 183), «А дурак **обвешался** галками, воронами, идет» (Худяков, № 50). Таким образом, «старик» было кому подражать, и эта деталь могла легко прочитываться и пониматься другими участниками масленичного шествия. Есть и банальное в-пятых: маска могла пародийно показывать всего лишь... охотника, именно так носящего свою добычу в подвешенном состоянии на поясе. Увы, все прозаично.

Остается только спросить, с чего вдруг исследовательнице показалось, что обвешивание себя дохлыми зверьками может восходить к кровавым жертвоприношениям? Неужели именно так, по ее мнению, и выглядели жрецы после обряда? Наконец, есть ли хоть малейшая зацепка для подобного предположения — не «следствие» из примера, а предпосылка для мнения? Нет, ничего нет, кроме голой фантазии. А ведь это мнение было незамедлительно названо «справедливым» коллегой по цеху¹⁸³...

VI

Как заключительный аккорд, в последнем разделе, посвященном Масленице, рассмотрим примеры ученой интерпретации фактов, должны, на мой взгляд, повергнуть в священный трепет любого, даже совершенно далекого от науки человека.

*«Отголоски древнего обычая человеческих жертвоприношений у восточных и южных славян сохранились почти до современности. Они прослеживаются в деградированном и трансформированном виде, когда вместо человека на тот свет отправляли чучело или куклу, устраивали инсценировку такой жертвы во время праздника (похороны Костромы, Ярилы, Морены, **проводы Масленицы**)...»* (Русанова, С. 67). Это не единичный пример. Подобную мысль высказывал и Борис Александрович: *«Вероятно, **имитацией человеческих жертвоприношений** является широко распространенный и хорошо известный этнографам обычай сжигания в костре соломенных чучел, что обязательно делалось **на масленицу** и на Купалу»; «Возможно, что этнографическая кукла (в данном случае Морена, — Б.М.) — **отголосок исторических***

¹⁸³ Тульцева Л.А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре // Обряды и обрядовый фольклор. — М., 1982, С. 165.

жертвоприношений» (ЯДС, С. 317, 378). **«Чучело, которое мы до сих пор сжигаем на Масленицу, — такая же замена человеческого жертвоприношения»** — это высказывание Л. Свиридовой из цитированной ранее заказной статьи про неоязычество¹⁸⁴. **«А возможно также, что морена (масленичное чучело у западных славян, — Б.М.) была когда-то живой жертвой, приносимой зиме и весенним водам»** (КОО 1977, С. 229). **«Проводы через сожжение, вероятно, сближали по своей сути масленичные костры с языческими погребальными ритуальными кострищами, являвшимися одной из форм отправления умершего предка на "тот свет". Поэтому изображения Масленицы также могли восприниматься, как искусственная замена, рудимент архаического ритуального жертвоприношения живого человека, совершавшегося в древности. Формами этой символики являлись, наверное, также и деревянный шест или столб, укреплявшиеся на кострище. Они могли представлять собой модель древа мира, стержня, связующего "свой" и "чужой" миры, у которого в древности и происходили ритуальные жертвоприношения»**¹⁸⁵. **«Обряды весенне-летнего цикла в целом, как считает В.А. Смирнов, являлись отголоском реальных человеческих жертвоприношений, связанных с культом женского божества, Матери всего сущего. Со временем приносившиеся в ее честь ритуальные жертвы (человек или животное) были заменены подобиями последних — соломенными или глиняными куклами, ветками в женской одежде и пр.»**¹⁸⁶ (Любимова, С. 187).

¹⁸⁴ <http://www.ug.ru/00.21/t38.htm>

¹⁸⁵ Соснина Н.Н. Проводы Масленицы <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2088/4024.htm>

¹⁸⁶ Далее автор приводит прямую цитату из работы Смирнова В.А. «Литература и фольклорная традиция» (Иваново, 1992, С. 20-21): **«обряды, связанные с символическими проводами на тот свет, имитацией жертвоприношения, мыслились как умирание и воскрешение каждой из девушек»** (Любимова, С. 188). Каким образом может быть связано жертвоприношение и смерть, не очень понятно. Ведь принесенный в жертву хлеб не возрождается. Да и рассказывая страшные истории про приносимых в жертву стариков, исследователи ни разу не заводили и речи про то, что они воскресают. К тому же, утверждение, что

Вот те раз! Поколения ученых твердят о том, что погребение упомянутых кукол, хоть на Масленице, хоть на Купале, суть проводы уходящего сезона, а тут все с ног на голову взяли да перевернули. То, что чучело никак не может быть жертвенным человеком, легко понять из того, как исполнители ритуала обходились с ним во время сожжения, — действия, с точки зрения наших горе-исследователей, долженствовавшего, по-видимому, обозначать уничтожение жертвенного человека. Сжигая чучело или сено, заменившее его, пели: *«Ты прощай, прощай, // Наша масленица. // Ты прощай, прощай, // Наша широкая»* (ОП, № 294). То есть обращались к уничтожаемой-провожаемой Масленице, персонификации праздника — древней Богине Маре-Морене. Было бы наивно полагать, что жертву могли называть именем Божества или обращаться к ней, как к провожаемому сезону. А то, что речь идет о сезоном Божестве, уходящем и вновь в свою пору возвращающемся, ясно из присказки, произносимой на сожжение чучела: *«Масленица, прощай! // А на тот год опять приезжай!»* (КГ, С. 451). Не знаю даже, стоит ли доказывать общеизвестное — что чучело Масленицы символизирует провожаемую зиму... Впрочем, ладно, пару примеров книга выдержит: у поляков куклу маржанну (=Мару-Морену) топили или сжигали. *«В народе известны несколько объяснений этого обычая. Одни считали, что кукла олицетворяет зиму и, когда ее топят в реке, топят зиму, чтобы пришла весна. Другие, сжигая куклу, говорили, что сжигают колдунью. По третьей версии — топили смерть»* (КОО 1977, С. 208); *«Пожилые женщины в северной Словакии /.../ объясняют обычай выноса морены необходимостью изгнания зимы»* (КОО 1977, С. 229). Так что народ прекрасно знал, что ни о какой жертве и речь не идет, а кукла — обличье зимней Богини-колдуньи, владычицы смерти. Согласно с этим и ученые: *«Расправа над пустом (масленичное чучело у южных славян, — Б.М.) — пережиток язычества, символизирующий, как предполагают, победу лета над зимой»* (КОО 1977, С. 247).

Желая поскорее избавиться от затянувшегося зимнего безвременья, народ осыпал стораемое чучело площадной бранью: *«Убирайся вон, рваная старуха, грязная! Убирайся вон, пока цела!»*

именно так эти жертвоприношения «мыслись», ничем не подкреплено, т.е. остается голословным умозаключением, выдаваемым за научный факт.

(Соколова, С. 32) или пели: «*Масленица загорела, // Всему миру надоела!*»¹⁸⁷. Возможно ли такое обращение по отношению к жертвенному человеку? Почему и кому жертва надоела, а если речь идет о человеке, который всех в деревне, грубо говоря, «достал», то зачем его приносить в жертву, если Богам жертвуется только лучшее? Делая чучело, старались, чтобы оно «*было страшно и до смешного отвратительно*» (Соколова, С. 37). Такое подобает изображению темной, нелюбимой Богини зимы, но никак не жертве. В противном случае надо признать, что в качестве таковой специально выбирали самого несимпатичного односельчанина. Кстати, зачем его, сирого, напоследок столь жестоко ругать? Тем паче, если это мужчина, то уместно ли обзывать его старухой? Или жертвовали все же исключительно женщин? Тогда каких — молодых, ибо чучело часто изображает молодку, или старух, судя по реплике «из зала»? Впрочем, в Словакии масленичная кукла была одета в мужское платье, вот только во время хождения с чучелом по деревне его периодически били палкой (КОО 1977, С. 229). Почто мучили жертву Богам? На кой Богам измордованная, покалеченная, изуродованная до не узнаваемости человеческая жертва? Зачем, провожая жертву «в последний путь», ей поют: «*Масленица, прощай, // В Ростов уезжай!*»¹⁸⁸? Зачем жертве понадобилось в Ростов? Жертву—дар с благоговением приносят Богам и тут же в спину грозно кричат: «убирайся, пока цела!». Да как—то не верится в подобную глупость. Польские девушки, бросая чучело в реку, пели: «*Мы вынесли мор из деревни*» (КОО 1977, С. 208). Мор! Причем тут человеческая жертва? Или в старину в жертву Богам топили труп человека, умершего от повальной болезни? У любого действия есть логика, а здесь ею, при «жертвенном» толковании, и не пахнет.

В Польше на пасху уничтожали чучело, изображающее зиму, в том числе путем сбрасывания его с колокольни, а в Словении масленичное чучело и вовсе расстреливали (КОО 1977, С. 210, 247). По вашему, это нормальные способы принесения жертв Древним Богам? А где славяне начала первого тысячелетия н. э. для этих нужд находили колокольни? Ближайшая находилась во вражеском государстве — Византии; это значит, чтобы совершить

¹⁸⁷ Календарные обряды Владимирской деревни. — Владимир, 1995, С. 46.

¹⁸⁸ Жыли—были... Русская обрядовая поэзия. — СПб, 1998, № 74.

свой нечестивый обряд человеческого жертвоприношения, нашим далеким предкам приходилось то и дело захватывать ромейскую державу... Так вот она, истинная подоплека походов Игоря и Святослава!!! Нехватка собственных колоколен для ритуальных целей. Не глуп был, выходит, Владимир, князь-байстрюк, когда ввел христианство и понатыкал этих колоколен повсюду — пользуйся, люд славянский! Сбрасывай вволю всё, что душа пожелает. Ну а потом народ, всю насладившись спокойным обрядовым сбрасыванием, поумерив свой религиозный пыл, постепенно оставил сей обычай... Как-то так, получается.

Все эти вопросы (и шаржи) призваны показать несостоятельность утверждений ученой братии. Их не один-два, а много больше, и все они разрушают их и так не шибко крепкую в плане доказательств концепцию.

Из разбиравшейся выше статьи о братчине, удалось выудить следующий перл: **«Центральной жертвой являлась соломенная кукла, которую выносили за околицу села и сжигали — как символ зимы и богини смерти Морены»** (Старкова, С. 255). Мда, в одной фразе и столько противоречий... Как соломенная кукла, украшенная всяким ненужным тряпьем, может быть жертвой, то есть — даром Богам? Богам нужен этот мусор?¹⁸⁹ Не думаю. А ведь

¹⁸⁹ Белорусский исследователь М.С. Кацар обнаружил, что еще в начале XX в. в Минске действовало языческое капище. В сакральный комплекс входил дуб (который *«лічаць святым і называюць Волатам»*) и камень (называемый *«Дзед ці Стары»*), обнесенная тыном площадка шириной около 10–15 м, подле дуба жертвенник-огнище (*«Вогнічша называюць Агнём або Жыжай»*) из камней, скрепленных глиной, на котором постоянно поддерживался огонь. За всем этим присматривала семья жрецов — отец и сын. *«Ахвярніку са старажытным найменнем Жыжжа, зробленаму з камянёў, прыносілі і жывую ахвяру. Тут патрабаваліся такія жывёліны, як певень, курыца, каза, авечка або свіня. Мясa чараўнік забіраў сабе, а вантробы, лапы, ногі кідаў у агонь»* (Ляўкоу, С. 46). Так вот, если обратиться не к пересказу сведений Кацара, а к словам его информатора, И. Белькевича, то можно прочесть нечто странное: *«На агні палілі рэшткі ахвяры. Ну, калі прынеслі пеўня, то мясa браў к сабе чараўнік, ну а ногі, кішкі, ну ўсякае смецце спальвалі на агні, як ахвяру сваім багам»* (DRUVIS 1 / 2005 г.). Смеще — это «мусор». Можно ли всерьез говорить, что Богам в жертву приносили мусор? Скорее всего мы имеем дело совсем с другим: жрец получал от народа плату живностью за свои обряды и молитвы, а в огне сжигал либо части, приносимые в

чучело еще и пострашней старались соорудить. Но если это жертва Богам, то почему она же одновременно еще и символ зимы? Богам можно пожертвовать сезоны? Разве? При этом чучело — символ Мары–Морены, то есть получается, что Богам в жертву люди приносят Богиню, да к тому же Владычицу смерти. Это возможно? Эх, люди, люди... Глупостью назвать, так мало будет, дуростью назвать, так много будет.

Из той же серии и такой еще аргумент противной стороны. На Украине во время Масленицы «водили козла» — хоровод под песни, а на заговенье «козла закопуют» — зарывают за селом полено, распевая:

*Пора козла брать за хвист,
Шоб не водить увесь пист,
В пист не будемо спивать,
Будем козла забувать,
Теперь козла закопалы
И улицю розигналы.*

(Агапкина, С. 590).

Несмотря на вычитываемый здесь исследовательницей мотив **«убиения/жертвы козла»**, дело в другом. И не нужно быть семи пядей во лбу, чтобы понять это. Заговенье — конец масленой недели, время прощания с зимой, пора уничтожения ритуального символа провожаемого сезона. Это мы и видим — за селом зарывают полено, говоря: *«Будем козла забувать»*. Типичная провожальная песня. Жертвоприношение ни при чем, «смерть» полагается символу и только ему.

Если продолжить тему, то можно припомнить, что в конце масленичной недели западные славяне вместо чучела Мары–Зимы «хоронили Бахуса», «медведя», «жида», «контрабас» (*zakoravat basu*), «обезглавливали скрипача–запуста». Отметая возражения, что эти маски не имеют отношение к чучелу Масленицы, процитирую: *«Обычаи «отрубать» голову запусту–скрипачу, «вешать» скрипача по своему смыслу связаны, вероятно /.../ с*

жертву, либо таким ритуальным способом уничтожал остатки трапезы. Не случайно же информатор упомянул «рэшткі» — остатки. В случае с жертвой («ахвярой») упоминание остатков звучит нелепо, остается только трапеза.

масленичными обычаям наряжать куклы, топить их или жечь», «Можно предположить, что /.../ запуст–менсопуст был мифологическим существом, олицетворявшим зиму», «Самым любимым развлечением во время масленицы остается ее заключительный этап — похороны масоуста, Бахуса или контрабаса /.../. Обряд имеет множество вариантов /.../ первоначальная его суть — проводы зимы и масленичных забав» (КОО 1977, С. 206, 207, 227); «Чехи в последние дни карнавала обходили дома с «медведем», а в целом обход заканчивался «похоронами медведя», «В словенских карнавальных обходах /.../ исполняется песенка, в которой исчезновение медведя становится метафорой смены сезонов» (Агапкина, С. 595). А что, хорошая идея выдать и этот обычай за пережитки кровавых жертвоприношений. Особенно — человеческих, ведь упомянуты евреи. Да. Бедные безответные евреи молча шли на заклятие от рук славян–язычников, как же, это ведь их горькая доля — терпеть от насильников. Думаете, шучу? Ничуть не бывало. Возвращаю читателей к цитированному уже М.Ю. Реутину: «Ритуальному убийству подвергались в первую очередь **жертвенные животные**: козел и «масленичный бык» (*Fastnachtssochsen*). Накануне поста, при стечении народа быков резали в землях Вестфалия, Бранденбург (и др.). Небольшое стадо телят ежегодно резалось в присутствии папы на масленицу в Риме. **Ритуальная казнь часто принимала формы охоты на медведей... и евреев**» (Реутин, С. 37). Черным по белому написано, что ритуальному убийству подвергались «жертвенные животные», а потом представлен список их, включающий медведей и евреев. Как чехи с поляками хоронили медведя, лучше и не думать. Сколько могло при этом затейников погибнуть от лап косолапого, так это что–то страшное... Но что поделаешь, обычай. Надо. Похороны Бахуса — это зарывание в землю всевозможной тары из под хмельного. Выпивохи таким образом прощались с весельем, опять же, видимо, «много наших полегло»... Зарытый в землю контрабас! Вот он — апофеоз человеческих жертвоприношений!!! Да, несомненно, контрабас заменил в позднейшей традиции своего владельца — музыканта, которого в древности приносили в жертву. Возможно, за плохую игру. Музыкант символизировал собой веселье, а всякому веселью приходил конец, ибо наступал пост. Вот посему и отправлялся в жертву подземным Богам скоморох–дударь, подобно

тому как Орфей... и т.д., и т.д., и т.д... Кстати, контрабас изображал завернутый в простыню мужчина (КОО 1977, С. 227). Как после этих расправ над представителями скоморошьяго ремесла находились смельчаки выучиваться на музыкантов, ума не приложу.

Как видите, подобные экзерсисы выдавать не столь сложно, тут главное — не сбиться с генеральной линии партии. Само собой, все это — полная нелепица, и смысл похорон хоть и в прощании с весельем, но только кровавые жертвы здесь и рядом не были. *«В календарных обрядах похороны символические занимают значительное место прежде всего потому, что с их помощью происходит избавление от предметов и образов, символизирующих прошедший календарный период»* (СД 4, С. 228). Это сказано как раз по поводу «похорон контрабаса» и всего прочего. В этом плане данные обычаи ничем не отличаются от проводов–похорон чучела Масленицы. Так что попытки связать с человеческими жертвоприношениями такие элементы масленичных гуляний, как чучело и скоморох–выпивоха, представляются совершенно необоснованными.

Чистый четверг — пасха:

Несмотря на то, что данный праздник по своему происхождению ни в коей мере не относится к славянской традиции, его с полным основанием можно считать народным, так как он вобрал в себя множество нехристианских черт. Его обрядность позволяет допустить предположение, что большая часть черт пасхи восходит к древнеславянскому новому году, все той же Масленице. Посему и мы не обойдем его стороной, тем паче что и мои оппоненты пасху не пожалели.

I

В Рязанской обл. на Великий четверг «до солнца» резали поросят (Тульцева, С. 109).

На пасху *«мясо пэчэм»* (Ровненская обл., Зареченский р-н, с. Нобель) (Толстая 2005, С. 166).

На пасху ели «свянцонае» (освященное): *«яйца, крашеные шелухой лука, сыр, масло, пироги, колбасы, парасенок, жареная телятина»*; *«жареная телятина, жареная яловичина, поросенок»* (Земляробчы, С. 164, 174).

На Урале на Великую субботу *«лаши со свиным мясом наварят»* (Востриков, С. 113).

На Великую пятницу *«Поралася біля м`ясив: (хозяйка) готувала ковбаси, шинку, порала порося»* (Килимник, С. 48).

«Колись наши селяни в Чистий четвер кабанів кололи, бо ж на великодньому столи повинни бути шинка й ковбаса. А що цей четвер «чистий», то «як заколоти кабана в цей день, сало буде чисте»... разом с паскаю, в церкві свитили й печене порося¹⁹⁰...» (Воропай, С. 254);

«Богатство свячного у селян обмежується пищенним куличом (много у кого самим чорним), хлібною випечкою, печеним поросенком, кусками вареної яловичини или телятини, жареним петухом, а лісні жителі готують собі на цей випадок того-сього з мелкої дичи. Все це складають в лубку¹⁹¹, в якій поросенок з піднятими вгору ніжками і обов'язково з хреном во рту займає саме головне місце» (Земляробчы, С. 331).

Скотину колють в чистий четверг и, чтобы мясо не портилось, заговаривают: *«Угодник Божий, Чистий четверг, сохрани мясо от порчи», «Чистий четверг, Чистий четверг, от червей и от всякого гада сохрани и помилуй на долгое время»* (Пыщуганье, С. 115). Игра слов: червь—четверг.

В общем—то, все как обычно: пир на крупном празднике, непременно обильный, до отвала. Свинина только подчеркивает вкус кушаний накрытого стола. Вслушайтесь, а точнее, если можете, ощутите, с каким вкусом украинский ученый С. Килимник описывает жаренного поросенка с хреном в зубах, подаваемого к великодённому столу: *«стирчат до гори вушка, протягнуте вперед з хронам рильце, блискуче обсмалене й поверхня його, мов*

¹⁹⁰ При этом автор считает сей обычай позаимствованным из Европы. Там на рождество взамен заклания живых кабанов стали печь их малые изображения из теста. Украинцы же почему-то перенесли этот обычай на весну, и вместо поросят из теста стали колоть настоящих. *«Наши предки запозичили цей звичай вид старих мешканців Європи, але сприйняли його по-своєму... Що ж до самих кабанів, то їх пекли, — але не з тиста, а таки справжніх поросят...»* (Воропай, С. 255). Логика этого заявления мне непонятна. Объяснение может быть одно, зато применимое ко многим украинским ученым: национальное самосознание, берущее верх над непредвзятым исследованием.

¹⁹¹ Овальную коробку из коры.

полирована... Стоит поросятко кожне на чотирьох нижках з простягнутим хроном, мов взиває до вас: *берить мене!*» (Килимник, С. 68). Понятно даже без перевода! Да не о жертве же речь идет, никто не станет так о жертве говорить. А вот о главном блюде, которое до сих пор стоит перед глазами, — еще как могли! Облизываясь то ли от воспоминаний, то ли в предвкушении.

II

Само собой, в подготовке к пиру ученые непременно видят жертвенный обычай, иначе — стали бы мы тут рассматривать эту тему.

«приурочиваемый к Великому четвергу убой скота /.../ может восходить, в конечном счете, к обрядовому жертвоприношению Волосу (ср. соответствующие обряды в другие дни, связанные с Волосом: во Власьев день, Николин день, на Флора и Лавра). Ср. также ниже /.../ о ритуальном заклании курицы в Великий четверг, которая может трактоваться как жертва Волосу» (Успенский, С. 141).

«На связь древнерусского жертвоприношения свиньи с поклонением солнцу указывает, между прочим, следующее обыкновение. В Орловской губернии, приготавливая свиное мясо к празднику Пасхи, стараются бить свиней в Чистый четверг и непременно до восхода солнца...» (Сумцов, С. 93).

Несмотря на разнобой мнений, кому приносится жертва — Солнцу или Велесу — оба исследователя согласны в одном: жертвоприношение имело место быть. Не станем цепляться к частностям, хотя указанные разногласия сами по себе делают гипотезу шаткой — между Велесом и Солнцем прямой связи нет. Обратимся к концепции вообще. Ученые предполагают у праздника языческие корни, я с ними в целом согласен, о чем уже сказал ранее. Но и христианская составляющая никуда не делась. Так вот, что самое удивительное, есть народные христианские легенды, объясняющие, откуда пошел обычай готовить на пасху свинину.

Как-то раз персонаж христианских мифов иисус прятался от преследователей на скотном дворе — конь разгреб сено, в котором тот присел, коровы оставили сено в покое, *«А свинье ёго ичэ зарыли и заховали. То аж за то у нас свинне колись свэтили. Маленьке поросятко, это ужэ к Великонню»* (Гомельская обл.,

Лельчицкий р–н); *«А когда христос спрятался к свинье, то она его зарыла. Жиды спросили ее, не ведала ли христа? «Не знаю, ничего я не видела», ответила свинья. Вот поэтому христос и велел есть свинину, но только три раза в год: в пасху, в рождество и в крещение, а то она была нечистая»* (Владимирская губ., Вязниковский у.) (Народная библия, С. 321, 348). Ну, как вам объяснение? Ничем не хуже прочих. Далеко не все названия, обряды и символы в народных праздниках имеют языческое происхождение. Иные взялись из христианства. Название праздника «вознесение» никак не традиционное; вера в магическую силу просфоры тоже пришлая, как и сама просфора; купание на крещение вполне может оказаться не языческим обычаем и т.д. Почему бы главному блюду пасхального стола не иметь такое же происхождение? Тем паче что никакой другой праздник такой «пищевой мифологии» не имеет. И это не единственный вариант легенды о пасхальном поросенке, что показывает не только востребованность данной истории, но и наличие весьма широко распространенной традиции. В Подолии бытует такой рассказ о том, откуда появилось праздничное пасхальное блюдо — поросенок с хреном в зубах: *«Жид розказував, що перші свята великодні сам Бог справляв. І с пшеничної муки пшльованої рочинив паску і поставив на столі. По тому рочинив з мараманської (?) муки для великих панів і поставив на постелі. А для шляхти — рочинив з пшеничної разової і поставив на лавці. А для мужиків — рочинив з грису; не було де, — то поставив під постілью. Прийшла свяня та й ззіла ту рочину. То Бог показав мужикам свиню і каже: «От дивітися! Рочинив–им для вас паску — і свяня ззіла». Мужики зловили і зо злости впахали в писок хрін. То пом'ятку і тепер роблят, щоби вони в ночі не ззіли паски»* (Народная Библия, С. 14).

Еще пара текстов, относящихся к тому же кругу историй, посвященных обрядовой пище на пасху, повествуют о том, откуда взялись ежи. *«Чалавек нёс парася святое и уранив, и не углядел; а биг сабака и хател зъисти, так той парася зрабився ежаком», «Дак паску святими, [и один человек] нюс парася свячонае. [Торопился, бежал из церкви и потерял его по пути.] И загубиў, и ано не далось никому ў руки ўзяцца, и парася на ежака израбилася»* (Народная библия, С. 170). Кстати, как следует из описания, обрядовую пищу носят освящать в церковь, но не оставляют ее там

в жертву, а забирают домой. Нашей версии есть косвенное подтверждение, находимое в словах исследовательницы Т. Пешехоновой: «В Ивановке считали, что на Пасху нельзя есть кур. Вероятно, этот обычай связан с библейской легендой» (Пешехонова, С. 283). Предполагается, как видим, связь библейских историй даже с пищевыми табу. Могла, еще как могла мифологическая база пришлой религии повлиять на коренную традицию, вырабатывая в ней новые формы обрядов, новые блюда, новые топонимические предания.

Открыто признаю слабость этой гипотезы, но она ведь и не единственная. Есть и та, что куда логичнее и увереннее говорит: обрядовый пир не имеет никакого отношения к кровавым жертвоприношениям — доказательство № 1.

III

«В Україні на Великдень печуть високоздобні й різноманітні баби. Їх випікають у спеціальних формах та ринках, високі бувають часто до метра» (Килимник, С. 44).

Ну да, речь о пасхальных куличах. Казалось бы, ну они-то тут при чем? Вот и я думал, что ни при чем. Вы обратили внимание на то, как называется кулич — «баба»! Собирая материал для этой книги, я наткнулся на упоминание обрядовых блюд, носящих весьма необычные наименования: украинское угощение из пшена и муки «*did*» (СД 2, С. 41) и чешский пасхальный хлеб *baba* — *babu řezati*, «отмечать середину Великого поста», понимаемое иногда как «делить калач» (Журавлев 2005, С. 897). Поражаясь предвзятости исследовательского подхода и даже какому-то иезуитскому поиску негатива во всем славянском, я хотел было поиронизировать — почему, дескать, тогда не были отнесены к «пережиткам» жертвоприношений данные примеры, которые при подобных исследовательских методах на указанную роль наиболее подходящи? Чем, дескать, не «след человеческих жертвоприношений»? Ведь всё в полном соответствии с идеями Н.Ф. Сумцова (Сумцов, С. 238) о том, что треба мясная заменилась печеным изображением жертвуемого животного. Тем паче, так отчетливо читается термин «резать»¹⁹². Более того, заодно можно

¹⁹² А вот еще подходящий пример: жнеи во время уборки хлеба представляли, что дух урожая — Житная Баба — перебегает по полю,

увидеть здесь и следы ритуального каннибализма, несомненно, процветавшего у славян–язычников!

Так вот, ирония моя была абсолютно напрасной.

Хотите смеяться, хотите нет, но чуть позже, в работе Т.А. Бернштам, довелось вычитать буквально следующее: *«Женское лидерство в пасхально–радоницком поминании косвенно отразилось и в названии пасхальных куличей «бабы»: паски до 1 м высотой посвящались разным природным стихиям, Богу и всем категориям умерших... В этом ритуальном печении можно усмотреть и пережиток женского жертвоприношения»* (Бернштам 2000, С. 218). Ну, знаете ли!!! Я–то всего лишь хотел посмеяться, показать очевидную глупость такого подхода. А оно вишь как...

Нуждается ли подобное замечание в комментарии? По–моему, оно говорит само за себя. И все же. Пару заметок. Нет ни слова о том, когда же, в таком случае, это жертвоприношение в древности совершалось, если пасха — праздник не языческий и по календарю перемещающийся. Куличи (домашнее подобие церковного хлеба артоса), которые появляются только после введения христианства, никак не могут быть «пережитками кровавых жертвоприношений». Не получается хронологически. Либо надо доказать, что славяне

посему сама жатва представлялась как ее поимка и убийство — *«гаварят: сивонни бабу зарежым, значит кончим жать»* (Журавлев 2005, С. 898), *«Бабу резать»*, *«Ну, Бабу зарезали»*, *«голову Бабы резать»* (Лобкова, С. 61, 62). Разве не заманчиво для любого исследователя узреть здесь те самые «пережитки»? К чести авторов книг, откуда почерпнуты примеры, они не пошли на поводу научной традиции. Комментируя «заклание Бабы» (на ниве ее «режут», на картофельном поле — «закапывают, хоронят»), Г. Лобкова пишет: *«Благодаря такой параллели можно судить о том, что в наименовании обряда не столько кроется идея умерщвления некоей мифической Бабы, сколько происходит перевод на уровень символики самого трудового процесса: «режут ржаные колосья» — «режут Бабу», «копают картофель» — «Бабу зарывают»* (Лобкова, С. 66). А.Ф. Журавлев на основании переклички этих названий жатвенных обрядов с инославянскими средопостными ритуалами (ит. *segatura della vecchia* «распиливание старухи») делает вывод, что уничтожение обрядовых фигур (словенский обычай *babo žagajo* (*žagati* — «пилить») — уничтожение фигуры, олицетворявшей зиму) *«является результатом «буквального» опредмечивания ритуальной фразеологии»* (Журавлев 2005, С. 898).

пекли куличи до 988 года. Непонятно и то, почему про женское жертвоприношение Т.А. Бернштам говорит, а печенье *did* ею игнорируется. Быть может, потому, что тогда рухнет ее красивая теория о «женском лидерстве»? А может, не женского все же, а детского? Ср. укр. *did*, *didugan*, *бабуся* — «беззубый ребенок» (Щербак, С. 53). А вообще, если так рассуждать, то, несомненно, выяснится, что «бабье лето» названо так потому, что в эту пору года начинали приносить в жертву женщин, а обряд «бабьи каши» получил свое название из-за добавляемого в кашу женского мяса. Вот кстати, еще один кандидат на гениальное откровение в духе «пережитков кровавых жертв»: «*Бабка — круглый свадебный хлеб*» (ВЭС, С. 338). А что?! Парень оженился, в дом привели молодую работающую девицу, так на кой нужна была старая бесполезная бабка? В жертву ее! Как раз на празднике. Зарезать, зажарить и съесть. Впрочем, нет, не буду такого и предполагать, а ну как и впрямь такая версия где-то у кого-то уже созрела.

В общем, идея Т.А. Бернштам — очередная бездоказательная гипотеза. На грани фола.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ:
ВЕСНА
(2)

Первая пахота:

У этого ритуала нет устойчивой даты, так как распашку полей в разных краях начинают в разное время, могущее, вдобавок к этому, меняться в зависимости от погодных условий. Обычное время обряда первой борозды — не ранее марта и не позднее апреля, хотя и в мае нередки заморозки и выпадение снега.

Проводимое при этом закляние, естественно, трактуется как кровавое жертвоприношение: *«Повсеместно у славянских народов при первой пахоте... закапывали кости пасхального поросенка (полес.); голову убитого петуха (серб.); кости и перья курицы, принесенной в жертву (болг.)... рождественскую пищу (мясо, хлеб — серб.)...»* (СД 3, С. 655); в Сербии перед севом устраивали обед пахарям, для которого специально резался петух — *«Обедали в поле, при этом остатки трапезы и кости закапывали в борозду. По грудной кости гадали о судьбах будущего урожая...»*, по мнению этнографов, этот обычай имеет *«связь с древними жертвоприношениями»* (КОО 1978, С. 217). Имеет ли? К жертвоприношениям здесь могло бы иметь отношение лишь закапывание остатков трапезы (в том числе и куриных костей) в землю, но никак не само закляние птицы в пищу. Отмечу — могло бы, но вовсе не обязательно — как уже говорилось, ритуальное уничтожение остатков освященной трапезы имело магический смысл.

То, что перед нами обычный праздничный пир, видно из дальнейших примеров. При запашке полей (вспахивании) *«приносят в церковь на освящение часть баранины, или что-нибудь из птицы, особенно черного петуха и хлеб. После молебна берут с собою мясное, оставив хлебы священнику; варят и жарят и приглашают на общий пир священника, своих родственников и все своих соседей, чтобы отпраздновать опашку или запашку»* (Терещенко, С. 238). В Белоруссии трапезовали после коллективного посева (талаки): *«к вячери пякуць пираги ржаные, режуць баранчыка, бяруць кварту водки и завуць сваих харошых»*

суседзяў», а также по окончании иных полевых работ: «Як дажнуць, бульбу докопаюць, требо **піўня засекаці**», на «досеўкі **резалі петуха**», «Шчэ ў тебе богато сеяць? — Ужо скоро **пеўня засека**» (Валодзіна, С. 73); на талачный пир «смажаць або вараць парася» (Земляробчы, С. 270). Причина очевидна. Тот, кто бывал в деревне во время полевых работ, а тем паче принимал в них участие, сразу поймет, о чем идет речь. Чтобы справиться со своим огромным полем, домохозяин прибегает к помощи родни и соседей (если с ними хорошие отношения), в благодарность же за это полагается после трудов досыта накормить: «Талаку созывают чаще всего на какой-нибудь небольшой праздник, например на Петра и т. д., когда назначают второй день после праздника. Себе делать, говорят, грех, а людям можно, но не за плату, а **только за угощение**. Для этого часто нанимают даже музыканта» (Земляробчы, 368). Деньгами благодарить было не принято, только обильный пир и ответное участие в работе на полях тех, кто помогал. Это деревенская взаимовыручка: если попытаться своими силами разом справиться с пахотой, севом или уборкой урожая, то как пить дать надорвешься, а если распределить силы в общем труде на нескольких полях в течение нескольких дней — то это не столь трудно. И во всех домах будет угощение — благодарность за подмогу. Жнеи, помогавшие в талаке, шествуя к дому хозяина поля, пели песню, в которой прямо намекали на необходимость угощения, предельно сытого и обильного:

...Забі нам, гаспадару, барана,
Забі нам вялікаго быка,
Забі нам свае гускі,
Не пожалуй цялушкі!..

(Земляробчы, С. 265).

Перед нами обычная для фольклорных текстов гиперболизация. Если хозяин зарежет всех указанных в песне животных, то изрядно подточит свое благосостояние, если вовсе не подорвет его целиком. Помощь в полевых работах того не стоит.

Закреплено также праздничная трапеза прямо в поле. Болгары, проводя первую борозду, резали красного петуха — «чтобы жито было красное, зернистое и рано выросло»; сербские женщины в день сева резали петуха возле шеста-стожара

и несли его пахарям на обед — чтобы пшеница была высокой, как столб, а зерно красное, как петух (Круть, С. 6); сербские пахари Срема брали с собой в поле на первую пахоту лепешку, вино и запеченного петуха; *«У сербов... во время первой пахоты кололи петуха, кровью которого окропляли жито для сева»* (СД 3, С. 654, 655). Заклание налицо, но причины его указаны тут же, в примерах. Они типично магические: кровь должна повлиять на плодородие полей. Доказательство № 5. Момент дароподношения отсутствует начисто, а значит, перед нами не жертва. Закланную птицу съедали — доказательство № 1.

«День водяного»:

Третьего апреля рыболовы в полночь угощают водяного: *«Покупают у цыган самую негодную лошадь, не торгуясь, ровно за три дни. В эти три дни они стараются откормить ее хлебом... Если еще лед не прошел, то связанную лошадь опускают в прорубь; если же речка очистилась от льда, то сами, садясь на лодки, стараются утопить лошадь середь реки»* (Сахаров, С. 225). Обвинение, что и говорить, серьезное. Есть и объект жертвоприношения, и субъект. Но настораживает тот факт, что приводится оно в работе такого малоизвестного в ряде случаев автора, как И.П. Сахаров. Похоже, все другие указания на данный обычай в конечном счете восходят к нему. Смотрим — так точно, в списке источников, содержащих упоминание об этом ритуале, его «Сказания русского народа» стоят на первом месте: *«при этом жертву водяному обыкновенно приносили, топя лошадь (И. Сахаров, VII, с. 21; Афанасьев, I, с. 635; Афанасьев, II, с. 48, 245; Афанасьев, 1850, с. 29; П. Владимиров, 1896, с. 44; Коробка, 1902, с. 260; Кагаров, 1918, с. 15)»* (Успенский, С. 83). Ранее сахаровского сообщения такие данные неизвестны. Так что все прочие упоминания о том вполне логично считать вторичными¹⁹³. Исключение, быть может, представляет лишь пример, приводимый А.Н. Афанасьевым, содержащий отсутствующие у И.П. Сахарова подробности: *«В апреле месяце водяной просыпается от зимнего сна голодный и сердитый; чтобы его умиловить, в некоторых*

¹⁹³ Например: *«Обычно весной, при пробуждении водяного, для него бросали в воду (топили) сдохших или живых лошадей, бараны головы, петухов, хлеб, масло, мед...»* (Власова, С. 101).

селах топят в реке лошадь, обмазав ей голову медом и привесив к шее два жернова» (Афанасьев 1, С. 635). Во втором томе сведения повторяются. В статье А.Н. Афанасьева «Дедушка домовой», что также указана Б. Успенским в качестве источников, та же информация приведена почти дословно, но появляется еще одна деталь — красные ленты: *«В это время водяного ублажают убиением лошади, которой голову обмазывают медом, а в гриву вплетают красные ленты»* (Афанасьев 1850, С. 47). К тексту А.Н. Афанасьева, о чем сообщает сноска с указанием (Афанасьев 1, 635), восходит упоминание этого обряда Н.К. Коробкой (шестая ссылка у Б.А. Успенского): *«Коня топят, обмазав голову медом, в жертву водяному»* (Коробка Н.К. К изучению малорусских колядок // ИОРЯС, т. 7, 1902, кн. 3, С. 260)¹⁹⁴. Странно, что Успенский вместе с первоисточниками упоминает и их пересказы. Смысла в этом нет, разве что создать впечатление о том, что рассматриваемый обычай известен по многим записям? Но тогда это введение читателя, который вряд ли станет перепроверять ссылки, в заблуждение.

Непонятно же вот что: А.Н. Афанасьев, всегда дотошный в плане ссылок на источники, откуда он черпал свои сведения, именно в этом случае ссылку не привел, причем во всех трех упоминаниях. Что странно, нет даже малейшего намека, в какой губернии, не говоря уж о селе или деревне, данный обряд проводился. И еще более странно, что от работы к работе Афанасьев приводит новые, не известные ранее никому подробности. Новые и отличающиеся друг от друга. Почему, сказав о жерновах в одном случае, он не упомянул про красные ленты? Почему в другом случае, говоря про ленты, он опустил сведения о жерновах? Не потому ли, что появились эти подробности спонтанно, из-под пера автора? Ведь по идее он описывает один и тот же обряд. Кстати сказать, тот же С. Максимов, рассказывая о всевозможных природных духах, включая водяного, о подобном ритуале молчит, хотя о потоплении мельниками дохлятины и конских черепов¹⁹⁵ упоминает (Максимов, С. 83). Все это в

¹⁹⁴ Другие ссылки Б.А. Успенского проверить не удалось ввиду редкости указанных работ. Однако же можно не сомневаться, что новым материалом они вряд ли располагали. Скорее всего, там, как и в случае с Н.К. Коробкой, наличествует пересказ сведений Сахарова и Афанасьева.

¹⁹⁵ Об этом подробнее в гл. «Строительная жертва».

совокупности заставляет усомниться в достоверности данного материала. Быть может, перед нами одна из «научных вольностей» А.Н. Афанасьева, о которых говорит А.Л. Налепин, автор предисловия к сборнику статей ученого¹⁹⁶?

Впрочем, мы не будем упираться на происхождение сведений и подозревать И.П. Сахарова в очередной мистификации, а А.Н. Афанасьева — в некритическом отношении к источникам и склонности к приукрашиванию действительности. Предположим, что обряд, подобный этому, существовал на самом деле, тем паче, что косвенно его вроде бы подтверждает ряд данных.

I

Существует очевидная связь между водяным и лошадьми. Подробнее о том как раз и говорится в упомянутой уже работе Б.А. Успенского. Основываясь на многочисленных данных, он приходит к выводу о близости образов водяного и народно-православного Николы, который с лошадьми вполне связан: *«Наконец, в ряде мест Николин день отмечается как праздник конюхов /.../ ср. описание конного двора в “Детских годах Багрова внука” С.Т. Аксакова: “Против самых ворот, на стене, висел образ Николая Чудотворца...” (Аксаков, I, с. 317). По сообщению Ермолова (I, с. 353), “в Сибири на Тихвинскую [26 июня] кропят лошадей”, причем “этот день там почему-то называют „Никола Обыденный”, хотя... никакого Николая 26 июня не празднуется” /.../ Связь Николы с лошадьми находит отражение в прибаутках: “Коза ты, коза, смоляные глаза! Где ты была? — У Микулки была. — Що Микулка делает? — Коней пасет. — Кони те где? — В лет ушли” (Иваницкий и Шустиков, 1898, с. 243). Ср. другой вариант: “Коза, коза, лубяные глаза, где ты была? — Коней пасла. — А кони-то где? — Николка увел. — А Николка-то где? — В клеть ушел. — А клеть-то где? — Водой унесло...” (Афанасьев, 1957, № 535)» (Успенский, С. 46–48); при этом «Никола может называться “морским богом” (Подвысоцкий, 1885, с. 102; Прыжов, 1934, с. 319)» (Успенский, С. 84). Данные можно подтвердить, обращаясь к традиции других индоевропейских народов. Согласно греческой мифологии, Бог моря Посейдон выезжает на колеснице:*

¹⁹⁶ Афанасьев А. Народ-художник. — М., 1986, С. 18.

*Так он сказал и, хлестнувши бичом лошадей длинногривых,
В Эги вернулся к себе, где дворец у него знаменитый.*
(Гомер. Одиссея. V. 380–381);

один из его эпитетов, точнее сказать, эпиклеса, священное прозвище — Гиппий (Ἴππιος), то есть «Конный»; среди священных животных Посейдона — бык, дельфин и конь; Деметра родила от владыки морей коня Арейона: *«когда богиня блуждала по земле, отыскивая свою дочь, Посейдон преследовал ее, желая с ней сочетаться; тогда Деметра превратилась в кобылу и паслась вместе с кобылами Онкия; но Посейдон догадался о ее обмане, сам уподобился жеребцу и в таком виде сочетался с Деметрой»* (Павсаний. Описание Эллады. VIII. 25. 4); а Медуза Горгона — Пегаса:

*Сопрягся с Медузою той Черновласый
На многотравном лугу, среди весенних цветов благовонных.
После того как Медузу могучий Персей обезглавил,
Конь появился Пегас из нее и Хрисаор великий.
Имя Пегас — оттого, что рожден у ключей океанских...*
(Гесиод. Теогония. 278–282).

Согласно иранским мифам, Бог Тиштрия и демон засухи Апаоша ежегодно бьются на берегу моря, приняв образ коней, после чего на землю нисходит дождь.

*И вот он приближается,
Спитама–Заратуштра,
Блестящий, славный Тиштрия,
Ко морю Ворукаша,
Конём примчавшись белым,
Прекрасным, златоухим,
И с золотой уздой.*

*И вот ему навстречу
Несётся дэв Апаоша
Конём паршивым, чёрным,
Облезлым, корноухим,*

*Безгривым и бесхвостым,
Ужасным и престаиным.*

(«Тиштр–Яшт», 20–21)

Что доказывают эти примеры? Точнее, чем же они противоречат сообщению о жертвоприношении коня? Казалось бы, все совсем наоборот: судя по всему, кони посвящены Божеству вод, потому–то ему в жертву и приносятся. Но вопрос — в жертву ли? Не настаиваю на именно таком толковании, но — параллель интересная: отправление лошадей водяному некоторым образом напоминает древнерусский похоронный обычай¹⁹⁷. Вместе с умершим князем хоронили и умерщвленных лошадей, принадлежавших ему при жизни. Ибн Фадлан: *«привели двух лошадей, которых гоняли до тех пор, пока они не покрылись потом, разрубили их мечами и мясо бросили в ладью»* (Срезневский, С. 72). Убитые здесь, они оживут там и снова будут служить своему хозяину. Гораздо отчетливей эта идея просматривается в том, как поступали с предметами, нужными усопшему в ином мире. У древних эстов *«обряду сожжения сопутствовал ритуал порчи вещей. На месте захоронения разбивали глиняные сосуды, сгибали и ломали орудия труда и оружие»*¹⁹⁸; у тюрков старались не использовать в погребении

¹⁹⁷ В частности, символикой похорон и смерти вообще наделен мед, которым, согласно А. Афанасьеву, топимой лошади мажут голову. На Фоминой неделе *«крестьяне ходят на кладбища и поливают могилы родичей медом и вином»* (Афанасьев 1, С. 378). Традиционное поминальное блюдо «канун» («сыту») готовили из меда, разведенного водой, в которую добавляется наломанная выпечка или белый хлеб, мак; ели канун, чтоб умершему «было сладко на Том Свете». В народных сонниках привидевшийся мед толкуется в характерном ключе: *«Мед — смерть»* (БНС, С. 83), *«Якщо сниться мед — на вмируще»* (Дмитренко, С. 116). По народным верованиям, на Том Свете текут медовые реки, о чем поется в духовных стихах: *«У нас–то в раю медяная река, // Медяная река, сахарные берега»* (Стихи духовные, С. 198). Ср. также описание загробного пира в похоронной причети: *«Позоставлены столы там все дубовыи, // Круг ведь столиков е стульицы кленовыи; // И положены е кушанья сахарныи, // И поставлены е питвица медвяныи»* (Барсов, С. 291).

¹⁹⁸ Хвощинская Н.В. Древние эсты на западе новгородской земли // www.ras.ru/FStorage/download.aspx?Id=34c6e347-fd55-4f94

острые предметы, но *«если с умершим все же клали нож, иголку или ножницы, то предварительно их ломали»*¹⁹⁹; согласно описанию погребального инвентаря курганов Краснодарского края, *«Сабли предварительно ломали и клали в урну или рядом с ней. — В частности, — В двух случаях урны сопровождали захоронения коней»*²⁰⁰; в погребениях племен оксывской культуры (Польша) *«вещи часто подвергались дополнительным механическим повреждениям — поломке или сгибанию. Особенно это относится к мечам, которые обычно согнуты в несколько колен»* (Еремина, С. 41). Как подытоживает Б.А. Успенский, суть здесь одна: *«хороня вместе с покойником вещи, необходимые ему в загробном мире, специально ломают их (причём портят и новые вещи!), имея в виду именно то, что вещи, которые здесь имеют обратный вид (сломааны), получают там прямой настоящий вид»*^{201 202}. И чуть ли не слово в слово так же поясняют указанный обычай сибирские тюрки-шаманисты: *«В той земле здешие вещи, имеющие обратный вид, будут иметь прямой вид»*²⁰³.

Не то ли мы видим в обряде чествования водяного, которому отдают почему-то не самую лучшую живность, но наоборот, *«самую негодную лошадь»*? Перейдя в мир иной, такая лошадь должна волшебным образом преобразиться в свою полную противоположность, как и все, что проходит трансформацию смертью. И, таким образом, набожные селяне пополняли табуны водяного хозяина прекрасными рысаками. По крайней мере, эта версия объясняет, почему духу вод отдают то, что негоже самим. И

¹⁹⁹ Берзertiнов Р. Обряд захоронения у древних тюрков // <http://turkolog.narod.ru/info/I386.htm>

²⁰⁰ Пьянков А. В. Средневековый могильник Черноклен из Краснодарского края // <http://www.nasledie.org/v3/ru/?action>

²⁰¹ Успенский Б.А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. — М., 1994. С. 323.

²⁰² Кстати, это вам подтвердит любой кладбищенский работник: *«На том свете живых-то нет, мертвые все. А им (покойникам, - Б.М.) вещи живых кладут. Как они ими пользоваться там будут? Они ж там работать не будут. /.../ Сломать их надо. Причем так, чтоб починить нельзя. Чтoб вещь как бы тоже умерла. Она там будет работать, на том свете-то»* (Добровольская В.Е. Прескрипции, бытующие среди кладбищенских работников // Фольклор малых социальных групп: традиции и современность. — М.: ГРЦРФ, 2008. С. 128).

²⁰³ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. — Л.: Наука, 1991, С. 150.

в этом случае надо признать, что перед нами не жертвоприношение, ибо для одаривания высшей силы всегда старались приносить только лучшее: из вещей — самое красивое и ценное, из пищи и питья — самое вкусное, праздничное. Но, как уже было сказано, на такой трапезке можно не настаивать, так как есть куда более логичное объяснение рассматриваемого обычая.

II

Для начала — еще пример обряда, толкуемый как жертвоприношение. Здесь мы немного смешаем последовательность изложения материала по календарному принципу, так как обряды чествования водяного, что по весне, что зимой, по сути одинаковые, и нет особой нужды рассматривать их в разных местах книги.

«Соответственно, жертвоприношение водяному может быть приурочено именно к Николину дню и сопровождаться призыванием имени Николы. Исключительно показателен в этом отношении “обряд умилоствления озера Онего (Онежского озера)”, описанный уроженцем этих мест М. Сазоновым: “Каждый год накануне зимнего Николы пред всеюнощной из каждой рыбацкой семьи к известному месту собираются старики. На берегу ими делается человеческое чучело и в дырявой лодке отправляется в озеро, где, конечно, и тонет. Два–три старика поют песню, где просят Онего взять „чучело соломенное в портах и рубахе“, без жены, без детей, без материнских слез и причитаний. И для большей вразумительности призывают имя Николы–морского” (Данилов, 1916, с. 116). Это — своеобразная дань водяному, который, по всей видимости, каким–то образом ассоциируется с Николой. Ср. мотив человеческой жертвы водяному, который антитетически противопоставлен Николе, в былине о Садке» (Успенский, С. 83). Д.К. Зеленин пересказывает текст М. Сазонова вплоть до оборотов, снабжая его своим совершенно необязательным комментарием: «делают на берегу похоже на человека соломенное чучело, надевают на него портянки и рубаху и в дырявой лодке спускают его на воду. Разумеется, оно тонет. Это и является жертвой» (Зеленин ВЭ, С. 107). Непонятно только, причем тут портянки, надеваемые на ноги, если в оригинальном тексте речь идет о паре штаны–рубаха? Вероятно, имелись в виду порты, как и в следующей цитате:

«нарядив соломенное чучело в порты и рубаху, пускали его в дырявой лодке в Онего» (Логинов, С. 41). Невнимательность. Самого Д.К. Зеленина или его переводчиков. Не она ли подталкивает ученых мужей к произвольным выводам? В. Пропп коротко замечает: *«Нет никаких сомнений, что приносились даже человеческие жертвы»*, но никаких доказательств не приводит, кроме краткого пересказа сообщения М. Сазонова: *«В качестве заместительной жертвы впоследствии в воду бросалось соломенное чучело, о чем память сохранилась до самого последнего времени»* (Пропп ГЭ, С. 101). Таким образом перед нами единичное сообщение, причем сделанное не профессиональным этнографом в полевых условиях, не собирателем фольклора по воспоминаниям участников обряда, а неким уроженцем тех мест М. Сазоновым. Ни до него, ни после него подобная информация в руки ученых не попадала. Это очень странно. В науке не так много примеров, когда какая-либо информация известна лишь по единичному сообщению. Точнее, таких примеров ничтожно мало. В частности, в единичной записи оказалась былина-скоморошина «Вавило и скоморохи». Да и то, в таких случаях, когда нет нескольких вариантов, всегда находятся типовые параллели. Тому же «Вавиле» подобрали и предания о покаявшемся скоморохе, и барельеф с его изображением нашли. А вот сообщение М. Сазонова и сравнить не с чем. Нет, вроде бы с одной стороны есть утапливаемая лошадь, с другой — чучело Ярилы, бывает, топят в воде, глиняного Германа тоже бросают в воду. Но это весьма косвенные параллели. Лошадь — это лошадь, причем живая, а тут соломенный человек — параллель перебросить трудновато, ну а уничтожение изображений Ярилы/Германа так и вовсе не имеют к водяному ни малейшего отношения. Так что странно все это, если не сказать — подозрительно. Попахивает мистификацией. Впрочем, не имея прямых улик, не будем утверждать это определенно. Оставим все как есть и положимся на наших доверчивых ученых, которые полагают «Слово о полку Игореве» подлинником, а «Велесову книгу» — подделкой, которые верят в призвание варягов и не верят в докириллическую письменность.

Поверим им. В этом разе обряды с лошадейю и с чучелом, безусловно, функционально должны быть тождественны, коли столь схожи обстоятельства: в обоих случаях водяному что-либо топится. Причина должна быть одна, но какая? Мы можем долго

топтаться на месте, а ведь ответ на поверхности, достаточно лишь обратиться к логике и этнографическим сведениям. Чем всего более водяной хозяин может досадить человеку? Рыбы не дать? Не то, мелко. Разлив бурный устроить — уже посильнее, да не всякого этот разлив зацепит. Тогда чем? Да очень просто — утопить обывателя, ежели тому случится быть при воде. Именно это в реках да озерах всего более и страшило наших пращуров. Все источники уверено сообщают, что просыпается водяной в непременно плохом настроении, и его надо как можно скорее умилостивить: «*От зимнего сна водяной просыпается в апреле, голодный и сердитый*» (РДС, С. 102). На Гомельщине, в с. Присно, записано следующее сообщение: «*Сож [река] берэ дваццать пять чэловек у день на Петра и Павла, увесь мясц — на жэртво Богу. На Пятро и Павла нельзя купацца — людн топяцца*» (Голстая 2005, С. 172). Речь идет понятно о чем — о том, что река (точнее, хозяин реки) забирает себе людские жизни: «*Не велели купаться на Петров день: чертушка схватит, на яму утащит, голову, как рыбе, скрутит*» (Дранникова, № 97). Но информант первого текста уверенно определяет происходящее как жертву Богу. Нехарактерное для народной культуры определение, скорее всего, свидетельствует либо о неправильном вопросе, заданном информатору, в коем прозвучал подхваченный рассказчиком термин «жертвоприношение», либо о начитанности информатора, «блеснувшего» при случае своими соображениями (на это может указывать форма термина). Нам же важно указание на обыденность подобного поведения гневного водяника, лютогощего в своих владениях. Разгневанный водяной дух может сколь угодно топить плавающих по его территории людей, пока не насытит свой гнев сам, или при помощи даров. «*Часто лешачихи (русалки, — Б.М.) забирали людей в реку. Если ранней весной заберут они к себе в реку человека, значит, не разольется река. А когда они в дар никого не получают, то гневались они, плотину срывали, а вода деревню нашу затопляла*» (Петкевич, С. 16). В этом примере стоит также отметить странный для обычного селянина оборот: человека приравнивают к дару, который водяные девы получают от людей. Что это? Случайная подсказка собирателя? Впрочем, не суть, важно ясное указание на гнев, который утихает после чьей-либо смерти. Чтобы этих смертей не было, народ и кидал сердитому водяному обманки, «голова за голова».

В приметах Петрова дня отмечен запрет на купанье, а ведь народу без воды ну никак! По жаре купаться все одно полезешь. А стирка, а воды набрать, а после бани, а коней поить? Все на реку, куда ж еще. Да и основные торговые пути — водные: именно так, на водах, Морской Царь и перехватил Садко (о нем мы еще поговорим). В сказках водяник умудряется прищучить человека, когда тот всего лишь пытается напиться воды даже не из реки или ручья — из колодца (сюжет «Отдай чего дома не знаешь», СУС 313 А). Ежегодно народ тонет на, казалось бы, годами проверенных безопасных местах — это водяной хозяин утоляет свою кровожадность. Наши предки были умнее и во избежание этих смертей подсовывали вечно недовольному, капризному и коварному водяному нечто на подмену. Где — живую лошадь, а где — подобие самой любимой его игрушки, человека²⁰⁵. Утопит такую обманку водяной и будет тому рад, утихомирит свирепый норов, плавать и ходить по воду станет безопаснее. В популярных изданиях наподобие отрывного календаря «Русские обряды и праздники» (за 2006 год), пишут: *«Людской жертвы требовал водяник, хозяин озера, а люди обманывали его, даря ему похожее на человека чучело»* (лист за 6 декабря). Однако же предполагать, что это замена живого человека, человеческой жертвы, довольно абсурдно. Зачем было бы некогда жертвовать живого человека водяному, если смысл обряда в том, чтобы предотвратить возможные, как бы сейчас сказали, «несчастные случаи на воде», ведь в любом случае водяной так и так получает человека — по воле людей или по своему собственному хотению? Как видим, логика говорит одно, но выводы исследователи делают другие. У них свой взгляд на эту подмену: подразумевается, что человеческие жертвы были, раз уж, согласно тексту, водяной их требует, а люди вместо живого человека подсовывали ему обманку: *«В качестве заместительной жертвы впоследствии в воду бросалось соломенное чучело...»* (Пропп ГЭ, С. 101). Увы, но это ошибочное мнение.

А вот подтверждение нашего вывода о магической подмене: *«в жертву водяному, чтобы он не топил людей, ежегодно бросают*

²⁰⁵ Ср. способ исцеления от сибирской язвы: делали чучело человека и, выбросив его через окно избы, несли на кладбище; этим вводили болезнь в заблуждение и отправляли ее в другое место (РДС, С. 384).

в озеро курицу (Польша)» (Гура, С. 105). Не в жертву, а в качестве замены — ему все равно кого топить. В Германии (у Кведлинбурга) в реку бросали *«черного петуха, чтобы умилоствить реки, чтобы они не требовали человеческих жертв»* (КОО 1983, С. 142). Жертвы здесь упомянуты фигурально, как жертвы несчастных случаев. Это — магический ритуал. Курицу или петуха вместо человека, меньшее вместо большего. Аналогичное значение и у следующего обряда, совершавшегося хотя и на суше, но, как оказывается, по аналогичному поводу. У «камня серого дикого» близ деревни Лужицы праздновали на Филиппово заговенье (14 ноября); к нему приходили дети от четырех до десяти лет, *«приносили ежегодно по петуху, и, отрубя голову, бросали на оной камень. А петуха, сварив, ели у того же камня одни малолетние; а тех петухов давали они крестьяне по очереди подворно»*. Делали это того ради, что *«в летняя времена, в котором году петуха не принесут и головы на тот камень не бросят, малых ребят и скот топят»* (Лавров, С. 143). Очевидна же магическая подоплека: головы за головы. Жертвоприношениями и не пахнет. На необходимость подобных «даров» указывает следующее сообщение: *«Вот апрель, так надо ему подарки нести, бросать в реку, чтоб не трогал никого этим летом. Может, тогда и не утащит»* (Никитина, С. 100), *«Любую гибель человека в запруде около мельницы заонежане объясняли тем, что колдун (мельник. — Б.М.) забывал утопить весной черную кошку под мельничным колесом»* (Логоинов 1993, С. 109). Весьма любопытный пример записан у старообрядцев Литвы, хотя «шибко грамошный» информатор вернул таки в свое сообщение слово «жертва»: *«Говорят, Зарасайское озеро ни за что не замёрзнет, жертвы ждет — хотя ворону бросить дохлую надо. Поэтому там тонут часто. Не становится [лед] и всё — надо или собаку, или ворону вбросить»* (По заветам старины, № 431). Из текста не совсем ясно, почему все же в озере тонут? Из-за того, что часто топят там всякую живность, или, наоборот, как во всех других примерах, по причине отсутствия таких «гостинцев»? Скорее всего, второе, поскольку таких трактовок все же больше. Очевидно одно: птица, даже несъедобная и давно сдохшая, вполне годится на обман водяного. Чтобы задобрить водяного хозяина, *«бросали в воду живых животных, падаль, сушеную ящерицу, птицу (черных уток, кур, голубей, гусей, голову петуха), жертвовали первый улов*

рыбы...» (СД 1, С. 399), *«Для задабривания водяного мельник бросает в реку животное черной масти, например кота, собаку, свинью, утку, курицу, голубя (Лужница)»* (Гура, С. 105). Да и только ли о мельнице была таким образом выказана забота? Согласно заонежским быличкам, местный мельник-колдун В.И. Титов *«ежегодно приносил в жертву водяному кошку, которую топил под колесом мельницы, чтобы уберечь плотину от разрушения при наводнении, а людей от «потопа» в речке и озере Ванчезере»* (Логинов, С. 98). Это разве умиловительная жертва, как пишут отечественные горе-исследователи? Нет, это правило «голову за голову». Магия замены. В редуцированном виде, применяясь для другой ситуации на воде (но при этом продолжающей тему гибели на воде), она выглядит так: *«Однажды искали утонувшего парня, но найти не могли. Бросили березовое полено, сказали: «Черт, черт! Черт, возьми полено, отдай тело». После этих слов в том месте, где упало полено, было найдено тело»* (Черепанова 1996, № 166).

Ну тут ладно, падаль упоминается довольно обычная — дохлая ворона, собака. Их, при желании, в деревне раздобыть не столь сложно. Но как вам вот такой оборот? *«Мельники і рибакі уміють усе придобуватися водяникам, кидаючи їм у воду новонароджених мертвих дітей і падлину»* (Украинцы, С. 392). Это цитата из статьи украинского этнографа В.М. Гнатюка, написанная в нач. XX в. Прошу заметить — никто и никогда его сведения не продублировал, не сослался на В. Гнатюка, не привел эти данные при упоминании подношений водянику. Лошадь — да, падаль, конечно. Но только не *«новонароджених мертвих дітей»*. Причина, думаю, в том, что коллеги В. Гнатюка банально не доверяли подобной информации, вдобавок ко всему не снабженной никакими паспортными данными. Это редкий случай, когда мы солидарны с ученой братией в вопросе о кровавых жертвоприношениях. Ученые готовы утверждать, что коварные мельники заманивали на свои запруды прохожих, чтобы потешить водяного хозяина, что они топили там деревенских девиц. Но наотрез отказываются верить в домыслы про мертвых новорожденных. Хотя бы тут логика им не изменила. А она очевидна. Где бы мельники могли доставать таких детей в достаточных для «кормления» водяного количествах? Да, это звучит кошунственно, но мы должны разобраться с этим. Итак,

перед мельником стоит задача — достать мертвого новорожденного. Где в деревне можно разжиться подобным? Первое, что приходит на ум — отнести топить собственного ребенка. С них станется, с этих мельников. Если фанатично верить в необходимость подобного действия, то и не на такое еще пойдешь. Хорошо, пусть так. Одного утопил. А откуда взять еще? Нужно ведь регулярно, хотя бы по штуке в год. Лет этак тридцать подряд, к примеру. Столько своих детей ни одна жена не нарожает, дак ведь нужно к тому ж, чтоб они еще и мерли. А если живых детишек своих топить, то толку—то от мельницы? Кому ее завещать тогда? Не вариант. Тогда искать в деревне, чужих детей. Деревня—то большая. Что ж, узнает такой мельник у повивальной бабки (сговорился, допустим) о том, что у Марьи ребеночек мертвый родился. Торопливо одевается (вот он — шанс!), прибегает к Марье в дом и... И что же он говорит? Какими словами изложит цель своего визита? «Мне нужен для одного дела труп вашего ребенка». Марьин муж возьмет топор, и тем дело и кончится, не начавшись. «Марья, давай я ребеночка вашего схороню, по-соседски, вот прямо сейчас». Не дадут, ибо — сторонний человек; мельник=колдун, это все знают; есть правила, как хоронить, и уж точно не впопыхах при помощи «доброего соседа». «Марья, а продай мне детенка, он—то теперь тебе зачем, а так хоть денег получишь». Если мужа нет, убивать мельника пойдет сама Марья. Можно допустить, что деревенские девки, по дури нагулявшие ребенка до свадьбы, могли подобным образом прикрыть свой «грех». И был бы у мельника тогда «гостинец» водяному. Да только в деревне долго подобные вещи не утаишь, правда выплывет наружу довольно скоро, ведь где знают двое, знает и свинья. Долго ли после этого мельнику гулять на воле? Крестьянский суд на расправу скор и суров. Сожгут бесовское отродье вместе с мельницей. Посему вывод можно сделать следующий. Описанное явление не могло иметь места в действительности. В.М. Гнатюк либо сочинил его сам, поддавшись желанию добавить мрачных красок, либо почерпнул его из народного рассказа, где куда менее интригующая правда легко перемешивается с самыми недостоверными подробностями, призванными поразить воображение простака—слушателя, который и сам при случае перевернет услышанное еще сильнее. В любом разе, данное «жертвоприношение» этнографически недостоверно.

На Волге верили, что *«лед не пойдет, если на реке не утонет весной 12 человек»* (Никитина, С. 99). Сюда же прибавим и украинское поверье, зачем-то снабженное издателем (или собирателем?) характерной пометкой: *«Замерзает и вскрывается Десна только тогда, когда получит утопленника (жертва)»* (Гринченко 1, № 23). Это про человеческие жертвоприношения информация? Дается, по крайней мере, именно в этом контексте. А по-моему, всего лишь сообщение о лютом характере проснувшегося (или засыпающего) водяника. Не надо ему даров, он сам утопит нужное ему количество людей — Волга и Десна реки большие. А коли есть желание такой участи избежать самим и уберечь других, то вот он — обряд магического обмана, с подменной ценной человеческой жизни на бросовое (падаль, чучело) или малоценное (птица, старая лошадь).

Чучело, кстати, не единожды используется для задабривания и обмана водяного. В Вятской губ. щуку почитали любимой рыбой водяного, посемеру, подранив щуку, рыбаки ожидали мести ее хозяина. И загодя старались отвести ее: *«Они приготавливают у костра изображающее рыбака чучело, которое, в свою очередь, пронзает острогой появившийся у костра водяной»* (Власова, С. 101), в Костромской губ. рассказывали быличку о том, как один рыбак подранил острогой водяного — тот не простил обиду, и собирался мстить око за око; бедолага спасся только потому, что заранее одел в свою одежду «креж», в который торжествующий водяник и втыкает острогу под вопль: *«Надко, и тебе попало в бок!»* (Тенишев 1, С. 140). Магия подмены или, опять «по-научному», пережитки кровавых жертвоприношений? Мне думается, ответ очевиден. Чучело изображает человека в обоих случаях — что при ловле щуки, что на Николином дне — но это не дар водяному, а подставленный под удар манекен, вызывающий гнев водяного на себя. Расправившись с обманкой, дух успокаивается до поры до времени. Нет нужды полагать, что предки в более древние времена отдавали ему на растерзание живого человека. Зачем, когда можно было обмануть? Не стоит отказывать им в смекалке, вся магия, все колдовство построено на этом. Если древний охотник на бизонов мог додуматься до того, что копье, бросаемое в нарисованное животное, будет попадать, по закону магии подобия, в настоящее животное, если африканский колдун знал, что порча человеческого подобия (куклы) приведет к

заболеванию или смерти реального человека²⁰⁶, то почему в подобном понимании отказывают славянам, стоящим на более высоком уровне? Люди видели, кто топит их соотечественников, и посему магическим обманом пытались отвести от себя эту напасть²⁰⁷. Не было изначальной человеческой жертвы водяному, а была подставная фигура, принимающая на себя удар. Простая и действенная магия, известная испокон веков.

Ну а нашим ученым так не кажется. Они все одно уверенно заявляют: *«Когда-то, чтобы умилостивить духа воды, как раз по весне ему приносили человеческую жертву: выбирали кого покраще, а то и не одного, и топили...»* (Никитина, С. 99). Мда... И все это — и про красоту обреченных, и про многое их число — выводится из сообщения об утоплении на озере **одного-единственного чучела**, сведений о том, что водяной топит людей и народных фантазий, приписывающих мельникам максимум черт черного колдуна — утверждали, что топили они *«какого-нибудь запоздалого путника /.../ обыкновенно «под хмельком»*» (Тенишев 2/1, С. 195). А пожар от удара молнии людей сжигает. Так что — это Перун требует себе людские жертвы? А черт подталкивает к петле самоубийц — он что, тоже на жертвоприношения рассчитывает? А бортники с деревьев падают, а плотники — с лесов. Их кто-то тоже в жертву хочет? Тогда не покраще, как пишет А. Никитина, а попьанее (как в случае «метода мельника»), покосоручее, поглупее. Не кажется ли вам, читатель, что подобные примеры — еще не повод для столь глобальных заявлений, по меньшей мере, для заявлений о красоте якобы топимых людей? С чего вдруг взята эта подробность? По-моему, исследователи не случайно грешат подобными «уточнениями» и мелкими подробностями, пусть и не находящими никакого подтверждения в материале, но зато отлично работающих психологически. Это метод вызывания доверия: вставишь какую-нибудь трогательную

²⁰⁶ Такой обряд, коли кто не в курсе, был известен и нашим предкам: *«зделат(ь) у воды ч(еловека) в его (врага, — Б.М.) ймя з гнилы (глины, — Б.М.)... да стреляти тридевятью стрел(ы)»* (Елеонская, С. 115).

²⁰⁷ Вариант этого обмана описан в севернорусской быличке, повествующей о том, как знахарка избавляла мужчину от одолевавшей его водяной девы. Взяв одежду страждущего, она утопила ее в реке, и водяная решила, что объект ее домогательств также сгинул (Мифология, № 238).

черту в свое повествование (обратите внимание на речи побирушек в метро), и вот уже к тебе прислушиваются те, кто попростодушнее, уже согласно качают головой, «так, милоч, все так, вот ведь горе—то какое... вот ведь люди раньше ж были злые...». Приведу типичный случай такой говорильни. Рассказывая о священных реках Буге и Доне, Г.А. Глинка пишет: *«В жертву им приносился предпочтительно тучный вол по цвету волн... энтузиасты же религии в жару усердия своего добровольно топились в священной реке или озере из благоговения»* (Глинка, С. 133). И никаких доказательств!!! Голый энтузиазм заставляет писать еще и не такую ерунду.

Не наука это, никак не наука. НЛП. Credo, quia absurdum est.

III

Б.А. Успенский помянул в качестве примера человеческого жертвоприношения водяному историю про Садко. Естественно, не он один такого мнения о подоплеке былины: *«Садко в русской былине бросается спутниками своими в море, как умиловительная жертва морскому царю»* (Фаминцын, С. 60). Можно было бы рассмотреть эту мысль где-либо еще, но стоит ли разрывать материал по водяному? Ну, приступим, помолясь.

А.С. Фаминцын пишет, что Садко топят как умиловительную жертву. Но так ли это? Сейчас увидим. А пока другой перл: *«Из былин о Садко известно, что водяной, морской царь, требовал с корабельщиков мужчин»* (РДС, С. 103). После таких слов можно о водяном чего нехорошее подумать. Где же логика подобного высказывания? Опять ее тут не ночевало. Ведь сразу после этого заявления приводится пример, где якобы в жертву приносят женщин — Стенька и «княжна», разумеется. Значит, не исключительно мужчин. Да и не мужчины ему нужны вообще, нешто невнимательно читали былину ученые мужи? Ведь там ясно сказано, что к себе морской царь требует только Садко, чтобы тот усладил его слух. Но и не это было основной причиной. Основную причину — свою вину перед водяным — Садко осознает и сам:

*А сколько я по морю да не хаживал,
А видно царю морскому дани я не плацивал,
Видно, что дань с меня требуется...*

Далее следует метание жеребьев, и концы в воду. Так что морской царь требует Садко к ответу, а вовсе не потому, что хочет умиловительных человеческих жертв. Не прав А.С. Фаминцын, совсем не прав.

Невозможно представить, что славяне, пускаясь в плавание, были согласны на то, чтобы жребий определил, кому из них быть утопленному водяному в дар. Это что ж за фатализм такой? Не водилось за пращурами подобной покорности судьбе, бились всегда до последнего. А если поверить, что водяной–морской был падох только на музыкантов, каковым по сути являлся Садко, то придется делать вывод, что предусмотрительные корабли непременно возили на своих суднах жертвенных гусяров, заманивая бедолаг, вероятно, чарой зелена вина. Известна же тяга людей искусства к хмельному. Да вот только примеров подобного обычая неизвестно. Впрочем, есть вариант, отраженный в украинской сказке. Главный герой решает наняться на корабль: *«Вийшов туди, де їх нанимають і нанявся першим, а першому дають, що запросе, тіки як поїдуть та допливуть до якогось моря, то першого і пхнуть с корабля, бо як не пхнуть чоловіка, то те море не пропусте»* (Драгоманов, С. 293). Дальше следует своеобразное развитие темы встречи Садко и морского царя – сказатель довольно неудачно спасение героя со дна морского мотивирует тем, что тот оказался царской родней, и его *«нельзя їсти»*. Отсутствует логика и в том, что «избранник» получит всё, что пожелает. Тут любой бы догадался, что дело нечисто, ведь за просто так исполнять прихоти обычного моряка никто не станет. Да и с чего бы вдруг этому самому наемному моряку, который пашет за гроши, вдруг начать эти прихоти озвучивать? Опять же, если он нанялся «первым», то неужто герой сказки не должен был бы по логике вещей уточнить, что входит в обязанности этого самого «первого»?

Жертвы в былине о Садко, до того, как новгородца сажают на воду, приносятся весьма и весьма дорогие: *«бочка сороковка чиста сребра»*, такие же бочки *«красна золота»* и *«крупного мелкого скатного жемчугу»* (НБ, № 28), не одного невольника можно было бы купить и пожертвовать. А вот нет у них с собой никакого невольника, не припасен на крайний случай, до идеи

необходимости кого–нибудь скинуть водяному доходят, как можно видеть, далеко не сразу, а лишь попытавшись богатыми дарами. Да и тут полагаются на жребий, этакую «русскую рулетку», а не выбирают самого беззащитного. Былина о Садко — это не срез обыденного из жизни древних русов, а некий исключительный случай, мифологический или скорее сказочный, в силу своей исключительности и попавший в былинку. Стали бы сказители складывать текст по банальному поводу, если бы топление людей в дар морскому царю было бы совершенно обыкновенным, исполняемым на протяжении всего периода судоходства явлением? Если все это было так обыденно, то зачем сей мотив столь выделен в былинке? Разве все описание происходящего не указывает на необычность ситуации, на ее эпический характер? Не рядовое жертвоприношение перед нами, якобы имевшее место быть, а нетипичная ситуация, в которую попадают моряки по вине одного из пассажиров. Во всем произошедшем — вина Садко, и в том, что он оказался за бортом, тоже виноват он сам, а не обычай человеческих жертвоприношений.

«Принесение Садка в жертву царю Водянику обставлено по всем правилам языческого жертвоприношения: как только подводный владыка остановил невидимой силой корабль или поднял грозную бурю, Садко начинает одаривать море бочками серебра и золота, откупаясь от царя, но это не помогает:

*– Ай же, вы дружки–братья корабельщики,
Верно, не пошлины Поддоный царь требует,
А требует он голову человеческу!»*

(ЯДР, С. 276)

Борису Александровичу трудно не поверить, как–никак академик. Но все же придется. Для начала хотелось бы понять, кто эти правила читал, чтобы так смело заявлять?²⁰⁸ Садко сначала

²⁰⁸ Исследователи давно присвоили себе прерогативу подавать свои трактовки данных как единственно верную точку зрения. В силу чего и появляются такие убеждающие читателя фразы, как упоминание «правил» и т.д. Для сравнения укажу на толкование археологом П.Н. Травкиным костей «жертвенного» лося, найденных в культовой яме («святилище Велеса», согласно мнению указанного автора): *«Мясо его, как требовал обычай, сварили и съели участники ритуального пира»* (Травкин, С. 100).

пытается задобрить грозного морского владыку драгоценностями, а потом приходит к верному выводу, что это беда по его голову, однако же для начала пытается подставить кого-нибудь вместо себя, затеявши тасование жребиев. Ну и где же здесь обряд «по всем правилам языческого жертвоприношения»? Фраза эта, про правила, — она касается вообще данной авральской ситуации на корабле или только скидывания в воду Садко? В первом случае этого нет. Никаких правил: хитрый новгородец как может до последнего выкручивается, используя сначала подкуп, а потом мухлеж со жребиями²⁰⁹. Во втором случае тоже правил не видать — «виновника торжества» сажают на доску и предоставляют его дальнейшей судьбе.

Причем «жертвоприношение» Садко — не утопление в дырявой лодке или с жерновом на шее (как в случае с лошадью или чучелом), чего можно было бы ожидать, а пускание его по водам. Ну а то, что происходит далее, полностью отменяет идею жертвоприношения. Садко не тонет, а засыпает, что может быть отнесено лишь к мифу: *«И будто в сон заснул», «Заснул Сотко да на дошипочки», «В ту пору Садку прыдрэмалося, прыснулося»* (НБ, № 34, 37, 44). Уснул на бурном море?! Реально ли такое, когда решается его судьба? Впрочем, кто знает, на что способна человеческая психика в период высочайшего напряжения нервов. Может, даже и на это. Но есть одно «но». Сон — это один из способов перехода в иную реальность, ту, что мы зовем «потусторонним миром», «тем светом»²¹⁰. Садко засыпает так называемым «тонким сном», ибо просыпается он уже в подводном (читай «потустороннем») царстве, живой и невредимый. Так перемещаются в Иномирье всевозможные визионеры, шаманы,

Подобная подача материала должна убедить читателя, что ученым доподлинно известно, что именно этого и «требовал обычай», что подобный обычай (пир=жертва) действительно существовал, и его существование — неоспоримый научный факт. Но факт, как мы показали, мнимый, из той области, где выдают желаемое за действительное.

²⁰⁹

*Уж вы делайте, матросицьки, вы жеребы,
Ай собе-то делайте вы жеребы дубовые,
Ай ведь мне-ка сделайте вы жеребей да красна дерева.*

(НБ, № 32)

²¹⁰ Подробнее о том: Влх. Богумил «Потусторонний мир славян. Исследование и путеводитель». — М.: «Велигор», 2009.

мистики. Это же произошло и с Садко. Посему о человеческом жертвоприношении говорить совершенно бессмысленно. Данных для подобного утверждения просто нет, былина буквально нашпигована деталями, показывающими иной характер происходящего, — начиная от подоплеку сложившейся ситуации и заканчивая способом перемещения Садко в Иномирье.

Обычай приносить водяному «жертвы» в виде падали, чучела или лошадей исследователи обычно иллюстрируют и подтверждают былиной о Садко, но и обратное у них тоже работает: *«В догосударственный период господства языческих воззрений человеческие жертвы морскому царю приносились из страха перед морской пучиной /.../ Со временем обычай человеческого жертвоприношения заменился животными и предметами»* (Скоморохи, С. 219). Это очень занятный метод доказательства, циклический — сначала гипотеза подтверждается примером, потом этот же пример подтверждается на основании ранее выдвинутой гипотезы. Теперь остается только повторять эти сочетания как мантры, и гипотезу можно считать научной аксиомой.

Насколько некритично исследователи воспроизводят имеющуюся у них информацию, можно видеть на следующем примере: *«Рассказывают, что во время шторма, чтобы умиловить водяного, бросали в воду моряка, которому выпал жребий»* (Зеленин ВЭ, С. 416). Да, это все тот же Садко. Если бы это было не так и реально существовала бы некая подобная информация («рассказывают» же), явно подтверждающая трактовку былины о Садко как рассказа о человеческом жертвоприношении, то она непременно нашла бы отражение в более поздних работах. «Восточнославянская этнография» Зеленина была напечатана на немецком языке в 1927 г. (русский перевод 1991 г.), а сборник «Новгородские былины», где детально исследована былина о Садко, — в 1978 г., и ничего подобного в себе не содержит. Невероятно, чтобы у Д. Зеленина была какая-то информация, оставшаяся неизвестной другим исследователям, хотя бы и по его книге. Перед нами явный пересказ былины о Садко, причем без упоминания о том, в каком жанре подается данная информация, и, что еще хуже, информация здесь полностью искажена: 1) Садко не простой моряк, а владелец корабля, или по меньшей мере лицо, его нанявшее; 2) его не бросили в воду, а

пустили плыть на доске; 3) речь в былине идет не об умилоствлении — водяной требует к ответу обидчика, а не вкусную жертву на обед; 4) жребий не выбирает того, кому не повезло (этакий перст судьбы), а управляется водяным, чтобы указать на виновного; 5) Д. Зеленин говорит о шторме, но былины упирают на другое — корабль Садко просто стал посреди моря, и не шторм пугает моряков, а именно эта странная невозможность уплыть: *«На синем море сходилась погода сильная, // Застоялись черлены корабли на синем море: // А волной-то бьет, паруса рвет, // Ломает кораблики черленные; // А корабли нейдут с места на синем море»* (НБ, № 27); а из других текстов и вовсе не видно, чтобы была непогода: *«Иише вси-ти карабли по морю как да соколы летят, // Ай Садоськой-от карабь как ведь на якорю стоит»* (НБ, № 32); 6) вред, нанесенный кораблям, имеет мистическое происхождение, ибо вызван морским царем нарочно — а по сообщению Зеленина выходит, что для моряков жертвоприношение человека было обычным методом утихомиривания любого шторма вообще. Читаешь и недоумеваешь: *«Рассказывают, что во время шторма...»*. Звучит так, будто это действительно рассказ, записанный каким-нибудь этнографом, краткая такая справка от местного жителя, данная в ответ на наводящий вопрос. А ведь былина не рассказывалась, а пелась, и нередко под инструментальный наигрыш, и пелась она не минуту или две, сколько нужно для короткого рассказа, а до получаса.

Есть и еще один момент. Настаивая на этакой уникальности былины о Садко, исследователи по непонятной причине игнорируют материал сказок. В них есть сюжет (СУС 677) максимально близкий к былине, но не идентичный ей. Можно говорить о том, что оба сюжета относятся к одному полю. Семен Счастливый, герой этой истории, плывет на корабле. Вдруг корабль останавливается посреди моря и ни с места; для того чтобы узнать причину остановки, нужно спускаться под воду, для этого среди матросов бросается жребий. *«И жребий, ровно нарочно, пал на Семена Счастливого»* (Комовская, № 19). Герой опускается на дно, обнаруживает там чету морских правителей, благополучно разрешает их спор (о железе и золоте, о море и

земле²¹¹), из-за которого они и остановили морское хождение, и возвращается на белый свет. Необходимость послать гонца может мотивироваться как и в былинах: *«морской царь пошрины просит»* (не забудем, что пошрины человеком Морской царь начинает требовать, когда ему много лет не платят пошрины обычной; т.е. он требует выдать ему обидчика), аналогичен и спуск гонца в море: *«Там как и уснул — все равно что»*²¹². Думаю, совпадения очевидны и перечислять остальные нет необходимости. Отмечу лишь еще одну деталь: в отдельных вариантах былин о Садко Морской царь требует его до себя не гневаясь, но с просьбой: *«Растолкуй наш спор, Садко-купец, богатый гость»*²¹³. Спор все тот же, о злате и булате.

Далее герой (Семен) всюду занимается своими делами, женится на царской дочери, знакомится с великаном. Это возможно ли увязать с жертвоприношением? Если да, то отчего Семен жив? Да и спускали его не в жертву, хотя и для того, чтобы избавиться от напасти. И жребий, как знак свыше, надежно указал на того единственного, кто смог ситуацию разрешить наилучшим образом. Ну а управившись с задачей, бывшей лишь вехой на его жизненном пути, герой продолжает жить дальше. Это не отголоски жертвоприношения, это, как и в истории с Садко, необходимый сюжетный ход, призванный позабавить слушателей, взбудоражить их нервы экстремальностью ситуации, а заодно подкинуть парадокс об истинной ценности металлов. В Карельском Поморье записан текст, где герой вызывается *«скачить в море» добровольно*, но с условием — по возвращении он забирает себе любой корабль из флота²¹⁴. Такое условие начисто отвергает веротность жертвоприношения. В одном из вариантов СУС 677, герой, царь Соломон, и вовсе спускается под воду от чистого

²¹¹ Аналогичные споры известны со времен Шумера, где прения происходят не о предметах, а непосредственно между предметами (спор Зерна и Скота, Зимы и Лета...), и вплоть до пушкинского: *«Все мое», — сказало злато; // «Все мое», — сказал булат...»*.

²¹² Сказки Терского берега Белого моря. — Л., 1970, № 150.

²¹³ Былины Печоры и Зимнего Берега: (Новые записи) / АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961, № 85.

²¹⁴ Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974, № 51.

любопытства: «хочу морское дно поглядеть»²¹⁵. От жертвенной версии опять же остается лишь прах...

Есть более любопытный вариант сказки о Семене, где вроде бы тема жертвоприношения усматривается: «а в этом озере никак нет пропуска: кто голову отдаст, тот и может проехать» (Иваницкий, № 626). Купец-владелец корабля немедля отдает приказ: «Корабельщики-приказчики, кидайте жребий, кому из вас бросаться в озеро...» - «А нам, - говорят, какая надобность за твое богатство кидаться? Надо – кидайся сам». В итоге, по собственной воле идти за борт соглашается Иван, купцов племянник. Водяной принимает его как родного, назначает ключником, прощает ему все оплошности в этой должности и женит его на Марье-царевне, впоследствии возвращая Ивана на белый свет. Можно было бы истолковать возвышение Ивана в поддонном царстве, как его благополучную загробную жизнь, которой его наделяют за то, что он пришел сюда как жертвенное подношение. Но как-то плохо вяжется с грозным началом «дайте голову» продолжение в виде службы ключником. Если «пропуска нет никак» давно и для всех, то у водяного царя должна быть целая армия ключников. Только нет их. С жертвенным объяснением совершенно не согласуется последующее возвращение Ивана в мир людей. Какую на этот раз нужно призывать гипотезу? Это его, обеспеченное всё той же жертвенностью, возрождение после смерти и пребывания в иномирье? Это всего лишь сказочный кульбит, который нужно отделять от реалий обычая топить людей? А не слишком ли много шатких объяснений и допусков приходится делать, при полном отсутствии сколь-либо надежных данных о воззрении народа на подобные ситуации?

IV

Развивая тему человеческих жертвоприношений, якобы топящихся водяному, исследователи от Садко плавно переходят к волжскому атаману. По сути, свою шаткую гипотезу они подтверждают одним допущением, которое пытаются подтвердить другим допущением. Ни в былинах о Садко, ни в песнях о Разине речи о жертвоприношениях не идет, но если трактовать их так,

²¹⁵ Русские народные сказки. Сказки рассказанные воронежской сказочницей А.Н. Корольковой. М: Наука, 1969, С. 231.

причем тоном уверенным, не допускающим возражений, то можно нести любую чушь. Простите, оговорился — можно высказывать любые научные гипотезы, да и не гипотезы даже, а настоящие выводы.

«Стенька Разин, по свидетельству Страуса, принес в дар Волге свою любовницу, пленную персидскую княжну» (Фаминцын, С. 60). «Не видала ты подарка от донского казака», помните? Беда только в том, что это авторский текст, не народная песня, а, так сказать, бардовская. Знаменитая «русская народная» «Из-за острова на стрежень» сочинена поэтом Д.Н. Садовниковым. Оригинальный текст песни, попав в народную среду, существенно изменился, но строки о «жертвоприношении» все те же, узнаваемые:

*«Эх, кормилица, родная,
Волга, матушка-река!
Не видала ты подарка
От донского казака!
Чтобы не было раздора
Между вольными людьми,
Волга, Волга, мать родная,
На, кормилица, возьми!»
Мощным взмахом поднимает
Полоненную княжну
И за борт ее бросает
В набежавшую волну...*

Капитальную работу по изучению вопроса, а был ли данный случай в действительности, топил ли Разин хоть какую-нибудь женщину «в дар Волге», проделал доктор исторических наук, профессор В.Н. Королев.²¹⁶ Его-то мы и цитируем: *«Прежде всего, укажем, что эта история не фигурирует ни в одном документе из очень обширного корпуса источников о Разине и его восстании. В приговоре атаману сказано, что на Каспии он «грабил жителей Персии и отнимал товары у купцов, а то и убивал их... разорил... некоторые города», убил «нескольких*

²¹⁶ Королев В.Н. Утопил ли Стенька Разин княжну? (Из истории казачьих нравов и обычаев) // http://www.razdory-museum.ru/c_razin-1.html

именитых купцов шаха персидского и других иноземных купцов: персов, индийцев, турков, армян и бухарцев, приезжавших в Астрахань». Приговор вообще весьма обстоятельно перечисляет преступления атамана, в том числе и многие конкретные, с упоминанием имен, но ни слова не говорит об утоплении женщины». Любопытное начало, не правда ли? А вот появляется на сцене знакомый уже нам «Страус» Фаминцына: «Имеются два сообщения на эту тему, и оба мемуарного характера. Первое принадлежит Стрейсу (стихотворение Пушкина написано целиком, а стихотворение Садовникова в основном по данному сообщению)». Самое ценное в этой цитате, — если кто не заметил, сообщение об источнике стихотворения–песни Д. Садовникова. Поэт не переделал народную песню, как можно было бы подумать, не обращая к каким–либо народным преданиям, а положил в основу своего произведения фрагмент из мемуаров голландца Я. Стрейса, некоторое время видевшего если не самого Разина, то хотя бы разинцев (в 1669 г). Вы поняли?! Нет никаких народных преданий и песен об убиении Разиным женщины, русский фольклор знает много чего о Степане, но только не это. Легенды и песни ни разу не обвинили одного из самых матерых «колдунов и оборотней» нашего эпоса в утоплении княжны. И если А.С. Фаминцын еще честен и признается, что его информация взята из частного сообщения, то современные авторы этим легко пренебрегают: «В известной песне о Стеньке Разине атаман приносит в дар волжскому водяному красавицу княжну» (РДС, С. 103). Это ж надо так перевернуть! Уже и не Волге дар приносится, а водяному, хотя даже в этой, насквозь авторской песне о водяном ни полслова! И про известность песни никаких оговорок: понимай как «в известной народной песне». Право слово, разве возникнет у читающего хоть тень мысли, когда он читает научное произведение, что солидные ученые, эту книгу наваявшие, в качестве аргумента будут прибегать к такому несерьезному источнику, как городская авторская песня, сочиненная образованным поэтом? Нет, не возникнет, он поверит всему, что будет сказано. И в надежность «народного» источника информации, и в вытекающие из него выводы, пусть даже и абсурдные. Сейчас широко бытует переделка песни «Из–за острова на стрежень» — в ней вместо подробностей трагической кончины «княжны» просто перечисляется произвольное количество

кораблей, на которых одновременно плывет атаман: *«На переднем Стенька Разин, // Стенька Разин на втором, // И на третьем Стенька Разин, // На четвертом тоже он»*. Песню можно петь до бесконечности, пока не надоест. В начале 90-х я слышал ее во время археологического лагеря на Куликовом поле, сейчас же ее где только не поют. Значит, можно сказать и про эту переделку, что перед нами «известная песня», по сути, уже тоже народная. Сколько бы кораблей в песне ни фигурировало, произведение всегда кончается одним и тем же: *«Это ж надо так напиться, // Чтобы плыть на всех челнах!»* О пьянстве Разина известно, да и логика подсказывает, что разбойничья ватага хлещет хмельное при каждом удобном и неудобном случае. Так вот, наши исследователи, получается, находятся на таком уровне, как если бы для доказательства пьянства атамана они бы стали прибегать не к архивным данным и народным песням да легендам, а к вышепроцитированной «известной песне». Да еще бы находили в ней подтверждение его колдовских способностей, типа умения уворачиваться от пуль, уплывать из заточения на нарисованной лодке, и быть одновременно в нескольких местах сразу.

Впрочем, вернемся к злосчастной «персиянке». Собственно, вот текст самого Стрейса, опубликовавшего свою книгу через 6 лет после описанных там событий: *«В один из последующих дней, когда мы (капитан «Орла» и его люди — В.К.) второй раз посетили казацкий лагерь (в Астрахани — В.К.), Разин пребывал на судне с тем, чтобы повеселиться, пил, бражничал и неистовствовал со своими старшинами. При нем была персидская княжна, которую он похитил вместе с ее братом. Он подарил юношу господину Прозоровскому (воеводе, командовавшему силами, которые были направлены против Разина — В.К.), а княжну принудил стать его любовницей. Придя в неистовство и запьянев, он совершил следующую необдуманную жестокость и, обратившись к Волге, сказал: «Ты прекрасна, река, от тебя получил я так много золота, серебра и драгоценностей, ты отец и мать моей чести, славы, и тьфу на меня за то, что я до сих пор не принес ничего в жертву тебе. Ну, хорошо, я не хочу быть более неблагодарным!» Вслед за тем схватил он несчастную княжну одной рукой за шею, другой за ноги и бросил в реку. На ней были одежды, затканые золотом и серебром, и она была убрана жемчугом, алмазами и другими драгоценными камнями, как королева. Она была весьма красивой и*

приветливой девушкой, нравилась ему и во всем пришла к нему по нраву. Она тоже полюбила его из страха перед его жестокостью и чтобы забыть свое горе, а все-таки должна была погибнуть таким ужасным и неслыханным образом от этого бешеного зверя».

Второе (и последнее) сообщение о «жертвоприношении» Разина содержится в «Записках» еще одного голландца, Л. Фабрициуса, служившего офицером русского флота: *«Но сначала (перед выходом в марте 1668 г. в Каспийское море, после зимовки в Яицком городке — В.К.) Стенька весьма необычным способом принес в жертву красивую и знатную татарскую деву. Год назад он полонил ее и до сего дня делил с ней ложе. И вот перед своим отступлением (так автор называет уход в море — В.К.) он поднялся рано утром, нарядил бедняжку в ее лучшие платья и сказал, что прошлой ночью ему было грозное явление водяного бога Ивана Гориновича, которому подвластна река Яик; тот укорял его за то, что он, Стенька, уже три года так удачлив, столько захватил добра и денег с помощью водяного бога Ивана Гориновича, а обещаний своих не сдержал. Ведь когда он впервые пришел на своих челнах на реку Яик, он пообещал богу Гориновичу: «Буду я с твоей помощью удачлив — то и ты можешь ждать от меня лучшего из того, что я добуду». Тут он схватил несчастную женщину и бросил ее в полном наряде в реку с такими словами: «Прими это, покровитель мой Горинович, у меня нет ничего лучшего, что я мог бы принести тебе в дар или жертву, чем эта красавица». Был у вора сын от этой женщины, его он отослал в Астрахань к митрополиту с просьбой воспитать мальчика в христианской вере и послал при этом 1000 рублей».* Кстати, чтобы не было недоразумения: «Горинович» — это не тот, который Змей Горыныч, и уж тем паче не Ящер-Ясса-Яша Б.А. Рыбакова. Несмотря на порожденный этим заманчивым названием фольклор, объяснение гораздо прозаичнее. Сочетание «Яик Горыныч» («Яик, ты наш Яик ли, сударь Горынович Яик», «Яик ты наш, Яикушка, Яик, сын Горыныч») возникло из фразы «жаик орыс» (русские с Яика) — так казахи именовали казаков, а потом уж и казаки усвоили данное выражение, удачно его обыграв. Теперь они запросто именовали себя «горынычами»: «настоящий Горыныч!».

Нам остается только следить за нитью рассуждений В.Н. Королева: *«Сопоставление изложенной информации показывает,*

что в обоих сообщениях речь идет, очевидно, об одном и том же «злодеянии» Разина, но с указанием разных времени, мест и обстоятельств события». Далее он приводит сравнения обеих версий с учетом совпадений и различий. Разница наличествует, причем изрядная: Волга и Яик, импульсивный поступок у Стрейса и обдуманное решение у Фабрициуса, персиянка в первом случае, татарка во втором. Вывод историка о несоответствии версий, равно как и о происхождении их информации, звучит как приговор: **«скорее всего, оба голландца слышали чьи-то увлекательные рассказы, но в разных вариантах и в разное время», «В общем, мы приходим к выводу, что принесение Стенькой девы в жертву реке — скорее всего вымысел. /.../ Голландцы вместе с их информаторами, похоже, «слышали звон, да не знали где он».** Замечу, что, в отличие от многих своих соратников по профессии, В.Н. Королев очень корректен в выводах. На этом можно было бы и завершить наш небольшой экскурс в историю волжской вольницы. Но дальнейший разгром, учиненный Королевым тем, кто всерьез поверил в историю о «княжне», заслуживает того, чтобы еще немного подзадержаться на его критике.

«Н.И. Костомаров и В.М. Соловьев верят версии Стрейса, а не Фабрициуса. Последний историк замечает, что «рассказ Фабрициуса о прекрасной татарке и ее сыне не подтвержден никакими другими документальными свидетельствами и воспоминаниями очевидцев. По-видимому, эта легенда — один из отголосков романтической истории, которую устное народное творчество связывало с так называемой персидской княжной... В песенном цикле о Разине, пусть не без красочных преувеличений и надуманных подробностей, в целом довольно точно рассказывается о короткой, бурной и столь роковым образом оборвавшейся любви грозного атамана и персиянки». Однако, версия Стрейса точно так же не подтверждается иными мемуарами, а тем более документальными источниками, а что касается песен о Разине, то в действительности ни в сборнике разинских песен А.Н. Лозановой, ни в собрании донских песен А.М. Листопадова не зафиксирована ни одна, где бы упоминалась персидская княжна. В этих песнях, о которых подробнее скажем ниже, фигурирует любовница атамана, но она не называется ни персиянкой, ни татаркой и не подвергается утоплению». Выделять черным шрифтом можно каждую фразу! Как метко, и,

опять же, сколь корректно подмечен предвзятый подход исследователей к изучаемому ими вопросу! Речь идет о самых обычных двойных стандартах, но научная этика не позволяет историку потыкать носом своих маститых предшественников в их нечестный подход, укорить неправомерными выводами и доводами.

Уделено внимание и тем примерам, которые якобы подтверждают версию об умерщвлении «княжны»: *«Н.И. Костомаров считал косвенным подтверждением рассказа Стрейса «темные сказочные предания о Стеньке» и приводил одно из них, воспроизводимое и В.М. Соловьевым: «Плыл... Стенька по морю на своей чудесной кошме, играл в карты с казаками, и подле него сидела любовница, пленная персиянка. Вдруг сделалась ужасная буря. Товарищи говорят ему: «Это на нас море рассердилось. Брось ему полонянку. Нечего делать». Стенька бросил ее в море, и буря затихла». Известно, что предание, в котором среди прочего говорилось и о том, что Разин «княжну утопил», записал от донского казака в XIX в. писатель, фольклорист и этнограф П.И. Якушкин. Наконец, в донской народной драме «Степан Разин», записанной уже в советское время, атаман по требованию товарищей бросает с лодки свою любовницу, «девку–басурманку», перед этим сказав: «Волга–матушка! Много ты подарила мне серебра и злата, бархату и всякого добра. Много я добыл у тебя и чести, и славы, а еще ничем не отблагодарил. Вот, возьми от меня подарочек! От сердца рву!».* В.А. Закруткин заметил, что приведенное обращение, несомненно, книжного происхождения. Имеет место вообще странное расхождение: в устоявшихся исторических песнях отсутствует утопление любовницы Разина, а в более подвижном прозаическом фольклоре оно присутствует, что вызывает подозрение, не литературного ли происхождения и сами эти произведения последнего жанра. Известно множество «преданий», которые сочинены «грамотеями» из народа, а нередко и краеведами на основе сюжетов, вычитанных в книгах или взятых «из головы», вплоть, например, до несуразного «сказа» о том, что Разин подарил Чапаеву свою шапку, которой тот и разил немцев в Отечественную войну под Сталинградом и при взятии Берлина. Сюжетная же канва драмы «Степан Разин», на наш взгляд, полностью взята из опубликованных сочинений».

Задавшись вопросом, откуда Разин вообще раздобыл эту княжну, В.Н. Королев приходит к неутешительным для всех поверивших в эту сказку выводам: *«Вообще присутствие женщины на персидском судне в боевом походе и сражении выглядит крайне сомнительным. В связи с этим предполагали, что Магмеди Ханбек мог взять на свой корабль «сына, дочь и крупнейших сановников, чтобы показать им разгром казацкого флота». Один журналист даже придумал, что командующий «позволил себе выполнить каприз любимой дочери — она хотела насладиться видом истребления казаков». Однако, это был бы очень странный поступок «адмирала»: казаки были известны приморским персиянам еще с XVI в. и вовсе не относились к тем неприятелям, отправляясь на борьбу с которыми можно было заранее рассчитывать на легкую и блистательную победу. Оставалось предположить, что красавица попала к разинцам не на море, а на суше, в самой Персии. Такое предположение и было высказано: дочь Магмеди Ханбека казаки взяли в 1668 г. при разгроме города Фаррахабата (Фарабата). Но французский путешественник XVII в. Жан Шарден, долго живший в Персии и довольно подробно рассказавший о разграблении разинцами шахского дворца в названном городе, опять—таки не упоминает захват «адмиральской» или чьей—либо другой дочери».*

Попутно В.Н. Королев приводит еще один рассказ, само собой, записанный иноземцем, о «человеческом жертвоприношении», устроенном казаками на море: *«Совершенно не соответствует действительности следующее сообщение вестфальца Энгельберта Кемпфера 1684 г. (хотя и со ссылкой на рассказ казака, участвовавшего в Каспийском походе): разинцы «атаковали Астрабад... увезли 800 женщин вместе с добычей с собой на остров, где стояли их суда, в 48 часах оттуда. Там они держали этих женщин три недели. Но... многие казаки умерли в результате излишеств и оргий, которым они предавались с женщинами, и... море сделалось очень бурным, что они сочли наказанием за их дебоши; поскольку они намеревались покинуть остров и не могли ни взять женщин с собой, ни оставить их без провизии, они решили их всех прикончить и этой жертвой умилостивить море. После этого они пошли на Самур—реку...». Ни в одном другом источнике нет и намек на подобное массовое убийство не то что персиянок, но и персиян, и, таким образом, мы*

имеем дело с разновидностью «больной фантазии» то ли самого вестфальца, то ли его информатора».

Прищучивает профессор и тех, кто любит играть смыслами слов: «*«По-видимому, — считает Н.А. Мининков, — казнь путем потопления в Дону носила у казаков в определенной степени характер какого-то мрачного ритуала».* Слово «ритуал» обозначает порядок обрядовых действий при совершении какого-либо религиозного акта или церемониал, распорядок церемонии. В данном случае выбор первого значения слова, кажется, влечет за собой признание того, что у казаков существовали остаточные человеческие жертвоприношения. Похоже, так думали о поведении и деяниях Разина и разинцев многие западноевропейские современники, среди которых ходило немало небылиц и совершенно нелепых рассказов об атамане». Не надо делать необоснованные намеки, тем паче, если данных для этого нет. Казнили разинцы народ утоплением, так что же тут от ритуала? Это же один из самых быстрых и неэнергоемких способов избавления от себе подобных. Казнь — дело, конечно, безрадостное, но не стоит словами про «мрачный ритуал» намекать на человеческие жертвоприношения. За вранье Бог накажет.

В.Н. Королев не отрицает существования человеческих жертвоприношений в принципе, но лишь для древнего времени, про нашего же героя его выводы вполне определены: «*Таким образом, человеческие жертвоприношения у казаков в эпоху Разина, совершенно не сообразные со временем, представляли бы собой некий артефакт», «Они были для казаков обозримого времени вовсе не сегодняшним и даже не вчерашним или позавчерашним днем, а «преданьями старины глубокой», и для их возрождения требовалось, обратившись вспять, преодолеть многовековую дистанцию».*

Тему «жертвоприношения» Разина завершу указанием на то, что в «известной песне» совершенно ясно указана причина такого поступка атамана — «чтобы не было раздора». Жертвы не было. Он просто по-быстрому избавился от причины беспокойства своих сотоварищей, от бунта себя спасал. И умерщвление княжны атаман обставляет красиво лишь потому, что вожак всегда должен поступать эпически, ну а утопить гораздо проще, чем заливать палубу ее кровью. Безусловно, нужно помнить, что мы сейчас говорим о фольклорном и даже литературном герое, а не о

реальном Степане Тимофеевиче Разине (ок. 1630 — казнен 6 (16) июня 1671), никогда ничего подобного с «персидскими князьями» не совершавшего. Вечная ему память!

Юрьев день:

Приступая к данному разделу, я, откровенно говоря, полагал, что он окажется едва ли не самым трудным для критического разбора. Ибо производившиеся в эту пору заклания, чего уж скрывать, и впрямь напоминают собой кровавые жертвоприношения, как их описывают те, кто верит в их существование. Очень напоминают. И причем не какие-нибудь пережитки, а самые что ни на есть ритуальные убийства в честь высших сил. Однако же опасения были напрасны, ничего особенного — все нашло свои объяснения вне кровавожертвенной тематики.

Юрьев день народного христианского календаря был навязан взамен древнего праздника в честь Ярилы, справлявшегося в первый весенний выгон скота на пастбища. Ярила Вешний, вероятно, в древности не был приурочен к определенной дате и в разных местностях отмечался сообразно погодным условиям. На юге раньше, как только первая трава пошла в рост, на севере — много позже²¹⁷. Сейчас датой праздника принято считать 23 апреля, что, по всей вероятности, примерно соответствует середине периода, когда старинный обряд мог проводиться. Замена языческого Ярилы христианским Юрием–Георгием обусловлена не в последнюю очередь некоторым сходством имен «яр»–«юр». Пришлому «святому» переписали часть функций древнего Божества (покровительство скотоводству, воинские атрибуты), за исключением покровительства плодородию и любви.

I

Непредвзятых описаний заклания барашка на Юрьев день, по всей видимости, просто не существует. Словно сговорившись, все наши источники настойчиво муссируют одну и ту же мысль: перед

²¹⁷ «Первый день выгона скота у заонежан редко совпадал с днем Весеннего Егория, т.к. в это время года в лесах часто еще лежал снег» (Логинов, С. 29).

нами обряд жертвоприношения, закаляется именно жертвенный баран.

*«Этот языческий обычай до сих пор в чистом виде сохранился в Болгарии, в Видинском округе: в день св. Георгия (23 апр.) закалывают **общественного священного быка** и от всей деревни **приносят его в жертву св. Георгию**, очевидно, заменившему в данном случае какое-нибудь языческое божество»* (Сумцов, С. 87). И ни полслова о том, что барашка съедают «жертвователи».

*«У болгар, прежде чем заколоть **обрядового барашка в жертву св. Георгию**, мазали медом рот животного»* (СД 3, С. 209). Болгары в Юрьев день бросали к корням плодовых деревьев *«остатки жертвенного ягненка»* (СД 2, С. 605). Здесь, в первом случае, также ничего не говорится о дальнейшей судьбе «жертвенного» барашка, но из второго описания можно понять, что его съедали, раз речь идет об остатках. В Болгарии (Панагюриште) на больших праздниках после обедни собирались 20–30 человек на чей-либо двор, где варили и **съедали «мясо только что заколотого (жертвенного) барашка»** (Фаминцын, С. 48). Пир. Во избежание долгих рассуждений применяем доказательство № 1. А в поддержку доказательства — пара примеров: *«Старцы уносят барашков домой и жарят на вертеле, а потом вместе с вертелом выносят их на гору св. Георгия... **Поп, прочтя молитвы, берет с каждого хозяина по четверти барашка**²¹⁸, четверть боговицы²¹⁹, немного луку и кислого молока, и потом уже **позволяет есть все эти вещи»*** (Фаминцын, С. 49); в Родопах в день Константина и Елены (21.V.), праздник овцеводов, торжественно закалывали лучшего в хозяйстве ягненка и **устраивали угощение** (СД 2, С. 589); *«В той же Македонии (Малешево) обязательным было церковное освящение жаркого из ягненка, **по кусочку от которого должен был съесть каждый односельчанин** здесь же у церкви. /.../ Как правило, ягнят жарили целиком на вертеле /.../ **Каждый член семьи должен был обязательно съесть кусочек этого мяса, а также выпить молока**, — и вот тут внимание! — что служило как бы разговорием, так как до этого дня нельзя было употреблять в пищу мясо ягнят, овечьё молоко и кушанья из него»*

²¹⁸ Вот ведь какие они, попы. Обычай-то языческий, нехорошо! Чуть далее А.С. Фаминцын, видимо не без иронии, заметил: *«Божеству, в лице «попа», уделяется добрая часть приношений...»*.

²¹⁹ Обрядовый хлеб.

(КОО 1977, С. 264). Пищевой запрет лишний раз подчеркивает значимость праздничного пира. Именно пира, которого селяне ждали долго.

Македонские славяне у священных камней в Юрьев день устраивали заклание ягненка или курицы для отвращения поветрия (СД 2, С. 449). Снова многозначительное замалчивание. О последующем пире речи не идет, и можно подумать, что все так и есть — барана режут в жертву Богам, чтобы отворотить мор. Так ли это на самом деле? Скорее всего, нет, и речь, как обычно, о праздничном кормлении, но точнее сказать невозможно, потому как источник не приводит сведений о том, народное ли понимание кроется за словами про отвращение поветрия или это очередная гипотеза.

*«У сербов группа парней обходила ночью в канун Юрьева дня село или поле, неся с собой кожу **убитого жертвенного ягненка**, /.../, живую курицу и др., а по окончании обхода закапывала все это в землю в том месте, откуда обход начался»* (СД 3, С. 480). Вот это гораздо больше похоже на жертвоприношение! Хотя огромная загадка: зачем жертвовать (закапыванием, в данном случае) шкуру уже пожертвованного (пожранного, если верить нашим исследователям) животного? Совершенно нелогично. Ягненка уже якобы принесли в дар Богам методом поедания, шкура его автоматически является пожертвованной, так что объяснение такого обращения с ней может быть одно — перед нами некий магический акт, к жертвоприношению никакого отношения не имеющий. Это действие того же уровня, что и упомянутое выше бросание остатков ягненка в корням деревьев (СД 3, С. 209) — судя по всему, для плодородия садов, или закапывание костей юрьевского ягненка в муравейнике — *«чтобы овцы плодились, как муравьи»* (КОО 1977, С. 264). Следовательно, одновременно с этим проводимое закапывание в землю живой птицы, несмотря на кажущуюся жертвенную подоплеку обряда, является таким же магическим действием. Возможно, прояснить подоплеку того, почему зарыть требовалось именно живую курицу, можно будет, если учесть такой пример: *«В Корсунском уезде Симбирской губернии, чтобы велись овцы, зарывают кошку и зайца живыми в самых воротах дома: заяц зарывается лицом, обращенным во двор, а кошка — на улицу»* (Журавлев, С. 112). Умерщвление живого, чтобы другое живое велось и размножалось. Чистая магия,

жертва Богам не наблюдается. Поскольку вся обрядность Юрьева дня так или иначе вертится вокруг скотоводства, то, с учетом приведенного примера, можно думать, что и в этом случае зарывание живой курицы должно было поспособствовать воду овец.

II

В описании закланий барашков на Юрьев день необычайно много деталей, показывающих, что перед нами именно обряд. Не простое забивание живности на праздничный стол, а именно настоящее священнодействие. Впрочем — судите сами.

«У болгар, прежде чем заколоть обрядового барашка в жертву св. Георгию, мазали медом рот животного» (СД 3, С. 209).

На Гергёв (Юрьев) день в Болгарии *«приносят белого ягненка, связывают ему ноги, завязывают глаза, на его рожках зажигают свечи; домохозяин читает тропарь св. Георгию и другие молитвы и начинает резать ягненка. «Поднимет нож кверху и скажет: «Св. Гёрги, на ти егне!»* (Фаминцын, С. 48). Болгары Пиротского округа *«Выносят барашков из каждого дома на чистое поле, завязывают им ноги и глаза платками, головы убирают венками и ставят их в кружок... Старцы начинают их колоть; кровь течет по траве, девушки собирают и кровь и траву»* (Фаминцын, С. 49).

«Заклание ягнят обставлялось довольно торжественно — в Шумадии, например, оно совершалось в присутствии всех членов семьи, после прочтения ими молитвы, зажжения свечи, которая прилеплялась к рогу жертвенного животного, и окуривания его» (КОО 1977, С. 263).

«На голову барашка надевали венок, на правый рожок ставили зажженную свечу (часто пасхальную) /.../ Старший в доме мужчина окуривал барашка ладаном и закалывал» (КОО 1977, С. 288).

По поводу использования ладана говорить уже приходилось — объяснение кроется в народной магии. Обрядовое блюдо должно быть магически очищено от всякой скверны, свойственной животному. Но что же делать с остальными элементами обряда заклания? Как объяснить их, если не принимать на веру версию о жертвоприношении?

Сейчас нам предстоит немного отвлечься, обратившись к инокультурному религиозному пласту. Обратили ли вы внимание на то, что закланию в этот день подвергается преимущественно один–единственный вид домашних животных. Как говорится, следите за руками: баран, овца, ягненок... Можете продолжить этот ряд? Если нет, то подскажу — агнец. Так по–старославянски звучит «ягненок». А кого пришлая религия называла агнцем? Вот лишь несколько наугад взятых цитат: *«Как истинный Пасхальный Агнец, христос должен был быть заклан в вечер начала Пасхи», «Изображение христа в виде Агнца намекало на тайну Крестной Жертвы», «Образ закланного агнца — христа, чья искупительная жертва дает Ему право снять печати с Книги жизни, играет исключительно важную роль в христианской эсхатологии (Откр V, 6)»*. Я думаю, далее можно не продолжать. Смерть христа изображается как заклание ягненка, и сам он — агнец Божий. И заклал его (точнее, послал на заклание) Бог–отец Иегова, искупая грехи мира. Такова христианская мифология, безотносительно того, как автор книги к ней относится. Для нас погружение в этот чуждый славянской культуре символизм нужно только для того, чтобы понять подоплеку рассматриваемого юрьевского обряда. У семитов кровавые жертвоприношения были, о чем свидетельствуют их собственные религиозные произведения, посему здесь «жертва» — это именно кровавое жертвоприношение, убийство в религиозных целях. Христианство, «плоть от плоти» иудаизма, имеет в виду как раз ту самую идею. Собственно, знаменитая попытка еврейского пращура Авраама убить своего сына в жертву Иегове, вовремя приславшего на замену человеческой жертве ягненка, христианскими софистами трактуется как «прообраз жертвы христа». Не буду вдаваться в размышления, насколько правомерно и нормально представлять своего бога в виде животного, являющегося обозначением глупости («Уставился, как баран на новые ворота», «Глуп, как баран», «Баран бараном», «Баран глуп: до Петрова дня матку сосет, а после Петрова дня матку ебет»), а просто примем это за данность и поразмыслим дальше.

Итак, христос=агнец=жертвоприношение. Это единственный случай, когда пришлая религия усиленно рассуждает о правильности кровавого (пусть и символического) жертвоприношения. Этот образ навязывается искусством, его то и

дело оглашают с амвона попы, вбивая стереотип в головы прихожан. Так что нет ничего удивительного в том, что стереотип начал работать, что он нашел в итоге свое ритуальное воплощение. Народ в самом деле начал убивать ягненка под воздействием христианского мифа. Особенная обстановка заклания ягненка или барана вызвана именно отождествлением его с христом.

Но. Есть некая несогласованность параллелей: «жертва» христа приходится на пасху, а заклание барашка — на Юрьев день. Разница в днях налицо. Однако противоречие разрешимое — оба обряда весенние и по времени разнесены не особенно сильно. Пасха вполне может сочетаться с нашей датой. Вот, к примеру, цитата из работы М.А. Маркевича о поверьях украинцев (1860 г.), где под 23 апреля записано: *«Наконец настал Великдень!»*, и далее уточнено, что в 1850 г. пасха пришлась на Юрьев день (Украинцы, С. 55). Это во-первых. Во-вторых, христос понимается как пастырь и в ранней церкви нередко изображался пастухом с ягненком на плечах. Это заимствованный из греческой дохристианской иконографии образ, но сейчас речь не о том. Там в наличии «Бог со скотом», а здесь — «скотий праздник». Ну как их не совместить? Именно христос всего более подходил в качестве замены языческого покровителя скотоводства, но дата уже была «занята» Юрием, поэтому полного отождествления «Доброго пастыря» с Ярилой не произошло. Зато случилось другое — в обрядность праздника первого выгона скотины попала символика христианского богослужения.

Да, все эти зажжения свечей, молитвы и, возможно, окуривание ладаном — не что иное, как простонародное копирование так называемого «таинства евхаристии»²²⁰ (проще сказать — колдовского ритуала, как бы превращающего хлеб и вино в плоть и кровь христа). Доказать это легко. В дальний ящик я отложил до поры до времени следующий примечательный обряд Юрьева дня. Его, само собой, считают «пережитком кровавых жертвоприношений».

«В некоторых местностях России и в Карпатах, по случаю весеннего выгона скотины на пастбище, поселяне готовят

²²⁰ Мазание медом, вероятно, копирует другое церковное действие — миропомазание или елеосвящение (соборование). Последнее тем более вероятно, что совершается оно над **умирающим**. Юрьевский барашек тоже вот-вот умрет.

пирог в виде овна, который зарезывается рукою главного пастуха, как символическая жертва богу — покровителю стад, и потом сохраняется, как целебное лекарство для овец» (Афанасьев 2, С. 255); *«Здесь в отношении к жертвоприношениям замечательно последнее выражение: оно намекает на давний обычай заклания жертв и вместе с тем заставляет догадываться, что этот обычай в последствии времени был заменен другим, символом заклания. Он сохранился и до сих пор в некоторых местах России и в Карпатских горах, где по случаю выгона скота на пастбище весною, селяне, празднуя для пастухов пир, готовят к нему пирог в виде овна, для того, чтобы он, как жертва богу, был зарезан рукою главного бачи и потом берегся у пастухов как лекарство для овец»* (Срезневский, С. 71).

Исследователи непременно пытаются увидеть в этом обряде архаичное/языческое, почему-то совершенно пренебрегая более современными параллелями, могущими пролить на происхождение его гораздо больше света. На пасху христианский поп делает просфору — хлеб, изображающий тело христа. Хлеб этот также носит и другое, символическое название: *«Агнец — литургический хлеб, употребляемый в православной церкви для совершения таинства евхаристии. Согласно учению церкви, литургические хлеб и вино преосуществляются в тело и кровь христа»*; кроме того, *«Агнец — это кубическая часть просфоры, вынимаемая священником при совершении проскомидии»*. Если бы этот символизм не выходил за рамки церковного круга, то народ бы о нем мог ничего и не знать, но не тут-то было. Изготовив и освятив хлеб, поп его разрезает на части (*«крестообразное разрезание Агнца и протыкание (прободение) его копием означают распятие исуса христа и излияние Его крови»*), при этом происходит следующее: *«режет с правой стороны печати (где буквы ΙΣ и ΝΙ) со словами «Яко овча на заклание ведеса»*; *режет с левой стороны (где буквы ΧΣ и ΚΑ) со словами «И яко агнец непорочен, прямо стригущаго его безгласен, тако не отверзает уст своих»*; и, наконец: *«Агнец крестообразно надрезается священником с нижней стороны с произношением слов: «Жрется (приносится в жертву) Агнец Божий, взявляй (взявший на Себя) грех мира, за мирский живот (жизнь) и спасение»*. Прихожанин несколько раз

кряду слышит²²¹ о жертвоприношении ягненка, как действе, совершаемом над хлебобулочным изделием, и совершенно легко переносит в свою собственную обрядность то, что понял и переосмыслил на свой лад. Разве не очевидно полное тождество двух ритуалов — народного с разрезанием пирога–овна рукою главного пастуха, и христианского с закланием просфоры–агнца рукою наиболее сановитого чиновника данного прихода (тоже пастуха своей отары)? Это один и тот же обряд, причем народный происходит от церковного. Как можно этого не заметить? «Авторитетное мнение», как видим, зачастую нуждается в проверке фактами. Доводы Срезневского и Афанасьева в данном конкретном случае оказались словесной трухой. Ну или, мягко говоря, необоснованными. И — заключительный аккорд. Пусть пасхальную просфору не делают в виде ягненка, но тем не менее пища в виде ягненка на пасху все одно есть. Н.А. Маркевич описывает пасхальный стол украинского простонародья: *«сырная пасха, ягненок из масла; пара поросят»* (Украинцы, С. 55). Тождество налицо, и довод неоспорим: перед нами перенесение пасхального христианского символа, продублированного несколькими способами, на празднество пастухов — Юрьев день. Заклание баранов и приготовление хлебов в виде ягненка объяснилось, и вовсе не пережитками языческих жертвоприношений, а всего-навсего христианскими привнесениями.

Гораздо больше на жертвоприношение, причем не мнимое кровавое, а самое настоящее, похож польский обычай, устраиваемый 25 апреля (почти наша дата): *«В «жертву» св. Марку хозяйки несли в костел солонину и яйца»* (КОО 1977, С. 215). Странно, что здесь слово жертва взято в кавычки, хотя речь идет скорее всего именно о ней, в то время как о недоказанных примерах говорят как о настоящих кровавых жертвоприношениях, без экивоков. Перед нами подношение пищевыми продуктами — дар, отдаваемый святому в церкви, то же самое, что и Богам на капище. Никакого забоя «жертвенных животных», никаких «даров»

²²¹ Проскомидия совершается при закрытых «царских вратах», т.е. по идее увидеть обряд невозможно. Но разве есть в церкви хоть что-то, чего бы в деталях не знали вездесущие старушки? Так что, все были в курсе того, что поп там делает. Иначе с чего бы карпатскому главному пастуху копировать проскомидию?

ногами, копытами, головами. Мясо от своего стола — ко столу (алтарю, жертвеннику) Богов.

III

В последнем разделе, посвященном Юрьеву дню, осталось рассмотреть единичные случаи, которые трактуются как кровавые жертвоприношения. Они действительно единичные — никаких параллелей, равно как и доказательств тому, почему именно такая их трактовка считается единственно верной, не приводится.

В написанном ростовским архиепископом Самуилом (Миславским) «Сказании о построении града Ярославля» (1771 г.) содержатся следующие примечательные строки: *«Когда приходил первый выгон скота на пастбища, волхв закалывал для него (Велеса) тельца и телку, в обычное же время из диких зверей жертвы сжигал, а в некоторые очень тяжелые дни — и из людей»* (Лада, С. 365). Первый выгон скота — как раз наш Юрьев день. Невероятно, чтобы христианский священник XVIII в. имел на руках какие-то достоверные и столь подробные сведения о языческой старине «окармливаемого» им края, позволившие выдать подобную тираду. На деле перед нами некий текст-гибрид. С одной стороны, он выпущен в свет из той самой среды, что веками занималась очернением язычества. Противнику старательно приписывается жестокость, вероломство, варварство. Это всегда действенный метод, ибо оппоненту невозможно возразить — вместо религиозного диспута с иноверцами христиане всегда предпочитали развести для них костер пожарче. С другой стороны, в этот век, а особенно в следующий, плодится огромное количество подделок под русскую старину (вспомним Сулакадзева), самые безобидные из которых — записи «древних сказаний, преданий, легенд». Такие имеются на счету у И.П. Сахарова²²², А. Артынова²²³, П.М. Шпилевского (Древлянского)²²⁴ и многих других, как в России, так и в других славянских странах. Цели подобных мистификаторов, как ни парадоксально, самые благие — придать нашей старине очарование античности, углубить ее как

²²² «Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым», 1841.

²²³ «Сказания Великого Новгорода, записанные купцом Артыновым», 1842 г.

²²⁴ «Белорусские народные предания», 1846 г.

можно больше, представить предков не болотными жителями, а народом с высокой духовной культурой и древней, насыщенной историей. Мистификатор исходит из предположения «а что, если было...», и далее разливается мыслию по древу, сочиняя подробности на ходу. Миславский совершенно таков же, хотя, сочиняя подробности к своей «старинной истории», в данном месте книги им руководило неискоренимое желание всех церковников как можно сильнее исказить образ поверженного неприятеля. Посему, данному «источнику» просто нет веры, он категорически предвзят.

Г.П. Дурасов, очень самобытный исследователь, в своей книге, посвященной глиняной игрушке, касаясь нашего праздника, заявил: *«к этому дню покупали деревенские жители на базарах в жертву свет–Егорию глиняную коровку»* (Дурасов, С. 111). Странное заявление, не снабженное примерами, описывающими данный обычай (если они есть, эти примеры), или доводами, приведшими автора к подобной мысли. Логика заставляет признать высказанное Г.П. Дурасовым за необоснованное частное мнение. Вот лишь несколько вопросов. Зачем в жертву Егорию покупают игрушечных коров? Судя по общему настою ученой братии, объяснение здесь может быть лишь одно — перед нами замена кровавого жертвоприношения изображением животного (именно поэтому, собственно, мы и включаем данную цитату в наш критический разбор). На что игрушка Егорию? Что с ними, с этими игрушками, делают дальше? Как можно принести в жертву каргопольскую игрушку? Подарить, судя по всему, отдать насовсем. Примеров этого нет, но все же: кому ее подарить? Попам, церкви? Нет информации, автор обмолвился и молчок. К этому месту автор книги дает две сноски, отсылая нас таким образом к первоисточникам своих сведений. Что ж, на то сноски и нужны, чтобы к ним обращаться. Проверим, содержится ли там хоть какая–то информация, позволившая заявить вышесказанное. В указанных Г.П. Дурасовым книгах обнаруживаем следующее: *«В Курске на Юрьев день бывает ярмарка, где продают деревянные, глиняные коровки»* (Сахаров, С. 258), *«В жертву ему (Велесу) приносились коровы и быки»* (Глинка, С. 118). Все, ничего более эти произведения по нашей теме не содержат. Совершенно очевидно, что автор соединил два сообщения в одно, причем

сообщение Г. Глинки — не более чем очередной недоказанный авторский вымысел. У И.П. Сахарова говорится лишь то, что игрушки продаются на ярмарке, но про жертвоприношение их, да и про хоть какое-либо ритуальное использование игрушек, нет ни слова. Продаются и продаются, на базаре завсегда торговали детскими свистульками — побочным детищем гончарного промысла. У Г. Глинки речь идет о Велесе, а Ярила (Юрий–Егорий) — совсем другое Божество, почитавшееся не одновременно с Велесом. Так что у заявления Г.П. Дурасова основа не просто шаткая — ее нет. Типичный случай научного произвола. Вбрасывается недоказанная мысль, для пущей авторитетности поддержанная сносками, на поверку оказывающимися несколько не о том, что заявляет автор. Но обычный читатель не имеет времени/желания/возможности проверять каждый приводимый в книге факт, посему подобные высказывания традиционно принимаются на веру как авторитетное мнение и нередко начинают использоваться другими авторами как доказательство уже их идей. Пирамида...

В рукописном заговоре XVII в., читавшемся в Егорьев день, дабы *«милрой живот не извелся вовеки»*, есть следующее строки: *«Первую скотину молю и славлю тебе, государь истинной христос, на воск, на темьян, на цер(ь)ковное строен(ь)е»* (РЗРИ, С. 336). Комментарий к этому месту: *«Глагол «молить» здесь обозначает «приносить в жертву»* (РЗРИ, С. 390). Разумеется, из самого текста этот аспект никак не явствует. Содержание именной данной строки в заговоре самое темное. Как соединить «славлю тебя» и «на воск, на темьян», совершенно не понятно. Точно также нельзя считать связанными между собой идущие подряд глаголы «молю» и «славлю», хотя в противном случае это можно было бы счесть за веское доказательство существования обычая «кровавых жертвоприношений». Получалась бы хорошая связка: действие заклания жертвы, и тут же — посвящение ее «истинному христу». Но, увы, ничего этого нет, ибо нет ни одного примера, где скотину бы резали в честь христа. Это уже, во-вторых. Ну а в третьих, прекрасно зная, что на Юрьев день кололи для праздничного стола барашка или овцу, нет никаких проблем истолковать термин «молить» именно так, как и должно — «резать, колоть». Заговор не иллюстрирует и не сопровождает заклание, он лишь упоминает

праздничную реалию. Важную деталь скотоводческого праздника, и только. Так что комментарий к заговору оказался с перегибом. Вместо указания на спектр значений глагола «молить», было выбрано самое одиозное значение, ко всему прочему не подтверждаемое на практике, а относящееся к области научных спекуляций.

Напоследок рассмотрим обряд, который ученая братия не снабдила комментарием о его принадлежности к кровавым жертвоприношениям, но только разве что в силу мнимой очевидности этого. Почему мнимой, сейчас увидим.

В энциклопедии «Славянские древности» приводится следующее описание Юрьевского обряда: *«старший в семье перед выгоном скота ходил на луг до зари «выкликать волка»: «Волк, волк, скажи, какую животину облюбуеть, на какую от Егория тебе наказ вышел?» Потом хватал в овчарне первую попавшуюся **овцу** и закалывал ее, в поле кидал ноги и голову»* (СД 1, С. 498). Это и впрямь можно было бы считать явным примером жертвоприношения, если бы не одно «но». В описании не сказано, куда девалась остальная часть туши овцы, но это и так очевидно: раз ее не выбрасывали вместе с ногами и головой, значит, ее съедали всей семьей; ну а про пир на Юрьев день, где главным блюдом была баранина, мы уже говорили, так что — все один к одному. Волку же (и волку ли, коли в поле?) выбрасывали не самое съедобное, а так — абы чего, голые кости. Кормление волка, с некоторыми натяжками, можно было бы посчитать за умиловительное жертвоприношение, тем паче, что смысл обряда очевиден — избавить стада от нападения волков. Но обычный серый волк–хищник как Высшая сила, которой полагаются дары? Никак не возможно. Это магический обряд, преследующий целью отвести напасти, происходящие от животного мира.

Есть подобные «кормления» крота или воробьев: *«Вредителям полевым — кротам и мышам, несетя в дань (niesie się w daninie) краюшка хлеба, яйцо, кости от мяса, освященного в Великую Субботу и закапывают в землю на зерновых лугах»* (Толстая ОПП, 516); поляки на сочельник подбрасывали кутью и приговаривали: *«Worobci, worobci, chod’te jisti pszynicu, szczobyste u poli ne jily!»* — *«Воробы, воробы, идите есть пшеницу, а в поле чтобы не ели!»*;

угощают и волка, совершенно с такой же целью: «*Wilczku, przychodź, dam ci grochu, nie chodź za to do nas tego roku!*» — «*Приходи, волчок, дам тебе гороха, но не приходи к нам в течении года*» (ЗКП, С. 201). Кто на полном серьезе готов их назвать жертвоприношениями? Впрочем, о чем я спрашиваю... Находятся и такие: профилактические и искупительные жертвы «*приносят стихиям: ветру, огню, воде, а также хищным животным (волку, медведю, лисице), грызунам (мышам, кротам и др.)*» (КОО 1983, С. 166). Глупости: как можно жертвовать тем, кто ниже тебя по своему положению и фактически не обладает средствами на тебя воздействовать?! Как можно одаривать вредного грызуна? Не надо низводить наших предков до примитивного уровня существ, поклонявшихся и задабривавших грызунов! Угощение всей этой живности остатками праздничного стола было обусловлено тремя причинами. Во-первых, необходимостью утилизировать отходы освященных блюд, просто выбросить которые было категорически невозможно. Во-вторых, силой этих освященных костей или крошек от хлеба, могущей нейтрализовать хищную живность, лесную и полевую. В-третьих, отдают таким образом меньшее (голову, ноги), чтобы сохранить большее (животное). Магия налицо, а вот жертвоприношения нет как не было. Доказательства № 2 и 5.

Юрьев день, как видим, оказался столь же свободен от кровавых жертв, несмотря на то, что поначалу казалось обратное.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ:
ЛЕТО (1)

Послепасхальные праздники:

Здесь мы в совокупности рассмотрим несколько праздников сразу. Все они завязаны на позднюю традицию — на христианскую пасху и вычисляются по ней. **Вознесенье** — приходится на 40 день после пасхи; **Семи́к** — седьмой четверг после пасхи; **Троица** — отмечается на 49 день после пасхи, через три дня после Семика, в воскресенье; **Духов день** — следующий день после Троицы. Есть и еще один праздник, церковному календарю вроде как не известный, но тоже ориентированный как и вышеуказанные даты — вятская **«Свистопляска»**, что отмечается в четвертую неделю после пасхи. Изначальный смысл этих дат устанавливается с известными сложностями. Вероятнее всего, это осколки старинных празднеств поминовения предков (что-то наподобие кельтского Бельтайна, условно говоря, «Весенние деды»), праздника первой зелени (возможно, это и были языческие «Русалии») и праздника вызова дождя (в родноверии этот праздник носит название «Ярила Мокрый» и справляется в начале лета, ориентировочно 4 июня). Они, скорее всего, отмечались по весне (1 мая, к примеру), но, будучи привязаны к пасхе, по большей части оказались вытеснены в пределы лета. Посему ими начнем и новую главу, и новый сезон.

I

Здесь все просто. В Словении и Боснии на Вознесенье *«закалывали жертвенного ягненка»* (СД 1, С. 404). Это мы уже проходили — праздничный пир, никаких жертвоприношений, несмотря на страстное желание исследователей их обнаружить. Для сравнения: в Каринтии (Австрия) *«на троицу водили по деревне украшенного вола, мясо которого съедали в этот же день»* (КОО 1977, С. 174). Водить водили, резать резали, но мясо ели сами. На праздник хотели праздничной пищи — мяса: *«Сёмушная суббота* (суббота накануне Троицы, — Б.М.) — *се деды. Пеклы пироги, варыли пять харчэй: боршч, кашу, суп, мясо, еечня»* (Толстая 2005, С. 228); идучи на Троице завивать венки, белорусские девицы брали с собой среди прочей еды **солонину** и

колбасу (Земляробчы, С. 221, 226); *«Мясо: курица или цыпленок — бывает только на Тройцу»* (Украинцы, С. 207). Доказательство № 1, как всегда.

II

Ну а вот это поинтереснее будет. В Орловском крае в ночь под Духов день шли в укромные места (*«к какому–нибудь рву»*) и несли с собой *«пару яиц и краденного у добрых соседей старого и безголосого петуха»* — в дар полевику (Максимов, С. 69). Неужто жертва?! Никак и впрямь обнаружен хоть какой–то обряд убиения живого существа в жертву духам? Попробуем разгадать и эту шараду.

С.В. Максимов не договаривает, каким образом полевику приносят петуха в дар. Что с ним там делают — связывают и оставляют, выпускают на волю, душат, откручивают голову? Что ж, пойдем по пути наименьшего сопротивления. Раз не сказано, как именно петуха отдают в дар, значит, оно того не стоило по причине обыденности — петуха просто режут. А то, что его после не съедали, можно считать установленным фактом — петуха крали старого, мясо такой птицы жесткое, как подошва. Значит, перед нами действительно нечто очень напоминающее классическое жертвоприношение живого существа, каким его представляют многие и многие поколения ученых. В рассказе С. Максимова можно выделить три интересных момента:

- место проведения ритуала (*«куда–нибудь подальше от проезжей дороги и от деревни, к какому–нибудь рву»*);
- время проведения ритуала (*«глухой ночью»*);
- отличительные, если не сказать исключительные, черты дара (*«краденного /.../ старого и безголосого петуха»*)²²⁵.

А теперь — параллель.

«Нужно пойти в глухую полночь, лучше всего осенью под Семин день, к "росстаням" (распутью), где расходятся непременно шесть дорог в честь нечистых духов: первого — Вельзевула, князя тьмы, второго — духа хитрости, третьего — духа лжи, четвёртого — духа болезни, пятого — духа слеза, шестого — духа злобы, — и, став посредине, вызвать одного из

²²⁵ На вопрос, почему в рассказе фигурирует именно старый петух, вероятный ответ дается в разделе о Перуновом дне.

них. Когда дух явится, то желающий быть виритником²²⁶, перевернувшись на левой ноге, должен сказать: "Я желаю быть виритником; что мне для этого нужно сделать?" Нечистый учит его: "сначала нужно принести на распутье" в жертву неоципанного петуха со стоячим гребнем, которого нужно украсть у попа в то время, когда поп служит в церкви обедню. При этом петух не должен кричать. Виритник крадёт петуха и опять в полночь является на "распутье"; он должен употребить все силы на то, чтобы петух не кричал. Если петух запоёт, черти разорвут виритника на клочки. Взяв из рук виритника петуха, нечистый разрывает его на шесть частей и разбрасывает их на шесть сторон. В это время виритник говорит: "Жертвую тебе, господин мой, слугу божию, делай с ним, что хочешь, а я верный раб твой"». ²²⁷

Это рассказ о колдовском посвящении. Естественно, рассказанный как страшилка, а не как руководство к действию. Литературный штиль данного текста в принципе может указывать на авторство интеллигента, ибо народные былички о подобных ритуалах выглядят несколько по-другому. Впрочем, неважно, даже из уст народа подобные истории не приходится принимать на веру — сам колдун о своем посвящении правды не скажет никому, а обыватель наврет как раз с три бочки арестантов. И в итоге пошла гулять по миру еще одна легенда с «бродячим сюжетом» (отсюда и европейские параллели). Это обычное явление, взгляд извне, ибо есть знание профессионала о своей деятельности, а есть рассказы о том профана, подсмотревшего за профессионалом в заборную щель, а то и вовсе выдумавшем все от и до. ²²⁸

²²⁶ Т.е. колдуном. От «еретик».

²²⁷ Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. — С-Пб.: Литера, 1994. С. 184. Аналогично выполнялся вызов дьявола у народов Европы: «Взять петуха под правую руку, выйти в полночь на перекресток четырех дорог. Затем трижды прокричать «черный петух» или просто девять раз повторить «Роберт». После этого должен был появиться дьявол, который забирал петуха и давал взамен пригоршню монет» (ЭС, С. 475–6).

²²⁸ Разница профанного и профессионального описаний «особого умения» (в данном случае — пастушеского) рассмотрена в статье А.Б. Мороза Пастушеская обрядность в восприятии пастуха и крестьянской общины. //

А теперь, как говорится, найдите десять... Нет, не отличий на этот раз, а совпадений. Ну, десять, не десять, но двум пунктам из трех — полные:

– время проведения ритуала («в глухую полночь»);

– отличительные черты дара («пелуха /.../ которого нужно украсть», «употребить все силы на то, чтобы пелух не кричал»).

Разница только в месте проведения ритуала, но она абсолютно не принципиальная. Для темного ритуала вызова нечистого духа выбирается подходящее место — перекресток, точка силы, где обычно устраиваются частные ритуалы (гадания, лечения, где оставляют предметы порчи). Место для «дара полевику» ничем не хуже, если не лучше — ров вдалеке от людей. Да еще в ночи! Как раз для темного обряда. Да и странно все это — домового кормят, особо не стесняясь и не прячась по углам, злобного водяника угощают, судя по всему, днем (раз уж про ночь ни один из текстов не упоминает²²⁹), русалкам, лешему, ветрам — всем им дары дают днем. А вот полевику Максимова — почему-то в самую глухую ночь. Так полевик ли это, раз параллель такая темная обнаружилась? И дар ему уж очень странный — не от трудов своих, а краденый, не самое лучшее, а старая уже птица. При сборе урожая полевому духу оставляют благодарственное угощение, причем днем, абсолютно открыто, и пищу ставят не абы какую, но хорошую, со своего стола: хлеб, яйца, пирог, масло, овощи, яблоки, вино (СД 1, С. 233; СД 4, С. 139; Лобкова, С. 61–63, 69), «Кали на полі, як жнуць, астаецца вада або квас, то іх выліваюць на мяжу або надарогу, нагасцінец палявіку, каб ён не псаваў на пашні збожжжа» (СержпUTOвский, № 795). Вот жертва полевику. Настоящая. А то, что описал С. Максимов... Было ли оно на самом деле?

Ну а теперь, раз уж мы коснулись «жертвоприношений» при колдовском посвящении, этой теме стоит уделить пару слов.

Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003.

²²⁹ М. Сазонов указывает, что чучело водяному топили «перед всенощной» (Успенский, С. 83), но: 1) не вполне ясно, что имеется в виду — перед началом всенощного бдения или перед днем, на который бдение приходится; 2) топление чучела — не жертвоприношение и не его пережиток; 3) данный пример вызывает обоснованные подозрения относительно подлинности.

Описанный выше колдовской обряд проходил в течение трех ночей, вслед за петухом неофит должен был принести еще и другие дары: *«На следующую ночь виритник опять идёт на распутье и несёт с собой овцу. Нечистый и её разрывает на шесть частей и разбрасывает по шести дорогам»*. Эта информация подтверждается материалами следственного дела, заведенного в 1754 на подмосковного колдуна–мельника, Марка Тихонова сына Холодова. Под пыткой тот сообщал, что после произнесения заклинательных слов предстали перед ним *«пятнадцать дьяволов во образе человека»* и требовали себе плату — *«хотя барана, хотя гуся»*, чем колдун их и порадовал (Смилянская, С. 102)²³⁰.

По поводу того, почему в ночном ритуале присутствуют именно эти «жертвы», мне уже приходилось писать в книге *«Волшба Нави»*, в первой части, где рассматривался обряд посвящения в колдуны. *«Перед нами христианская версия событий, версия, естественно, предвзятая, надуманная. Настораживает уже сам выбор жертв. В первом случае это петух — птица враждебная нечистой силе. Недаром виритник называет петуха «слугой божьей». Крик петуха изгоняет чертей, и поэтому во время обряда он не должен прокричать. Во втором случае (далее в тексте) это овца — знак христианской веры, «агнец божий», а также символ чистоты. В третьем случае подразумевается жертва человеческая, усугублённая надругательством над памятью мёртвых, да к тому же родственников, чрез что происходит отвержение виритника от рода человеческого. Можно было бы предположить, что это жертвоприношение Чернобогу, от которого колдун ищет посвящения, но весь обряд слишком уж соответствует христианским взглядам на существо нечистой силы, посему и жертвы выбраны столь подходящие. В народной традиции, коя ни в малейшей степени не является антихристианской, такое просто невозможно. В жертву приносится еда, нечто съестное, а*

²³⁰ Обращаю внимание читателя, насколько эта информация противоречит наивным утверждениям исследователей, высказанным в уважаемых изданиях: *«Овца и баран у славян считаются чистыми, благословенными животными, угодной Богу жертвой»* (СД 3, С. 502). Как видим, не только Богу, но и его оппоненту. Недостоверная получилась справка. Легко писать округлые формулировки, но лучше бы больше времени изучать источники.

не символы. Жертвуется гожее Богу, а не враждебное Ему. Если нечистому в радость порвать своего заклятого врага — петуха, и символ христианства — овицу, то это не славянский Чернобог, а Сатана/Антихрист. Рассказ сей определённо возник в позднее время, под влиянием церковных проповедей, наложившись на традиционные народные представления (в частности, о противостоянии чёрта и петуха, а возможно, и о чёрных волхованиях человеческими костями)». «Можно ли считать такие рассказы достоверными? Да. В той же степени, в какой верны поклёпы, возводимые самими на себя жертвами инквизиции, готовыми признать и полёты на метле, и целование Бафомета в зад, и жертвоприношение невинных младенцев, и даже чёрта лысого, лишь бы прекратить чинимые им жуткие мучения. Но дело не в достоверности или реальности такого посвящения, с отречением от всех и от вся, а в стереотипном представлении о таком обряде. Если все об этом так говорят, то любой обыватель в это верит, вынужден верить, тем паче, что и его собственная логика подсказывает, что Тёмная волиба — это плохо, это против Христа, а значит — крест под пятку, полночь, перекрёсток, «отрекись от Бога...» И если такой обыватель попадет в руки дознавателей от церкви, он признаётся в проведении именно такого посвящения, ведь другого ему и знать неоткуда, именно его он опишет да ещё для достоверности прибавит подробностей пожутчее. Более того, и сами дознаватели, находясь в плену стереотипов, спрашивать будут только об антихристианской направленности колдовского посвящения, зная о нём ровно столько же, сколько любой из толпы»²³¹.

Подобные истории, вероятнее всего, и повлияли на возникновение рассказа о «даре полевику», — кстати, как-то слишком уж неконкретно паспортизированном С.В. Максимовым («орловские земляпицы»). Хотя для него более обычно детализировать место поступления информации: «в Муромском уезде (Владим. г.), в селе Спас–Сечен» (Максимов, С. 195). На наш взгляд, это не только не жертвоприношение, но и история малой достоверности. На наш взгляд кое-что объясняет и характеристика

²³¹ Влх. Богумил «Волшба Нави. Темные искусства славян». — М.: Велигор, 2009, С. 7, 9.

нашего автора, данная А.В. Коровашко, недавно детально разобравшим несостоятельность одного из максимовских очерков: *«Хотя у Максимова репутация писателя-этнографа, глубокого знатока всех сторон народной жизни, все-таки не следует относиться к его текстам с безоговорочным доверием, полагая что в них заключена какая-то абсолютно объективная информация»*²³².

III

Поведав о вятском празднике «Свистопляска», Д.К. Зеленин, в частности, цитирует из своего источника строки про *«кукол из глины, расписанных разными красками и раззолоченных»*, которые в изобилии продаются на празднике *«в честь оставшихся после сражения вдов»* (Зеленин ОРМ, С. 135). Вроде бы и ладно, однако же далее он замечает: *«Но можно и здесь видеть общеизвестные жертвенные куклы (votiv), какие приносились некогда в жертву, как символ человека, для предохранения от болезней»*²³³ (Зеленин ОРМ, С. 139). Символ, как известно, явление вторичное. Первоначален прототип, оригинал. Так что куклы–символы пришли на замену чему? Конечно же, человеческим жертвоприношениям! К таким выводам подводит данное замечание выдающегося русского исследователя. Его нетрудно понять: всё это хорошо известно из античных авторов, а стало быть, такое положение легко можно спроецировать и на славянскую почву. Под эту гребенку следовало бы тогда вообще сгрести все сведения о русских глиняных игрушках, изображающих человека и животных. Запросто! Только вот речь–то всего–навсего о забавах для детей, которые продавали лотошники на любом празднике вместе с берестяными погремушками и леденцами *«петушок на палочке»*²³⁴. И только. И никаких *«следов человеческих жертвоприношений»*.

²³² Коровашко А. В. Как стать волшебником, или «чуранья» Сергея Максимова // Традиционная культура, № 1, 2009, С. 62.

²³³ В статье «К вопросу о русалках», к месту, аналогичному цитированному, Зеленин дает сноску: *«Глиняные куклы для детей, как нечто обрядовое, продавались также в Туле в десятую пятницу — известный жертвенный праздник»* (Зеленин ВР, С. 287).

²³⁴ Кстати, а ведь «петушок на палочке» — это явный «пережиток жертвоприношения» петухов! (Если бы это написал кто–то из маститых

Моя логика начинает буксовать, признаюсь честно. Я просто не знаю, что же возразить подобным исследовательским выводам? Что противопоставить подобному произволу мысли? Нет ни малейшей предпосылки для того, чтобы считать продающиеся на базаре детские глиняные игрушки пережитками человеческих жертвоприношений. Так почему же ученые столь настойчиво талдычат как шаманское заклинание: «людские жертвы были, были, были»? Талдычат, несмотря на отсутствие данных для таких выводов, талдычат, нарушая любую логику, нарушая научную этику, пренебрегая своими прямыми обязанностями — исследовать предмет! Рассуждение, приведенное выше, по уровню аргументации тождественно известному утверждению «Луна сделана из сыра». И попробуй опровергни. Грунт с луны привезли? Американская мистификация. Космонавты туда летали и по поверхности ходили? Монтаж²³⁵. Спектрометр не подтверждает? Да что ж вы тонкую материю столь грубыми методами изучаете?! Всем и очень давно известно, и это тысячи раз доказано, что луна сделана из сыра. Ведь если что-то похоже на сыр, значит, оно и является сыром! Аксиома. Спорить просто не о чем. Как говорит неизвестный автор сатирического антиклерикального произведения «Истина о ж... Хенка — 3»: *«Миллионы американцев твердо верят, что Луна — сыр, и их взгляды следует уважать»*²³⁶. Ученые верят в то, что говорят, и исследовать более подробно подобные вопросы им без надобности.

Исследовательский базис несложен:

– если что-то хоть отдаленно похоже на кровавые жертвоприношения, какими их представляют ученые, значит, это и есть искомое жертвоприношение;

– если что-то изображается в виде человека, животного, птицы, или хотя бы соответствующим образом называется — это пережитки кровавых жертвоприношений.

– если что-то (абсолютно неважно, что) в ходе игры/обряда или в тексте песни/загадки/пословицы режется, вешается, топится — это опять и снова пережитки кровавых жертвоприношений.

исследователей, то здесь следовали бы цитаты из Константина Багрянородного, Ибн-Фадлана и... Д.К. Зеленина (статья о «Троещеплятнице»)).

²³⁵ А это, кстати, правда.

²³⁶ http://touching.ru/article/humor_teksts/zhopa_henka3

С подобными предпосылками ученого подхода к нашей проблеме я дискутировать не стану. Ввиду полного их абсурда. Противоречить этому свыше моих скромных сил и терпения. Еще раз повторюсь: если кто-то всерьез начинает утверждать, что глиняные игрушки наподобие «барынь» филимоновских мастеров — это жертвенные предметы, пришедшие на замену человеческим жертвоприношениям, видимо, слишком дорогостоящим, в отличие от глины²³⁷, то это — НЕ НАУКА. Ни единого разу.

Купала:

Купальское празднество обошлось практически без закляний (редкое исключение — театрализованный кашубский обряд «казнь коршуна» (КОО 1978, С. 176), речь о котором пойдет в главе, посвященной народным играм), но и здесь ученые мужи сумели изыскать «пережитки кровавых жертвоприношений».

Как и в случае с Масленицей, речь идет о чучелах. Родство антропоморфных символов этих двух праздников отмечают и ученые, делая свои выкладки по поводу жертвенного характера уничтожения чучел: *«Вероятно, имитацией человеческих жертвоприношений является широко распространенный и хорошо известный этнографам обычай сжигания в костре соломенных чучел, что обязательно делалось на масленицу и на Купалу»* (ЯДС, С. 317). Но если по поводу чучела Масленицы исследователям в целом приходится, в силу отсутствия хотя бы маломальской зацепки, трагически молчать, то по поводу Купалы им есть что сказать. Тем паче, что имеется такая прекрасная подсказка в виде купальской песни-легенды о девушке-утопленнице²³⁸. Ею Б.А. Рыбаков подкрепляет свое утверждение: *«Во временных трансформациях обряда кукла Костромы или Купалы заменила собою не божество Кострому или Купалу..., а жертву, человеческую жертву, приносимую в благодарение этим природным силам и их символам»* (ЯДР, С. 154). Прежде чем мы

²³⁷ Кстати, вот еще одна подсказка сторонникам кровавых жертвоприношений. Я уже начинаю привыкать делать такие подсказки — наверное, заразился, пытаюсь представить себе, каким образом ученые приходят к подобным выводам. Итак, подсказка: глиняные игрушечные люди, библейский первочеловек слеплен из глины... Дальше — сами.

²³⁸ *«По окончании обряда, на возвратном пути, девицы поют про несчастную долю какой-то Ганны»* (Чубинский 3, С. 195).

перейдем непосредственно к рассмотрению текста песни, хочется обратить внимание вот на что. В первом томе своей дилогии по славянскому язычеству Борис Александрович высказывается по данному вопросу предельно осторожно, осознавая, как и положено профессионалу, шаткость и иллюзорность подобного рода гипотез: «Возможно, что этнографическая кукла (в данном случае купальское чучело Морена, — Б.М.) — отголосок исторических жертвоприношений» (ЯДС, С. 378)²³⁹. Всего лишь возможно! Что получилось из этого допущения во втором томе — мы уже видели. Гипотеза превратилась в утверждение, в закон. Хотя никаких дополнительных данных для такой трансформации мнения не появилось. Ах да! Забыл про песню. Что ж, вот она:

*...Ганнина мати громаду збирала,
Громаду збирала, усім заказала:
«Не беріте, люде, у броду води,
Що й у броду вода, то Ганнина врода,
Не ловіте, люде, у Дунаї риби,
Що в Дунаї риба, то Ганнино тіло.
Не косіте, люде, по луках трави,
Що по луках трава, то Ганнина коса.
Не ломліте, люде, по дугах калини,
По дугах калина, то Ганнина краса».*

(Потебня, С. 531)

²³⁹ Любопытно, кстати, указать на пример того, как подобающие «термины условности» изощренный ученый вполне может использовать в качестве утверждения. Говоря о предмете своего исследования, С. Лащенко рассуждает, в частности, и о купальском празднестве: «**можно предположить**: в основе обряда, превратившегося с течением столетий в свадебный, так же как и в основе обряда погребального или **купальских оргий, лежало ритуальное убийство**» (Лащенко, С. 191). «Можно предположить» — в данном случае это не допущение как таковое, а прямое «указание к действию». Тем паче тут «смешались в кучу кони, люди...». Купальские оргии, казалось бы, подразумевают (христианским, замечу, летописцем—обличителем) известную половую распущенность и только. Но С. Лащенко, как видим, идет еще дальше, и здесь умудрившись обнаружить ритуальное убийство, сиречь «кровавое жертвоприношение». Потому—то и приходится ударять по подобному бастиону официальной науки «залпом тысячи орудий»...

Каким образом она подтверждает мнение уважаемого Бориса Александровича? Как из этого текста можно сделать вывод, что обрядовые куклы — это пережиток человеческих жертвоприношений, — уму не постижимо. Почему исследователь находит возможным утверждать, что изначально это плач несчастной матери по утопленной, а не утонувшей девушке (ЯДР, С. 155)? Песня о Ганне входит в круг купальских сюжетов, повествующих о несчастной любви (часто инцесте) и смерти возлюбленных/любowników, с последующим их превращением в цветок, камень. Соотнесение частей тела с элементами природы вполне соответствует традиционным представлениям — от создания всего белого света из тела Первобога («Голубиная книга») ²⁴⁰ до текстов типа «состав человеческий», где устанавливается связь этих частей с созвездиями, стихиями, а через них — с тянущейся следом цепочкой магических соответствий ²⁴¹. Макрокосм и микрокосм. Об этом уже приходилось подробнее говорить в книге «Волшба Нави».

Данная песня ничуть не уникальна, и связь ее с Купалой довольно условна. Ни при чем тут и утопление, которое хоть как-то могло претендовать, пусть и с жуткой натяжкой, на жертвенное умерщвление. Подобный текст известен русским духовным стихам, где утопленница—сестра взывает к брату:

*Ты ня пей, братиц мой, ключавую ваду.
А крутой беряжок — эта грудь мая,
Шелкавая трава — эта волос мой,*

²⁴⁰

*А и белой свет — от лица Божья,
Солнце праведно — от очей Его,
Светел Месяц — от темечка,
Темная ночь — от затылочка,
Заря утрення и вечерняя — от бровей Божьих,
Часты звезды — от кудрей Божьих!*

(ГК, С. 46)

²⁴¹ Подобного рода текстом могла быть (неважно в данном случае, поддельная или подлинная) рукопись с характерным названием «Лоб Адамль» («Лоб Адамль, X века, рукоп.: смерда Вnezдилища, о холимах новгородских, тризнах Злогора, Коляде Вандаловой и окрUTE Буриовой, и Владимира, на коже белой») из библиотеки А.И. Сулакадзева.

*Белы камушки — эта глазки маи /.../
Ключува вада — эта кров мая.*²⁴²

Дальше в том же ряду стоит сказка «Сестрица Аленушка и братец Иванушка», старообрядческая легенда о том, отчего вода в реке рыжая²⁴³, описание смерти сказочного неприятеля²⁴⁴ и т.д.... Так что пример об утопленнице абсолютно не убеждает в заявленном. Да и Ганна утопилась сама, что начисто лишено смысла, если бы перед нами действительно было человеческое жертвоприношение. Возможные доводы наподобие того, «это пелось специально, чтобы Боги подумали, что жертва к ним идет добровольно», или «песня отражает древнее событие—миф, а обряд утопления жертвы его только иллюстрирует, ежегодно отыгрывая мистирию» — категорически не принимаются в силу своей бессодержательности и недоказуемости. Строить гипотезы можно сколь душе угодно, но надо еще иметь, чем их обосновать. А с этим, равно как и с критическим осмыслением собственного творчества, у наших оппонентов, мягко говоря, всегда было слабовато...

Впрочем, возвратимся к нашим чучелам. Гораздо более приемлемым представляется толкование их уничтожения, как проводов уходящих сезонов. Причем подобные обряды устраивались не только по весне и летом, но и осенью с зимой, в соответствующие солярные праздники. На Руси это — хорошо

²⁴² Смоленский музыкально-этнографический сборник. Том 2. Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи. — М.: Индрик, 2003, С. 374.

²⁴³ «Скит горел и в окно выпрыгнула девушка Елена. И побежала прочь от этого места. Солдаты догнали ей у ручья. Отрубили голову, тело на ключья разрубили и выбросили в ручей. Девушка была рыжеволосая. С тех пор в ручье с ранней весны до поздней осени растет рыжая трава — как память о загубленной душе» (Дронова Т.И. Легенды и предания о местнотимых святых и поклонных местах Пижемского края).

²⁴⁴ Мачехину дочку, врага героини сказки, конь разносит по чисту полю: «где кусточки — там ее кишочки; где кочки — там ее почки; а где лужки — там ее требушки» (ФКГ 2, С. 81); Ягу расстреляли: «Где упала голова, так тут выросла кочка; где упали руки, выросли грабли; где упали ноги, выросли клюшкы; а где упал хохол-от, болото выросло непроходимое, а посреди болота река» (Зеленин ВГ, № 11).

известный осенний обряд «похорон мухи (таракана)» и гораздо менее известная зимняя забава «похороны Дударя»²⁴⁵.

Стоит упомянуть и другую точку зрения касаясь купальского чучела, также начисто дезавуирующую мнение о человеческих жертвоприношениях. *«Чучело же Купалы появилось, по всей вероятности, как дублер Морены — изображавшее праздник дерево дополнялось его антропоморфным изображением (возможно, не без влияния популярной игры «Кострубонька»). Никакого самостоятельного значения это изображение не имело (кроме тех случаев, когда дерева не было)...»* (Соколова, С. 232).

Сходным образом трактуют этот обычай сами носители традиции. Для них уничтожаемая кукла — вовсе не жертва Богам и даже не образ человека. Это воплощенная нежить, которую уничтожают разными способами: *«На Купалу роблят вэдьму (= чучело) и спалюют ее, шчоб больше не ходила», «Роблят такую вэдьму, нэсут ее, возьмут палки звяжут, руки таки зделают, венка наложат на голову. Из деревни выносят туды, до мостка, де ричка, вода йе. Побьют ее чи палять», «Занэсуть далёко и бьют, шчоб вона не прышла. Побьют вэдьму и пуд муост кынуть»* (Виноградова 1990, С. 103, 106). Вместо Мары–Морены — ее упрощенный образ, некая абстрактная ведьма, которую надо изгнать прочь. Далее — еще более сниженный символ ведьмы — уничтожаемая в обряде мертвая голова: *«В с. Симоновичи хорошо сохранился мотив сжигания ведьмы: конский череп, называемый видьма, укрепляли на высоком шесте над костром, называемым купайло, и сбивали в огонь, где он и сгорал; после чего молодежь веселилась, пела и плясала у костра»*²⁴⁶; *«Отыскивали лошадиную или коровью голову, убирали ее цветами и венками и вешали на ближайший сук над костром. Когда костер разгорался, бросали в нее камнями, палками, комьями земли, старясь сбить в огонь; надо было, чтобы голова сгорела дотла... это, видимо, местный обычай, появившийся как один из берегов скота, которых так*

²⁴⁵ Власова З.И., Лобанов М. Похороны дударя: Песня и обряд // Экспедиционные открытия последних лет. Сб. статей. — СПб., 1996. С. 61–71. Ср. английский рождественский обычай ходить на мужскую вечеринку в кабаке, что называлось «похороны старого Тома» (ЭС, С. 347).

²⁴⁶ Толстая С. М. Материалы к описанию полесского купальского обряда. // Славянский и балканский фольклор. — М., 1978, С. 133.

много было прикреплено к Иванову дню» (Соколова, С. 258); на Купалу сжигали в огне череп коня или коровы (по одному свидетельству, просто кости коня, коровы или овец), символизируя тем «погребение» ведьмы (Иванов, С. 79).

Вот вам и весь сказ — в науке и в народе существуют иные трактовки о характере чучела, вполне позволяющие обходиться без потрясения окровавленными тряпками.

Но это еще не все о купальских «жертвоприношениях». В Густынской летописи (конец XVI в.), в худших традициях более ранних обличений язычества, подвергаются хуле народные обряды, в частности Купала: *«Потом чрез оный огонь прескакают оному бесу жертву себе приносящее...»* разночтение этого пассажа: *«... Чрез огонь прескачающе самих себе тому же бесу Купалу в жертву приносят»*. Исходя из этих строк Н.Н. Велецкая доверчиво делает вывод: *«Венки, увивание зеленью содержит явственные аналогии, во-первых, с троицко-семицкими венками, которые сплетали себе девушки, и, во-вторых, со свидетельством Геродота о венках, надевавшихся на жертву перед жертвенным алтарем. Важнее же всего указанная в разночтении функциональная сущность перепрыгивания через костер: символизация принесения себя в жертву Купале, в память которого совершается обряд»* (Велецкая, С. 107). Не нужно быть семи пядей во лбу, чтобы понять, о чем говорил позднейший летописец. Ругая языческие обычаи своего времени, он вовсе не стремился передать личные ощущения участников обряда, и тем более — объяснить символическую сущность его. Говоря, что участники приносят себя в жертву бесу Купале, автор Густынской летописи имел в виду, что души их погибли, ибо они поддались на «богомерзкий искуc», предали себя «диаволу». Для христианских летописцев всякое языческое обрядовое деяние — и пляски, и игра на инструментах — есть поганая жертва, нечто нечестивое: *«идолослужение, иже есть: плясба, гудба, песни бесовския, сопели и бубни и вся жертва идольска»*, *«лесть идольская, кумирное празнование, радость и веселие сотонинское... тому (сатане) я(ко)же жертва приносится всяка скверна и беззаконное богомерзкое празнование»* (Афанасьев I, С. 341). Слово «жертва» по отношению к «идольской вере» означает любой нехристианский поступок, любое выражение искренней радости во время праздника, любую

эмоцию²⁴⁷. Но на деле—то ничто из перечисленного к жертве отношения не имеет. Как можно было поверить обличителю на слово? С чего вдруг такое доверие одиозному тексту, старавшемуся опорочить древние обычаи, а не истолковать их?

Прыжки через костер, как известно, проводились, *«чтобы очистить себя и предохранить от «немочей, порчи и заговоров»* (Богданович, С. 98; Соколова, С. 239). А тут вдруг речь про символическое самопожертвование... Да как это вообще возможно, что, прыгая через огонь, человек символически приносил себя в жертву, но при этом в реальности оставался в живых. Боюсь, что осознать духовную сущность своего прыжка и его глубокую символику, а равно и далеко идущие последствия из всего этого, можно было, по-видимому, только в медитативном состоянии... или слишком увлекшись собственными фантазиями, оставляя науку побоку. Вы уж извините, но такая мистичность обряда, как мне кажется, была чересчур сложна для простых селян.

Петров день:

Петров день — 29 июня старого стиля. В языческой традиции данный праздник не имеет прямого аналога. Единственная календарно—сезонная зацепка — начало сенокоса. На его формировании, вероятно, сказалась близость к Купале, а также к Перунову дню.

I

Говоря о народах Югославии, М.С. Кашуба пишет: *«В отдельных областях в обычаях петрова дня прослеживались пережитки древних жертвоприношений — заклятие ритуального животного или птицы, например петуха (словенцы)»* (КОО 1978, С. 212). Б.А. Рыбаков не сомневается, что обрядность Петрова дня включала в себя кровавые жертвоприношения: *«По собранным Г.Г. Шаповаловой данным, жертвоприношения оленей производились в один из следующих сроков: петров день (29 июня), ильин день (20 июля), усенье (15 августа), рождество богородице (8 сентября)»* (ЯДС, С. 55). Саму легенду о прибегающем из леса олене мы рассмотрим в соответствующей

²⁴⁷ Злобный выпад обличителя отдельными исследователями некритично воспринимается на веру: *«Кстати, игра на музыкальных инструментах тоже была своеобразной жертвой богам»* (Старкова, С. 261).

главе. Здесь же для нас важно одно — Петров день не избежал включения в число «кровавожертвенных праздников». Другие исследователи, рассказывая о жертвоприношениях, в частности о «кровавых», зачастую в качестве примера приводят петровский обычай и присущую празднику фразеологию: «*На Петров день барашка в лоб*» (Фаминцын, С. 59).

Народные данные факт заклания не просто подтверждают — они делают на нем едва ли не акцент (см. также отмеченную А. Фаминцыным фразеологию). В Тульской обл. говорили: баран «*Петрову дню завещанный*» (Прокопец, С. 78). В Олонецкой губ. первое воскресенье после Петрова дня назывались «*баранье воскресенье*» в связи с обычаем закалывать в этот день обетных баранов (Журавлев, С. 21). Значение понятия «завет»/«обет» рассмотрено в начале книги — исполнение обещания Божеству оканчивается жертвоприношением части мяса закланного животного или всей суммы денег, вырученной от продажи обещанного барана. Забайкалье: «*К этому дню /.../ резали поросенка*» (Болонев, С. 86); в Некоузском р-не резали «*самого малого теленка — в Петров день, на покос*»²⁴⁸; в Пермской обл. Куединского р-на «*В Петров день барана кололи, сенокос начинали*», «*Перед началом сенокоса надо заколоть барана*» (Черных, С. 65). **Надо** заколоть. Эта деталь подчеркнута. Не жертва ли перед нами, должны мы насторожиться вместе с исследователями. Еще, кстати, очень характерная деталь: «*Святые великомученики Петры и Павлы, помолите бога за нас грешных. А мы — поллитровочку на стол, а поросеночка за стол*» (Болонев, С. 87). Вы помолитесь Богу, а мы стол накроем. То есть налицо явная связь между молитвой и последующим столованием. С натяжкой, но на пережиток кровавого жертвоприношения похоже.

Что ж, а теперь контраргументы.

– «*В день Петра и Павла на Куликовом поле начинали резать баранов. Очень интересно объяснение этого обычая. «До этого нельзя, а то кружиться будут овцы... овцы от солнца кружатся, бьют друг друга и издыхают... или червей будет много, убьются овцы»»* (Пешехонова, С. 283–4). Резать—то надо, мясо на стол необходимо, но вот до этой даты нельзя, а после нее — сколь

²⁴⁸<http://www.nekouz.ru/press1245130243.php?PHPSESSID=db71a0a4bfe48a6bfc185285763307df>

угодно. Следовательно, причина магическая: не в жертве дело — благочестивого повода для данного действия нет. Лишь забота о сохранности стада.

– в Харьковской губ. на «Петрова батьку», тридцатого июня, варили *«тры борщи и для того, що св. Пытро тры разы одрился од хрыста, и в ти борщи рижуть трех пивнев»*, то есть петухов (СД 4, С. 25). Вот и еще один повод не считать данное празднество ни жертвенным обрядом, ни тем паче — обрядом языческим.

– в Лесковацком Поморавье *«в Петров день, Ильин день или на Успение резали трех волов и съедали их всем миром»* (СД 1, С. 409). Как и следовало полагать, перед нами, несмотря на все заверения исследователей, все тот же праздничный пир. Резали и сами же съедали. *«Поросеночка за стол»* — это из той же песни. К слову, если поллитровочку НА стол, а поросеночка ЗА стол, то в последнем случае речь, видимо, идет о празднующих, которые с этой поллитры упьются до поросячьего визга. Устраивали братчину, тем паче повод для нее был — на Петров день заканчивался петровский пост, порой длящийся до полумесяца. Именно по этой причине и налегали на мясо, для того и резали баранов. Именно поэтому народ и говорил собирателям фольклора: *«надо заколоть барана»*. Ну надо! Тут сенокос на носу, а мужики еще после дурацкого поста не отойдут никак, сил не наберутся! Мяса им давай, и много! Жертвой тут и не пахнет.

Жертвоприношение **части мяса** можно видеть в этом сообщении: *«В Новгородской губ. до 1895 г. на первое воскресенье после петрова дня (29 июня) устраивалась у церкви «мольба», или «жертва», где убивалось до 30 голов скота. Задние части отдавали церковному причту... а все остальное жертвенное мясо складывалось на столы у церкви и после освящения и песнопений поедалось»* (ЯДС, С. 55). И, хотя что-то от заготовленного на пир отдается в дар высшей силе (здесь — через «посредников»), разумеется, животных убивают не в честь Бога или «св. Петра».

Здесь же упомянем и праздничный стол, устраивавшийся на заговенье перед Петровым постом: *«Уже заранее крестьяне /.../ на общественный счет покупают провизию для пира: мяса, муки, водки и сладостей и приспособляют особых стряпух, которые и принимают варить пиво, жарить и готовить все, что нужно для предстоящего пира»* (Любимова, С. 173). Всё против

верующих в кровавые жертвоприношения — 1) покупают разделанное мяса, 2) заранее, 3) а заканчивается это пиром.

II

Еще недавно в окрестностях р. Ябланицы (Сербия) на Петров день резали вола (до начала 20-х годов), телку (20–40-е годы), овцу (с 40-х годов) — *«По народным верованиям, на Петровой Горе жил какой-то злой дух, и, очевидно, жертва приносилась, чтобы его умилостивить. /.../ Сваренное здесь же в общем котле мясо жертвенного животного (для его убоя и приготовления выбирается группа людей, главный из которых — калачар) получает каждая семья»* (КОО 1978, С. 212).

Предание можно было бы рассмотреть, если бы оно содержало информацию о том, что духу горы действительно что-либо давали в качестве жертвы. Но об этом — ни слова. Да, мы узнаем, что на Петровой горе жил какой-то дух, и это все. Связь с Петровым днем устанавливается, видимо, на сходстве названий горы и праздника. Больше ничего общего. Свою гипотезу автор цитируемой статьи подкрепил лишь словом «очевидно». Хотя как раз наоборот: ничего не очевидно. Из его информации такой вывод не следует, ибо просто не с чего. Натяжка, очень сильная натяжка, приводящая к необоснованным выводам. Народ на Петров день не подходил к этой горе, не лазил на нее, зарезав барана, не обращался в сторону горы, не взывал к духу горы. Гора вообще не фигурирует в данном действе селян. Холостой выстрел. Нельзя умилостивить «какого-то злого духа» ничего ему при этом не дав. Съели сами? Значит дух остался голодным...

Как пишут авторы сборника «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники», *«В определенные дни весны и лета, чаще всего от пасхи до петрова поста, у сербов, черногорцев и македонцев имел место один или несколько общесельских праздников: «заветина»»* (КОО 1978, С. 205). В принципе, при наличии выбора в датах все равно, где рассматривать приводимую дальше информацию. Поскольку упоминался петров пост, пусть это будет Петров день. «Заветины» устраивались у сельской святыни «записа» — дерева, на коре которого был вырезан крест. *«С записом связаны также магические действия, являющиеся пережитком жертвоприношений. /.../ Еще во второй половине 19 в. в*

некоторых областях, например в Тимокской Крайне, Алексинацком Поморавье, Лесковацкой Мораве (Сербия) и др., бытовал обычай заклания у записи **ритуального животного**, при этом кровь его стекала под дерево или ею кропили дерево и крест, вырезанный на нем» (КОО 1978, С. 205). Странно читать, что магические действия являются пережитком жертвоприношений. Всегда полагал, как и многие ученые, что магия совершенно спокойно существовала сама по себе, и это жертвоприношение скорее является разновидностью магических действий, чем наоборот. И далее: «**Элементы жертвоприношений** имели место и в других обычаях этого праздника. Так, например, каждый его участник или каждая семья села получала по куску мяса ритуального животного» (КОО 1978, С. 205). Это уже знакомая нам тема «жертва=жратва»: если народ на празднике ест мясо — это непременно жертвоприношение, ведь животных, конечно же, приносили в жертву. А вот если на том же празднике едят квашеную капусту или пирожки с грибами, то это почему-то никто не спешит называть жертвоприношениями или пережитками их. А чего ж так? Неужто грибы с капустой в жертву не приносили? Да нет же, приносили, как и все съестное. Дело все в том, что скажи кто так — будет выглядеть глупо, да никто и не поверит в подобные утверждения. Ведь всем ясно, что на пиру должна быть хоть какая-то *просто еда!* Другое дело — мясо, ведь про кровавые жертвоприношения столько уже насочиняли, что у читателя подобные выводы ученых уже не вызывают отторжения. Вот она — сила внушения! Если человека тысячу раз назвать «свинья», на тысячу первый раз он захрюкает.

Однако же налицо также вполне характерные моменты, на которые мои оппоненты обязательно обратили бы внимание: заклание производится у священного дерева, кровью поливают изображение креста на нем, перед закланием «*просят о хорошем урожае, об избавлении от болезней, града и т. д.*» (КОО 1978, С. 212). Внешние признаки, как кажется, свидетельствуют против нашей точки зрения. Но не хватает главного — самого акта жертвоприношения. Не заклания, а именно принесения дара Богам. Ни слова о том, что «мы приносим тебе в жертву эту овцу», «прими в дар ее жизнь/душу». Здесь, как и во всех случаях братчинных пиров, мясо съедается самими участниками действия.

Можно было бы спросить — почему же на Петров день чаще всего режут именно барана, не отголосок ли это предпочтения в

жертвах? Ответ лежит на поверхности. Петров день, так же как и Юрьев день, считался (на Украине, в Белоруссии, западнорусских областях) пастушьим праздником и проводился со всеми полагающимися скотоводческими обрядами (СД 4, С. 26). Ну а про «агнца»—овна—барана мы уже говорили, почему именно он стал главным блюдом пастушьих празднеств.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ:
ЛЕТО (2)

Перунов день (1):

Древний языческий праздник в честь Бога — владыки грома и покровителя воинов, с датой которого ученые определились довольно точно, — 20 июля. Тем паче, что вычислить «святого», заменившего Громовержца по функциям, незатруднительно. Это иудейский пророк Илия. Тот самый, что ездит по небу на громыхающей железной колеснице и стреляет в чертей молниями (Максимов, С. 397).

Убиение живых существ на Перунов день практиковалось повсеместно, и в больших количествах. Резали разную скотину и птицу, причем именно в этот праздник резали самых крупных из одомашненных животных — быков. Безусловно, все ученые как один считают все это кровавыми жертвоприношениями Перуну. Даже не пережитками, а ими самими. Оно и понятно: кому, как не Перуну, воинственному и гневному Богу, требовать себе сырое, еще дымящееся мясо? Так они, по крайней мере, рассуждают. Теперь наш черед порассуждать.

Для удобства мы разделим имеющийся материал на несколько групп: отдельно — крупный рогатый скот, отдельно — птица. И отдельно — люди.

I

Описаний обрядов этого праздника ничтожно мало. По сути, их нет вообще. Ничего не известно, кроме того, что работать в этот день было категорически нельзя, а ходить в церковь — наоборот, категорически необходимо. Потом как раз резали скотину, быстро ее готовили и устраивали пир на весь мир. Ничего такого, что сохранили нам от древности Купала, Коляда или Масленица, Ильин (Перунов) день не знает. Даже простейшей магии, и то практически никакой. Заклание — самая яркая часть праздника. Недаром же появились подобные пословицы и присказки: *«На пророка Илью баранью голову на стол»* (Даль), *«Бык Миколу, а*

баран Илье, говорят крестьяне»²⁴⁹ (Журавлев, С. 20). Да и сам праздник носит порой весьма красноречивое народное название: «Илья бараний рог» (Журавлев, С. 21). Народ знал эту наиболее характерную черту праздника и посему вывел ее в формуле: «эти пословицы и изречения отражают один из наиболее ярких обрядов Ильина дня — коллективные трапезы с закланием барана или быка (этот обряд распространен и у многих народов Европы). Он ведет свои корни от дохристианских культов и несет вполне определенное магическое значение вызвать урожай, плодovitость скота, благополучие в семье. **Подобные жертвоприношения** были известны на территории России под названиями мольбы, **жертвы**, мирской складчины, быкобоя, братчины»²⁵⁰. Автор вроде бы начинает здраво — про трапезу, но дальше съезжает на удобную и привычную колею. Это жертвы, но что всего диковиннее — трапеза должна была вызвать урожай и плодovitость! А что, просто трапезой трапеза быть не может? Это же праздник, когда на стол ставятся самые лакомые блюда, недоступные в обычные дни. Магия вполне может присутствовать, и это бесспорно. Например:

– в идее заклания животного особого цвета: верили, что бык красного цвета, зарезанный на Ильин день, «**обеспечивает** (через пророка Илью) **ясную погоду** во время жатвы и сенокоса» (СД 1, С. 273), «приносился в ильин день в жертву нехлощенный бык, непременно красного цвета, для того чтобы пророк Илья дал **хорошую ясную погоду** для сенокоса и уборки хлеба» (Шаповалова, С. 213). Красный бык — ясная погода, что может быть очевиднее? Но это необязательно указание на жертвоприношение. Особое блюдо должно было особым образом выгладеть. Данный пример — явление того же порядка, что и следующая подробность обряда вызывания дождя. 12 июня в с. Борок Шиловского р-на Рязанской обл. девушки ловили 12 петухов, среди них **одного черного**, и купали их с пением молитв и заговоров: «Считалось, что

²⁴⁹ Эта разница в «престижности» животных мотивируется тем, что Илья, дескать, младше Микола.

²⁵⁰ Мезрина Е. Ильин день и Илья–пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Опыт историко–антропологических исследований. Сборник научных работ студентов и аспирантов РУДН. — М.: ЭКОН–ИНФОРМ, 2003. Электронная версия статьи: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/39933>

благодаря этому ритуалу должен пойти дождь» (Гульцева, С. 178). Черный пегух — черная грозовая туча.

– в цели жертвоприношения части мяса Богам: «В Вятской г. пророка Илью умилоствляют дарами: крестьяне в этот день приносят в церковь «под свято» ногу барана, пчелиного меду, пиво, колосьев свежей ржи и зеленого гороха» — **«чтобы вовремя были дожди»** (Максимов, С. 396). Это и впрямь жертва. Но! Жертва части мяса, а не умерщвление в жертву скотины. Отрезали кусок и вместе с другими дарами понесли жертвовать, дабы обрести от Богов встречный дар.

– в применении кости главного праздничного блюда: олонецкие охотники и рыболовы верили, что кость «ильинского» быка (т.е. съеденного на братчине Ильина дня) утраивает добычу; при этом они на пиру старались захватить кусок мяса с костью, **«чтобы захватить счастье»** (СД 1, С. 273); «В Орловской губ. кости «оброшного» быка после братчины закапывают в скотском хлеву, **чтоб не переводился скот в доме»** (Зеленин ДБ, С. 53). Особое отношение к освященному и главному праздничному блюду. Ничего более. Точно так же особо относились к обрядовым каше и караваю, даже блинам, если на то пошло. Примеры тому мы рассматривали выше (глава 4, раздел V). Отвод примерам этого типа дан как доказательство № 5.

– «Кровь животного собирали и мазали ею глаза и лоб, а детям щеки, **чтобы здоровье и крепость животного передались человеку»** (СД 2, С. 405). Кровь в магических практиках, от любовной до вредоносной, использовалась как одна из главных субстанций. С ней прежде всего связывается понятие жизни и силы. Нет ничего удивительного в том, что кровь животного, закапываемого в особый, праздничный день, наделялась особым значением и использовалась в бытовой магии. Причина описанного действия с кровью — праздник, календарная точка силы, а не самое животное, и уж никак не мнимая его жертвенность. Доказательство № 5.

Как видим, магические действия не могут указывать на жертвенный характер заклания быка или барана.

Обычные описания праздника по сути сводятся лишь к описанию заклания и последующего пира. Практически обязательно подчеркиваются два момента, относящиеся к особенностям пира: его братчинный характер и обетный повод.

Братчина:

В Ильин день у южных славян представители «различных ремесел организовывали где-нибудь на открытом месте, в поле или у церкви, **общую трапезу**, кололи курбан» (СД 2, С. 405). Курбан, как уже говорилось, несмотря на зловещее название, — всего лишь пир, где едят мясо.

На Ильин день «в селе Обыченском Пермской губернии, ... поселяне, **на мирскую складчину**, приводили с собой быка, другие теленка, убивали их и **съедали всю деревню**» (Сахаров, С. 290).

«На Ильин день крестьяне в праздничных нарядах расставляют перед часовой десятисаженные столы, сносят сюда из изб разную снедь. **Общественное пиво** уже сварено заранее. Затем режут баранов и варят мясо в больших медных котлах, повешенных над огнем. «Картина трапезы под открытым небом с дымящимися кострами дров — картина вполне патриархальная. На вопрос, давно ли ведется этот обычай, местный житель ответил: «Старики не запомнят начала этого обычая. Говорят в народе, будто «досельные» (жившие досель) не резали баранов, а прибежал к ним из били (чистое моховое болото) живой олень...»» (ЯДС, С. 55–56). Легенда об олене, прибегавшим на праздник, напомним еще раз, будет рассмотрена отдельно.

«имевшемуся тогда при той деревни (Лужницы) кресту, которой огорожен был вересовым стоячим кольем, праздновали в день святого Пророка Илии, и у тоя огородки били барана, а иногда и быка, и пиво брашинское повсягодно **варили, и тут же ели и пили...**» (Лавров, С. 138).

«В Заволжье в Ильин день устраивались мужские братчины. Здесь барашка, родившегося первым в году, называли «ильинчиком» и **предназначали для братчины**. В Ильин день его забивали и часть мяса («левую голяшку») несли святить в церковь» (Корепова, С. 361).

«В Архангельской губернии существует обычай совершать жертвоприношение пророку Илье. Делается это так: на заранее назначенное место приводят жирных баранов и режут их тотчас по окончании обедни; затем снимают шкуру и варят мясо в больших медных котлах, развешанных над костром. **Все прохожие приглашаются** принять участие в торжестве» (Сумцов, С. 88, 91).

У сербов на Ильин день резали быка, варили его в котле и *«съедали всем селом сообща на месте Петикладенци, где было пять священных ключей–колодцев»*; в Македонии тогда же на «оброчном» месте собирались жители нескольких сел и варили мясо быка (СД 1, С. 273).

В Южной Болгарии на Ильин день «в качестве жертвы» резали барана или быка — *«Важной деталью праздничного ритуала было **рассаживание людей за трапезой**, на которой поедался жертвенный баран или бык...»* (КОО 1978, С. 234).

«...во многих, например, местах Архангельской и Олонецкой губерний в Ильин день перед церковью закалывают быка» (М.М. Пришвин; Цит. по: Журавлев, С. 21). Здесь, впрочем, не вполне ясно, каким был повод для заклания (общественный или частный), но в любом случае, каким бы он ни был, учитывая уже известные данные, можно не сомневаться в том, что мясо шло на пиршественный стол.

Обет:

*«**по обещанию**, в назначенный день (19 июля, канун Ильина дня, или за неделю перед заговеньем на Филиппов пост, на который приходится Никола) режется заранее выбранное откормленное животное и лучшая часть жертвуется в церковь»* (Журавлев, С. 20).

*«Мольба или жертва... бывает ежегодно в первое воскресенье после петрова дня. /.../ Скот этот жертвуется местным и окружающим населением **по обещанию, по обету**. Весь этот скот после предварительного благословения священником в одну ночь (субботы на воскресенье) убивается одним из крестьян и тут же варится /.../. В воскресенье после обедни часть мяса складывается на столики перед церковью /.../ и **раздается желающим по кусочкам**. /.../ Остальное мясо выборный крестьянин сылет в подставленные шапки и платки — на «жадные души», «В храмовый праздник 8 сентября к церкви с. Пречистого крестьяне приводят «**обещанный**» скот. На паперти, в особо для этого устроенном месте, одного быка торжественно закалывают; **мясо варят и тут же угощают им нищую братию**»* (Шаповалова, С. 210, 214-215).

Олонецкие «бараньи воскресенья» — первое воскресенье после Ильина дня (20 июля), «в которые закалывают **по обету** баранов» (Журавлев, С. 21).

*«В России жертвование животного «Илье под свято» могло иметь и **характер индивидуального обета**. Если, например, в хозяйстве овца приносила много ягнят, хозяйка «обещала» к Ильину дню зарезать одного барашка, чтобы Илья «спас овечку», и в Ильин день выполняла обет и относила в церковь часть мяса, обычно лопатку (вятск.)» (СД 2, С. 405).*

*«Скажем, овечушка родила ягнят. Я **посулю**, что к Ильину дню зарежу барашка. Когда он рождается, говорили: «Спаси его, Господи!» В церкву несли правое плечо, четверту часть, чтобы Илья–пророк спас мою овечушку» (ВФ, С. 115).*

Все примеры относятся к пиру и только. Доказательство № 1, как обычно. Как еще можно было бы устроить большой праздничный пир, если не нажарив/наварив на него достаточно мяса? В старые годы мясо не покупали в магазинах, его можно было достать более простым способом. Посему закляние животного к пиру, а тем паче сам пир никак нельзя считать пережитками кровавых жертвоприношений. Разве обязательные шашлыки на Первомайских вылазках в лес, или нарезанный сервелат на дне рождения — это следы кровавых жертвоприношений? Я, честно говоря, всегда был уверен, что это просто мясные блюда...

Одним словом, несмотря на все уверения, что обрядность Перунова дня была украшена кровавыми жертвоприношениями, их обнаружить не удалось. Перед нами всего лишь обильный мясом пир. Братчина, устраиваемая сообществом, или пир, устраиваемый частными лицами согласно данным ранее обетам. Элементы жертвоприношения можно видеть лишь в тех случаях, когда часть мяса от закланного животного вместе с прочими съестными припасами отдается в храм либо используется для угощения странников или просто бедняков.

И все же, все же...

При внимательном рассмотрении приведенных примеров высказанное в начале главы мнение только крепнет: **создается устойчивое впечатление, что умерщвление и поедание**

животного и было главным обрядом этого праздника, его основной целью.

Судите сами. Других обрядов не зафиксировано в принципе. Название праздника напрямую связано с закланием. Животное ритуально очищают: *«В Ильин день приготовленное к закланию животное приводили к церкви, где священник освящал его, а затем закалывали и съедали вместе»* (СД 2, С. 405). Режут не где попало, а около культового места: *«у той огородки (вокруг креста, — Б.М.) били барана, а иногда и быка»* (Лавров, С. 138), *«перед церковью закалывают быка»* (М.М. Пришвин; Цит. по: Журавлев, С. 21). И вся магия праздника вертится опять же вокруг главного праздничного блюда и его остатков. Более того, это один из немногих обычаев, история которого прослеживается на основании источников достаточно глубоко. Прокопий Кесарийский (VI в.), упоминая в своей «Войне с готами» (III, 14, 22) обычаи славян, писал об их поклонении Громовержцу: *«ему приносят в жертву волов и всяких других жертвенных животных»* (Ловмянский, С. 68). Цитируемый нами Г. Ловмянский слукавил. Обращаясь к новейшему научному переводу Прокопия, читаем несколько иные строки: *«Они считают, что один только бог, творец молнии, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды»*²⁵¹. «Всякие другие жертвенные животные» куда-то вдруг исчезли... Это что касается научной непредвзятости. Про жертвы — опустим, по-иному быт «варваров-язычников» ромей бы не мог описать, изначальная установка дана со времен Гомера: чужие всегда дики. А тут еще и христианская призма. В сообщении Прокопия не говорится о конкретной дате проведения заклания волов, но в любом случае речь идет о Перуне. Так что заклание животных в посвященные Перуну дни было известно издавна.

Указывает ли все это, что перед нами жертвоприношение?

Жертва — полная отдача чего-либо в пользование высших существ, безвозвратный дар. Как уже говорилось, на Перуновом дне мы видим это лишь в тех случаях, когда *«приносят в церковь «под свято» ногу барана»* (Максимов, С. 396), относят *«в церковь часть мяса, обычно лопатку»* (СД 2, С. 405), *«В церкву несли*

²⁵¹ Прокопий Кесарийский. Война с готами. О постройках. — М.: Арктос, 1996. Пер. С.П. Кондратьев.

правое плечо, четверту часть», «Барана резали и частичку клали, правую лопаточку, «под свято»» (ВФ, С. 115), «часть мяса («левую голяшку») несли святить в церковь» (Корепова, С. 361).

Часть мяса, причем не самую крупную — ногу или лопатку, не половину туши — это уж точно. Т.е. делятся от того, что имеют к столу, наряду с прочими продуктами. Как ни крути, но вывод остается прежним: заклание животного на мясо к праздничному столу — это не жертвоприношение, хотя часть этого мяса может пойти в жертву. Следовательно, центральное значение заклания быка или барана на празднике Перуна должно иметь какое-то другое, нежели жертвенное, объяснение.

Перун — Бог воинов, и в то же время простой селянин тоже полагался на этого Бога, ожидая от него в нужную пору осадков («чтобы вовремя были дожди»), в другое время — солнечной погоды (братчинный бык «обеспечивает (через пророка Илью) ясную погоду во время жатвы и сенокоса»). Надо помнить и то, что мирных жителей на Руси всегда было больше, чем профессиональных воинов, и 99% описаний Ильина/Перунова дня сделаны среди крестьян, а не в стане воинов. Народные сказки рисуют Илью-Громовержца таким могучим увальнем, который вроде и заведует урожаем, да делает это как-то неловко, — одним словом, как настоящий воин, более привычный к мечу, а не оралу. Объединяет воинскую и земледельческую²⁵² функции Перуна одно — образ силы, подателем которой Он и является. Как воину нужна сила в бою, так и селянину потребна она на полевых работах. Недаром же фольклорные тексты приравнивают уборку и молотьбу хлеба к битве или войне²⁵³. Казалось бы, что общего? Так ведь и там, и там противную сторону необходимо одолеть, повалить, избить, а уж сколько силы на это уходит! От Перунова дня не столь далече до сенокоса и уборки урожая: «у русских начинали уборку злаков со дня Прокопия-жатвенника (8/21.VII) или с Ильина дня»

²⁵² Покровительство Его земледелию хорошо видно из того, что последний сноп на поле завивали в отдельных местностях не только в честь Велеса, но и в честь Громовержца: «Илье-пророку борода», «Илье борода», «Илье на бороду», «Ильюшкина борода» (СД 1, С. 233), «Илья-борода» (ВФ, № 694); завивая колосья, говорят — «Вот тебе, Илья, борода — на лето уроди нам ржи да овса!» (ОП, № 441).

²⁵³ Псковская песня жниц: «У нас сягодні вайна была, // Мы два поля зваёвали, // А треттия запахали» (Лобкова, С. 56).

(СД 2, С. 192); а жители Заонежья с этого дня начинали сев озимых (Логинов, С. 22). Тема силы постоянно присутствует в магических обычаях жатвы. «*Приступавшие к жатве затыкали за пояс первые сжатые колосья или сорванную по дороге на ниву траву; опоясывались растениями или колосьями ржи с приговором: «Как матушка рожь стала год, да не устала, так моя спинушка жать бы не устала»; /.../ затыкали на спине за пояс дубовую ветку, «итоб была спина як дуб мочна» (полес.); /.../ произносили перед началом работы специальные формулы–обереги: «Дай нам, Боже, легко жать, чтоб спина не болела, чтоб руки не слабли, чтоб ноги не немели и голова не болела»* (СД 2, С. 194). А после жатвы непременно катались по полю или садились на последний сноп, приговаривая: «*Нива, нива, атдай ты маю силу!*», «*Ау! Силушка, капи–и–ися!*» (Лобкова, С. 31, 71).

Посему в сей праздник не только спрашивали погоды, но и запасались силой, ибо в ней была нужда, и немалая. И черпали селяне ее из мяса, из самой что ни на есть перуновой сильной пищи! Из мяса самого могучего из «скотов домашних» — быка, издревле посвященного индоевропейскому Громовержцу²⁵⁴: Зевсу²⁵⁵, Юпитеру²⁵⁶, Индре²⁵⁷. А отношение к мясу как настоящей,

²⁵⁴ Словаки могучего быка могли называть «*paromovsky wuol*», т.е. перунский (громовой) бык (J.Kollar. *Narodnie zpiewanky, cili Pjesne swetske slowaku w Uhrach*. Djl perwy. Buda, 1834, s. 407). Русские загадки передают образ грома/молнии как рев быка: «*тур ходит по горам, турица–то по долам; тур свистнет, турица–то мигнет*», «*ревнул вол за сто сел, за сто речек*» (Садовников, № 1940, 1947).

²⁵⁵ В мифе о похищении Европы, Зевс принимает облик своего священного животного:

*Вот сам отец и правитель Богов, что держит десницей
Троезубчатый огонь и мир кивком потрясает,
Вдруг обличье быка принимает и, в стадо вмешавшись,
Звучно мычит и по нежной траве гуляет, красуясь.*

(Овидий. *Метаморфозы*. II. 848–851)

²⁵⁶ Римский автор в своем астрологическом трактате, рассказывая о созвездии Тельца, тот же миф о Европе перелагает на свою почву: «*давным–давно, служба Юпитеру обликом, как бы приняв его в себя, он перенес на себе Европу*» (Марк Манилий. *Астрономика*. М.: МГУ, 1993, С. 68).

²⁵⁷ Ведические гимны славят Индру: «*Сделай нас, о бык Индра, более богатыми!*» (РВ II.17.8). Его эпитеты, равно как и эпитеты других

единственно правильной еде можно видеть на примерах пословиц: «Рыба — вода, ягода — трава, только мясо — еда» («Рыба — вода, а мясо — еда»), «Без мяса щи — хоть штаны полощи!», «Добры борщ да каша, як е шматок м'яса!». Кстати, в связи с этим хочется спросить: почему церковь запрещала мясную пищу аж 216 дней²⁵⁸ в году?...

Вот по каким причинам, на наш взгляд, в Перунов день резали скотину, причем делая это пусть и не торжественно, как хотелось бы «кровавожертвенным» ученым, но явно в качестве центрального события праздника — события, плавно перетекающего в пир, насыщающий силой, живительной мощностью, необходимой для грядущей страды.

II

Помимо быков да баранов, на Перунов день выходил срок и птице. Что, само собой разумеется, толкуют как акт жертвоприношения. В статье, посвященной Ильину дню, в частности, написано: «*В ритуале заклания петухов* (учеными, — Б.М.) *прослеживались пережитки жертвоприношений* (в ряде областей, например в Среме, голову петуха перебрасывали через дом)» (КОО 1978, С. 214). Как перебрасывание отрубленной головы петуха может быть пережитком кровавых жертв, мне непонятно до сих пор. Это действие гораздо уместнее сравнить с известным у чехов магическим перебрасыванием через крышу дома куриного яйца, снесенного в зеленый четверг и освященного на пасху, для предохранения жилища от **громового удара** (Афанасьев 1, С. 538)²⁵⁹. Илья-пророк почитался как «грозный

индийских Громовержцев, достаточно наглядны: Индра — дождящий бык (I,103), бык земли (VI, 44), бык неба (VI,44), бык (I,177), ревуший (I, 54; I,80; V, 30; VIII,6); Парджанья — быстро примчавшийся, ревуший бык (VII, 101), оплодотворяющий бык (V, 83), бык, который дает свое семя коровам его стада (тучам.— Л. 3.; III, 55), бык (X, 65), ревуший (V,83; VII, 101); Рудра — бык (II, 34, 2).

²⁵⁸ Данные В. Похлебкина. Сам я насчитал чуть более двух сотен постных дней.

²⁵⁹ Более широко известен обычай трижды обносить освященное яйцо вокруг горящего дома, чтобы унять пожар. И хотя перебрасывание наглядней для рассматриваемого нами случая, и перебрасывание и обнесение вокруг являются семантически одинаковыми действиями,

святой», что и понятно, ибо вместо него здесь должен был бы быть упомянут Перун–Громовержец. «Громовой удар» — это молния, пожара от которой и стремились избежать. Указанное действие перебрасывания, скорее всего, следует изъяснять исходя из связи петуха и курицы (и, в принципе, куриных яиц) с огнем: выражение *пустить красного петуха* означает «поджог», в загадках — «Красный кочет дыру точит» (огонь), «Красный кочеток по нашестке бежит» (горящая лучина), «Черна курица сидит на красных яйцах» (котелок) (Садовников, № 191, 203, 347). Помимо этого, петух был посвящен Громовержцу, был его священной птицей: Зевс Велхан на монетах из Феста изображался с петухом. Так что причина заклания на Перунов день птицы, символизирующей огонь и связанной с Громовиком, очевидна. Но было ли это жертвоприношением? Доказательство № 5.

Смотрим примеры. В Драгачевском крае Сербии на Илијундѣн «варили петуха» (Плотникова, С. 362). «Так же и у юж. славян в Ильин день обязательно приносили жертву: обычно это был самый старый петух (старац, баца), которого резали на месте традиционного сбора села или у церкви» (СД 2, С. 405). Увы, кроме этого ничего более не сказано, хотя все говорит за то, что жертвоприношения не было и здесь. Варение птицы, заклание ее возле церкви — все это очень похоже на описанное выше умерщвление быка для приготовления праздничного стола. Скорее всего мы не ошибемся, если предположим, что наши источники не до конца описывают обряд, и птицу съедали участники ритуала. Можно было бы возразить, что описан один петух, а одной птицей все село не накормишь. Но, на наш взгляд, речь идет о том, что по петуху приносят от семьи, так что еды хватало на всех.

И еще. Любопытная подробность — петух режется непременно старый. Это деталь не случайная, так как она имеет глубокие мифические корни. Для нашей темы более всего важно то, как это трактуется самими участниками праздника. Православные сербы, если Ильин день не приходился на постные дни (среду или пятницу), резали старых петухов (такими считали любую птицу старше одного года): «Бытовало поверье, что если такого петуха

смысл которых *включение, охват* всего сохраняемого объекта целиком. Пастух в Юрьев день совершал *обход* стада с хлебом–солью, а потом *перебрасывал* через него топор.

не зарезать, то это принесет беды семье, особенно ее главе: эти петухи будут клеветаться, проклянут хозяина, накличат в дом смерть» (КОО 1978, С. 214). Данное поверье довольно легко соотнести с представлениями о том, что старый петух может снести яйцо, из которого выведется черт, огненный змей, василиск²⁶⁰. «На Руси существует поверье: если петух старше семи лет, то его не годится держать в доме; иначе он снесет **яйцо**, из которого родится огненный змей...» (Афанасьев 1, С. 532)²⁶¹. Возраст петуха называется различный — три, пять, семь, девять и даже двенадцать лет. Иногда подчеркивается, что он должен быть черного цвета: «Як хто дзяржыць чорнага пятаха дужа доўга, той яйцо знясец, а тады пад крылом носиць, а вылупицца чорт» (Левкиевская 1996, С. 196). Вот так и

²⁶⁰ Попутно отмечу, что подобный ужас внушала курица, запевшая петухом, что сулило немалые беды. От такой птицы немедленно спешили ритуально избавиться, пердварительно измерив ею помещение. «Ее кувыркают по полу от стола (серб., пол., в.-слав.), от стены против дверей (пол., карпат., бел.), от ворот (воронеж.), до порога комнаты или дома (у лемков — от порога до стола; во Фракийской Болгарии — от порога до очага) и рубят то, чем она ляжет на отведенную границу. Если головой — отрубленную голову выбрасывают, а курицу, как правило, готовят в пищу; в Харьковской губ. этим блюдом ее «поминали» /.../ Часто курице, прокричавшей петухом, сразу отрывают или рубят голову, как правило, со словами: «На свою голову» (в.-слав.), «Не пой курица петухом» (рус.), /.../; голову бросают за порог (в.-слав.), за ворота или через крышу дома (ю.-слав.). /.../ Болгары в Пиринском крае перебрасывают такую курицу через крышу дома до тех пор, пока она не погибнет; украинцы, перебросив птицу через хату, отрубают ту часть, на которую она упала, — хвост или голову. Ее жертвуют в церковь или монастырь (ю.-слав.), продают (укр., макед.), бросают в воду, чтобы «отослать черту» (пол.), закапывают, относят на перекресток (серб.), в горы, чтобы там ее съели дикие звери (болг.)» (СД 3, С. 67-68). Это что, тоже жертвоприношение? Ведь очевидно, несмотря на закапывание тушки птицы в землю, на пожертвование ее в церковь и прочее, что это не более чем стремление максимально ритуализированно избавиться от птицы, желание уничтожить предвестницу бед!

²⁶¹ Ср. английское поверье: «Один фермер из Ху имел утку, которая несла серые яйца, и в конце концов решил ее уничтожить, поскольку считал, что она приносит неудачи. В частности, его скот вдруг заболел коровьей чумой. Конечно же, виноватой в этом оказалась утка. Наконец, прислуга растопила печь и сожгла птицу живьем» (ЭС, С. 457).

развеивается очередной миф о кровавых жертвоприношениях. Да, заклатие в наличии, и оно, несомненно, ритуальное, чего никто не отрицает. Но цель его — в сфере бытовой магии. Это всего лишь ритуализированная форма избавления от птицы, могущей принести несчастья дому, семье.

Здесь же мы рассмотрим еще один пример, трактуемый как кровавое жертвоприношение птицы. Он хоть и не имеет календарной приуроченности, — более того, не имеет указания, в честь кого из Богов обряд проводился, — все же имеет смысл рассмотреть его именно здесь, в статье, посвященной Перунову дню. Почему? Участники обряда — воины, так что есть большая вероятность, что обряд был так или иначе посвящен Небесному Воителю. А коли так, то ничто не мешает присовокупить его к уже рассмотренному материалу о «жертвоприношениях» птицы.

Это одно из самых ранних свидетельств об обычаях славян, и приводит его не кто иной, как его величество византийский император Константин Багрянородный. Подозревать сего мужа в жалкой попытке задним числом хоть как-то опорочить доблестное русское войско мы не будем. Наоборот, поверим ему на слово. Было, все как есть было. Но только давайте вначале разберемся: а что, собственно, было?

«Пройдя это место (переправу), они достигают острова, называемого Святым Григорием²⁶², и на этом острове совершают свои жертвоприношения, так как там растет огромный дуб. Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы, а иные приносят куски хлеба, мясо и что имеет каждый, как требует их обычай. Насчет петухов они бросают жребий — зарезать ли их (в жертву), или съесть или пустить живыми...» (Изв. ГАИМК. М.; Л.. 1934, № 91, С. 9–10; ЯДР, С. 211); вариант перевода 1991 г.: *«После того как пройдено это место, они достигают острова, называемого Св. Григорий. На этом острове они совершают свои жертвоприношения, так как там стоит громадный дуб: приносят в жертву живых петухов, укрепляют они и стрелы вокруг [дуба], а другие - кусочки хлеба, мясо и что имеет каждый, как велит их обычай. Бросают они и жребий о петухах: или зарезать их, или съесть, или отпустить их живыми»*. Разумеется, сам римский император никогда не бывал в

²⁶² Предполагают, что это был современный о. Хортица.

указанных краях и рассказывает с чужих слов, тех, кто видел описанное. Свидетельство очевидца — факт ценный. Но вот только отчего на ум приходит современная поговорка: «врет, как очевидец»? И тут вступает в действие принцип испорченного телефона — Константин пересказывает чей-то рассказ, письменный или устный, не суть важно, и тут изменения неизбежны. Что-то забывается, что-то неоправданно выпячивается, собственную точку зрения часто подают как подлинную подоплеку события... Нет, сознательно император врать и не думал, однако его точка зрения, несомненно, отличалась от мнения самих участников обряда. На наш взгляд данный обряд был скорее всего, гаданием, а не жертвоприношением. Сравните.

«Выносят вечером петуха, кладут кружком грудки овса, каждая девка — свою грудку; Петухову голову пригибают под правое крыло трижды и опускают в кружок; чью грудку прежде станет есть, ту наперед замуж отдадут» (ОП, № 185); *«Гаданье с петухом. Гадают девушки. Приносят в избу петуха, на полу в избе рассыпают зерна овса, очерчивают зерна углем чертой кругом, кладут в разброску среди зерен кольца гадающих и становятся вокруг петуха со словами... Петух клюет зерна, иногда он схватит и кольцо. Если петух чье-либо кольцо клюнет и выбросит его за черту, та девушка в этот год выйдет замуж», «Насыпают перед каждым гостем овес и пускают петуха, к кому он подойдет, тому и идти замуж или жениться»* (Смирнов, № 6, 145).

Ключевые моменты: петух²⁶³, выбирающий жребий, магический круг, выставленные жребии, единый подбор участников (девушки). Что мы имеем в описании императора? Петухи, круг, единый подбор участников (воины). Совпадает. Круг наткан из стрел, да вот только откуда столько их взято? Объяснить несложно: скорее всего, стрелы воткнули участвующие в обряде воины. Если мы допустим, что каждый воткнул по одной стреле, пометив или просто приметив свою, то перед нами — типичные жребии. Петухов в описании Константина явно больше одного, в то время как девицам хватает одной птицы. И это

²⁶³ Это, можно сказать, «главное действующее лицо», обязательный «атрибут» гадания — известны десятки вариантов гадания с петухом в магическом круге.

понятно: на посиделки собиралось девиц 15–25, больше хата не вместит, так что один петух вполне определит судьбу каждой. А воинов на Хортице собралось куда больше, и провести обряд двум–трем сотням славян при помощи только одной птицы было бы нереально. Собственно, и император не сказал о том, что круг из стрел был единственный, зато петухов упомянул во множественном числе. Слова «*кругом втыкают стрелы*» можно понять и как общее описание происходящего, когда таких кругов делали много. Впрочем, вполне можно допустить, что магический круг был один, и в нем одновременно находилось несколько птиц. Для версии о гадании это принципиального значения не имеет, просто в таком случае надо предполагать, что и круг был не маленький, для чего стрелы могли ставить плотнее.

О мужских гаданиях известно крайне мало, любое свидетельство о них — редкость. Они проводились с соблюдением ряда условий, тождественных с условиями девичьих гаданий, — в частности, известно, что парни на Новый год гадали исключительно мужским коллективом, «*втайне от девушек и, по возможности, от родителей*» (Бернштам, С. 64). Важно, что они были, и это позволяет допускать существование гаданий, присущих узкопрофессиональной среде, в данном случае — воинской.

Девушки гадали о том, что их ждет, о времени замужества, кому из них первой идти замуж. Воины могли бы гадать о другом, насущном именно для них: о том, кто останется жив после боя, а кому вскоре предстоит погибнуть. Что любопытно, с нашим мнением здесь перекликается фраза комментатора к цитированному фрагменту из трактата Константина: «*Жертвоприношение петухов связано, по всей вероятности, с гаданием о предстоящем плавании.*»²⁶⁵ Картину гадания можно восстановить примерно следующим образом. Петух, ходя в кругу и клюя еду («*куски хлеба, мясо и что имеет каждый*»), положенную у основания стрел–жребиев, сшибал или выдергивал чью–либо стрелу, что и служило предвещанием скорой встречи со своим небесным покровителем. Тождественность обоих способов гаданий может быть обусловлена брачной символикой, связующей их.

²⁶⁵ Константин Багрянородный. Об управлении империей. Перевод Литаврина Г.Г. — М.: Наука, 1991.

Девыцы гадают о замужестве: когда да с кем? Ратные мужи гадают о смерти, но какой для воина рисуется смерть?

*Не кажи, сивый конь, што я битый ляжу,
А кажи, сивый конь, што жанатый хаджу:
Женила мене куля (пуля) буйстрая,
А звенчала мене шапка войстрая...*

(Смирнов Ю, № 22)

Точно также описывает свою гибель былинный Василий Буслаевич, разбивши буйну головушку о камень Алатырь:

*— Скажите-ко, братия, родной матушке,
Что сосватался Василий на Фавор-горе
И женился Василий на белом-горючем камешке.*

(НБ, № 2)

Семантика гаданий в обоих случаях общая: для девыц выбор петуха означает свадьбу вообще; для воинов его выбор обозначает свадьбу со смертью. Близость этих образов в народной традиции подтверждается множеством примеров: от свадебных обрядов, где с невестой прощаются как с покойницей (оплакивают, провожают, она убывает в чужой далекий край за рекой), до народных снотолкований, согласно которым «*Вяселле (свадьбу) бачыць — у тым доме хаўтуры (похороны) будуць*», и наоборот, «*Пахаванне (похороны) — будзе вяселля*» (БНС, С. 23, 34).

Что любопытно, нашу версию о гадании подтверждает... и сам Константин. Ведь именно он начал говорить о жребии, которому подвергают петуха. При этом сам жребий не описан. Можно предположить, что император, как и многие историки древности, имея обрывочные данные о происходившем на его глазах ритуале, домысливает целую картину наиболее понятным лично ему образом. По сути, император реконструирует обряд по имеющимся кусочкам мозаики. Он видел петухов, видел странный круг из стрел и слышал что-то о гадании. Собрав все это воедино, Константин получил описание жертвоприношения, где в роли жертв выступает птица, алтарем каким-то образом служит магический круг из стрел, а тему гадания удалось пристегнуть к общему действию чуть менее удачно. Впрочем, логика этой реконструкции волнует

образованного ромея меньше всего, ведь ясно же, что у диких варваров возможны любые обряды, вплоть до самых экзотических. Нас же подобные объяснения устроить не могут, и, делая скидку на неполную осведомленность очевидца и его некоторую предвзятость к описываемому им народу (враги, как никак), приходится обряд реконструировать заново, пытаясь отделить факты от их интерпретаций.

Также Константин допустил в своем свидетельстве очень серьезное противоречие. Вначале он говорит, что *«они приносят в жертву живых петухов»*. А вот потом говорит совсем другое: *«насчет петухов они бросают жребий — резать ли их (в жертву), или съесть или пустить живыми...»*. Император проговорился. Если воины кидали жребий, резать ли птицу в жертву, съесть или отпустить, зачем было утверждать, что петухов в жертву приносят живыми? Ведь их, как оказывается, можно съесть, а то и вовсе отпустить на волю. Последние два варианта жертвой никак считаться не могут. Странно и то, что вместо того, чтобы взять и резать птицу в дар Богам, воины зачем-то спрашивают высшие силы *«так что с этими петухами делать?»* Если собрались приносить в жертву, так приносить, чего тут гадать? Да и Константин уже утвердительно сказал, что приносят в жертву, и все тут. Так приносят, или гадают о том - приносить или нет? Нестыковка. И обусловлена она непониманием очевидца. Разъяснить свидетельство можно следующим образом. После того, как петух сослужил свою службу, предсказал воинам будущее, его собственную судьбу решал жребий, воля Богов. И уже жребий указывал — отпустить ли петуха на волю, сварить и съесть, или, *зарезав*, пожертвовать его *мясо* Богам. Возможно, об этом жертвоприношении и слышал император всея Византии, в итоге смешавший все в одну кучу...

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ:
ЛЕТО (3)

Перунов день (2):

III

А теперь, пожалуй, самое интересное.

В «Повести временных лет» в статье за 983 год описываются следующие события: *«В год 6491. Пошел Владимир против ятвягов, и победил ятвягов, и взял их землю. И пошел к Киеву, принося жертвы кумирам с людьми своими. И сказали старцы и бояре: "Бросим жребий на отроков и девиц, на кого падет он, того и зарежем в жертву богам". Был тогда варяг один, а двор его стоял там, где сейчас церковь святой Богородицы, которую построил Владимир. Пришел тот варяг из Греческой земли и исповедовал христианскую веру. И был у него сын, прекрасный лицом и душою, на него-то и пал жребий, по зависти диавола. И посланные к нему, придя, сказали: "На сына-де твоего пал жребий, избрали его себе боги, чтобы мы принесли жертву богам". И сказал варяг: "Не дам сына своего бесам". Посланные ушли и поведали об этом людям. Те же, схватили оружие, пошли на него и разнесли его двор. Варяг же стоял на сеньях с сыном своим. Сказали ему: "Дай сына своего, да принесем его богам". И кликнули, и подсекли под ними сени, и так их убили. И не ведает никто, где их положили»* (Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. — М., 1978, С. 97).

Это так, адаптированный перевод, и его покамест вполне достаточно для того, чтобы включиться в тему. Церковь канонизировала убиенных, в результате чего теперь нам вроде как известно, когда данное событие произошло. Память «преподобномучеников» Федора Варяга (или просто Варяга) и его сына Иоанна читается 12 июля по старому стилю (а ныне 25-го). Само собой, этот эпизод связывают с кровавыми

²⁶⁶ Здесь мне очень помогли мои сотоварищи Озар Ворон (Л. Прозоров) и Дрягослав Берестов, принявшие участие в обсуждении этого раздела. За то им приношу свою благодарность.

жертвоприношениями, причем оголтелые православствующие утверждают, что они—де состоялись. На полном серьезе явно не читавшие летописей авторы пишут²⁶⁷: «Под руководством князя в жертву Перуну принесли двух варягов—христиан — отца и сына. Церковное Предание сохранило их имена — Федор и Иоанн»²⁶⁸. Иерихонскими трубами вторит этому другой сочинитель: «А в 983 г., после военных побед, даже совершаются **человеческие жертвоприношения варягов—христиан Федора и его сына Иоанна**»²⁶⁹. И третий: «Показательным фактом, отражающим конфронтацию между церковью и великим князем, является канонизация Иоанна и Федора — «варягов», убитых в ритуальных целях с ведома и при содействии Владимира»²⁷⁰. Как так? Почему двух, если жребий пал на одного? Причем тут чуткое руководство князя, если все это делали его посланцы? Сказано же: «И посланные к нему, придя, сказали», а после, получив отлуп, посланцы зовут обывателей, простых киян: «Посланные ушли и поведали об этом людям». Где тут о самоличном посещении Владимиром двора Федора—варяга? Ни слова нет. Равно как и о руководящей роли князя в данных событиях, или хотя бы о его содействии погрому. И жертвоприношения не было, но обратите внимание, как легко и непринужденно в текст введен Перун. Да и причем тут жертвоприношение («ритуальные цели» Брайчевского) вообще? История с варягами не может быть жертвоприношением по двум веским причинам:

I. У Владимира есть капище (согласно Олафу Трюггвасону — даже храм), где и должно приносить жертвы. Тем паче ведь идея, согласно летописи, в том и состояла, чтобы жертвы торжественно закласть. Старцы кидают жребий, кумиры ждут подношений, князь санкционирует задумку. Должно быть красиво. А тут что? Варяги

²⁶⁷ Впрочем, так пишут и читавшие, поскольку именно в таком ракурсе им нужно подать данную историю: «Жребий пал на варяга—христианина, который и был принесен в жертву» (Фаминцын, С. 60).

²⁶⁸ Капкан В., Маханьков Р. «Неизвестный Владимир». // <http://ricolor.org/history/ka/kr/1/>

²⁶⁹ Алла Бородина. Славянско—языческие традиции и эстетика православия в русской культуре // <http://art.1september.ru/articlef.php?ID=200600505>

²⁷⁰ Брайчевский М. Утверждение христианства на Руси. — К.: Наукова думка, 1989, Глава IV, С. 145.

все сорвали и не достались Богам, так как просто погибли у себя дома, будучи то ли придавлены бревнами, то ли забиты на месте (выражение «и так их убили» позволяет трактовать смерть варягов двойко). Жертвы не приносят в спешке и где попало. Ритуал такого не терпит.

II. Их убили не за христианское вероисповедание, а за противление народной воле и княжескому распоряжению (на миниатюре Радзивилловской летописи изображен князь, выдающий «мандат» своему посланцу к варягам). Но прежде всего — убили за богохульство. Назвать чужих Богов бесами — это вам не фунт изюму.

Однако мысль о том, что варягов собирались принести в жертву именно Перуну, захватила всех²⁷¹ настолько, что на нее купился даже Б.А. Рыбаков: «12 июля — день отбора жертв Перуну» (ЯДР, С. 187). А собственно, какие основания так думать? Летописных нет, в наличии только логика:

А. Владимир поставил Перуна на холме²⁷², и, видимо, там же и проводится гадание на жертву.

Б. Князь — воин, так кому же он должен поклоняться, как не Богу воинов²⁷³?

В. Отмечая победу над ятвягами, Владимир наверняка чтит его же, как дарователя этой победы.

Но летопись ничего подобного не сообщает. Она знает Перуна по имени²⁷⁴, однако про данное событие пишет только то, что

²⁷¹ Не всех, но многих. Н. И. Костомаров в этой истории, мягко говоря, усомнился: «Признавая /.../ недостоверным сказание о человеческих жертвах, совершавшихся на Перуновом холме, мы естественно должны отнестись с недоверием к легенде о жребии, павшем на молодого варяга» (Барац, С. 34).

²⁷² «О идолах Владимировых»: «Въ первых постави начальнойшаго кумира. Именемъ Перуна бога грома і молнію і облаков дождевых на пригорку високом над буричевым потоком».

²⁷³ «а Олга водивше на роту и муж(и) ег(о) по рускому закону, кляшася оруж(и)емъ своим, и Перуном, б(о)гомъ своим, и Волосомъ, скот(ь)емъ б(о)гомъ» (Радзивилловская летопись, Л. 16). Кто может клясться Перуном и одновременно оружием, как не воины? Велесу, «скотьему Богу», как полагают, клялись торговцы, для которых *скоть* — “деньги”, а *скотьница* — “казнохранилище” (Успенский, С. 64).

Владимир приносил жертвы Богам, а не конкретно Перуну («*И пошел к Киеву, принося жертвы кумирам*»), и народ требует Иоанна в жертву Богам («*чтобы мы принесли жертву богам*», «*Дай сына твоего, да принесем его богам*»), да и варяг, вступая в полемику, ругает языческих Богов вообще («*Не суть то бози, но древо сделано*»). Везде множественное число, и ни одного конкретного упоминания имен. Все вышеприведенные логические аргументы о предназначении жертв Перуну легко отводятся.

1. Владимир поставил на холме киевском не только Перуна, а целый «пантеон» из пяти Богов: «*Перуна древяна, а главу его серебряну, а ус — злат, и Хърса, Даждьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь*».

2. Ничто не мешало Владимиру благодарить за победу и других Богов, равно как и Богинь²⁷⁵. Эта идея сохранилась и в христианское время, когда помимо Бога/христа за помощь в битве воздавали хвалу Богородице²⁷⁶, Георгию Победоносцу, архангелу Михаилу, Борису и Глебу, Меркурию Смоленскому и другим.

3. Совпадения бывают разные, в том числе и мистические. Что странного или невозможного в том, что поход на ятвягов окончился в месяце липене (июле), а к 12 числу того же месяца Владимир уже возвратился в Киев? Да, это недалеко от Перунова дня, но случайности подобного рода — не редкость. Совпадения бывают и более точные. К примеру, 1 января 1573 русские войска под командованием Ивана Грозного взяли шведскую крепость Вейсенштейн, и в этот же день православные чтят память «св.» Василия Великого. Ничего необычного, хотя и знаменательно для мистически настроенных людей.

²⁷⁴ В статье за 980 г. говорится: «*И нача княжети Володимир в Киеве един, и постави кумиры на холму вне двора теремного: Перуна древяна, а главу его серебряну, а ус — злат*».

²⁷⁵ Надо ли напоминать, что индоевропейцам известны Богини–Воительницы?

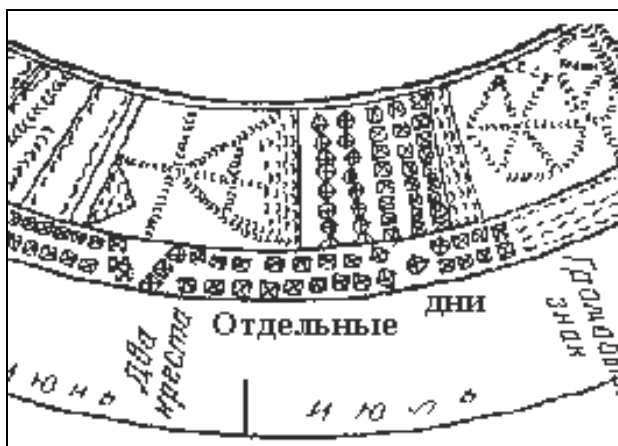
²⁷⁶ Победу, одержанную князем Андреем Боголюбским над волжскими булгарами, летописец назвал «*новым чудом святой Богородици Владимирской*» (ПСРЛ. Т. 1. С. 151; Т. 38. С. 131). Царь Феодор Иоаннович благодарил Богородицу за молитвенную помощь в победе над «*злочестивыми германами*», захватившими карельские земли, и над крымским ханом Мурат–Гиреем в 1591 г. (ПСРЛ. Т. 14. Ч. 1. С. 7–9, 14).

К фактам надо относиться аккуратнее, а не заменять их собственными домыслами, какими бы логичными они ни казались.

Б.А. Рыбаков привлек указанную дату для своей интерпретации календарных изображений, обнаруженных на сосуде из с. Ромашки (IV в.). Тем самым он как будто подтвердил, с одной стороны, верность реконструкции ромашковского календаря, с другой — подлинность летописных событий, ибо, по его мнению, дата «метания жребия» отмечена независимым источником. Перунов день, 20 июля, согласно Б.А. Рыбакову, изображен в виде шестиугольника со спицами («громовник», «громовое колесо»), наша дата выглядит как ромбик, поставленный на ребро. Собственно, ход своих размышлений Борис Александрович излагает следующим образом: *«По полученной выше шкале 24.VI — 20.VII эта грань приходится на 12 июля. Никакого народного праздника, приходящегося на это число, мы не знаем, известно только, что подготовка к ильину дню начиналась за неделю до самого праздника, и вся эта неделя носила название ильинской. Под 983 г. летопись сообщает: "В лето 6491. Иде Володимир на Ятвягы и победи Ятвягы и вся землю их. И иде Киеву и творяше требу кумиром с людми своими. И реша старци и бояре: "Мечем жребий на отрока и девицу; на него же падеть, того зарежем богом". Бяше варяг един... у бе у него сын ... на сего паде жребий зависти дьяволи". Летопись не называет, правда, ни точного дня выбора жертв, ни того грозного бога, которому должны были принести в жертву варяга. Но церковь сохранила память об этом событии, канонизовав и молодого Федора и его отца Иоанна. День выбора жертв, жеребьевки — 12 июля, т.е. тот самый день, который отмечен на ромашковском кувшине-календаре за 8 дней до праздника бога-громовика. Сочетание этих разнородных данных позволяет объяснить смысл разделительного знака на глиняном календаре»* (ЯДР, С. 182). Ну и указанный уже вывод: *«12 июля — день отбора жертв Перуну (или более архаичному Роду)», «12 июля — Подготовка к празднику Бога грозы (20 июля)»* (ЯДР, С. 187, 190).

Это был важный момент — никакого праздника в народной традиции на 12 июля не приходится, даже небольшого. Подготовка к празднику за неделю до него — обычное дело для наших предков. К Коляде (позднему «рождеству») готовились за неделю, да и то сказать, «готовились» — начинали уж гулять да гадать.

Шведы готовились за месяц до рождества, а финны и вовсе начинали подготовку в октябре, хотя, судя по шуточным историям о них, это финны делали как раз для того, чтобы успеть к сроку. *«За несколько дней до пасхи уже начинаются приготовления к празднику. /.../ Женщины готовят «свячене», состоящее из колбасы, поросенка...»* (Чубинский 3, С. 22), *«К крупным праздникам готовились загодя, так, например, к Пасхе начинали мыть дом раньше, чем за неделю: «Всё уже готовят, в порядок всю избу наводиш. Моёш да, хто белит, хто... сиччас, дак всё стены оклеивают, а раньше всё мыли песком. Раньше вот та же помочь: штук пять–шесть соберетсе женищин, вот к друг другу и ходят поочерёдно. Всем и моют. Это до Паски уже всё намыто. Где до Паски! — до Благовешченья»*²⁷⁷. «Ильинская неделя» в этом смысле даже менее значима, чем «Масленая неделя» (гуляли несколько дней кряду, а чучело жгли в последний день) или «Святая неделя». Но на календаре почему–то отмечена подготовка только к Перунову дню, празднику далеко не такому важному, как Купала или Коляда, при том, что та же Купала, согласно Б.А. Рыбакову, на сосуде отмечена двумя крестами (ЯДР, С. 178). Странно, не правда ли?



Календарь на сосуде из с. Ромашки.

²⁷⁷ Алексеевский М.Д. Организация ритуального застолья в доме в дни христианских праздников в Каргополье // Христианство и Север. По материалам VI Каргопольской научной конференции. — М., 2002.

Скажу даже больше: никому из славянских народов такого праздника (пускай даже малого праздника, так сказать, «предпраздновения»), как выбор жертв Божеству, вообще не известно. Однако же Б.А. Рыбаков почему-то не учел этого, предпочтя довериться летописи и житиям, где он сыскал подходящую дату. Увлёкся. Но ведь куда более оправданно другое объяснение даты, с гораздо меньшими натяжками. Владимир вернулся с похода и тотчас, как это водилось испокон веков у всех вождей всех времен и народов, решил победу отметить. Не откладывая в дальний ящик и не дожидаясь, к примеру, дня Перуна, до которого еще было больше недели. Кто станет ждать неделю, когда вот она — победа, когда хочется крушить на радостях мебель, обниматься с соратниками, веселиться по полной и благодарить Богов! То, что возвращение в Киев с вестью о победе пришлось на числа, недалекие от Перунова дня, — всего лишь случайность, даже не дающая повод сказать: «Нам помогал сам Небесный Воитель!» — ведь победа случилась еще раньше. В принципе, волхвы и жрецы (или «старцы и бояре») могли попросить победителя подзадержаться, чтобы знаково прибыть в столицу под вполне определенную дату (известны более поздние, уже христианского времени примеры). Но версию о «дне выбора жертв Перуну» губит на корню отсутствие даты в народном календаре. Нет сомнения, что торжественный молебен на языческий лад был устроен стихийно, по горячим следам. Это куда логичнее. Таких побед было немало как у Владимира, так и у отца его, Святослава Великого. Однако эти даты никто не спешит привязывать к каким-либо праздникам или «предпразднованиям». Так что имеются достаточные основания полагать, что указанная дата не могла быть зафиксирована на ромашкинском сосуде, относящемся к черняховской культуре.

Происхождение сосуда, к слову сказать, — также одна из причин не спешить огульно поддерживать Бориса Александровича. Как полагают археологи, славянские культурные элементы в составе пшеворских и зарубинецких участвовали в процессе формирования черняховской культуры II–IV вв. наряду со скифо-сарматскими, вельбарскими, фракийскими и германскими²⁷⁸. То

²⁷⁸ Черняховская культура — раннесредневековая археологическая культура, существовавшая на территориях Украины (включая Крым),

есть однозначно утверждать, что сосуд из с. Ромашки имеет славянское происхождение, невозможно. Это гипотеза. Равно как лишь гипотезой, а не установленным фактом, является реконструкция календарных знаков на сосуде. В любом случае, один из штемпелей–дней, по прихоти гончара несколько выбивающийся из ряда ему подобных, — это недостаточное доказательство. Другие исследованные Б.А. Рыбаковым сосуды–календари подобной отметки на 12 июля не имеют. Утверждать, что у славян был такой праздник, ну или хотя бы некий канун большого праздника, как «отбор жертв Перуну», не приходится. **Описанное летописью событие носило разовый характер.** Запомним этот вывод.

Молдавии и Румынии в II–IV веках. Большинство историков связывают эту культуру с державой готов, однако признают, что этнический состав этой культуры был смешанным (также сарматы и гепиды, даки, фракийцы, геты).



*Славяне приносят жертвы Перуну. Из огня торчат две пятки...
Илл. из книги Н.Н. Головина «Моя первая русская история» (1903 г.).*

В любом случае, факт налицо — после похода Владимир устроил праздник в честь своей победы. Что же дальше? Было жертвоприношение, ну или хотя бы побиевание варягов, или нет? Убийство Федора и Иоанна, чего греха таить, я поначалу собирался объявить единственным достоверным примером человеческих жертвоприношений, введенных Владимиром Окаянным по

собственному почину. Это казалось вполне логичным. Посудите сами. Человек, легко предавший веру предков, судя по всему, был порочен изначально и на подобное пошел бы с легким сердцем. Предать, насиловать, грабить, убивать — было для него обыденным делом²⁷⁹. Что там какие-то людишки, да еще иноземцы²⁸⁰, к тому же, тыфу ты, христиане?! Зарезать их, и вся недолга. В который раз спрашиваю себя: мог ли Владимир в силу жестокосердия, своей ненасытной кровожадности и душевной подлости начать повсеместно вводить обычай убивать людей в жертву, попирая древние законы? В который раз отвечаю: мог бы, не задумываясь сделал бы так, вели ему то левая нога. И мало бы кто осмелился возразить вооруженному бандиту на княжеском престоле. Я собирался объявить его ответственным в этом злодеянии и... Не сделал этого. Тщательное изучение летописного рассказа об умерщвлении варягов, более всего похожее на детективное расследование, показало, что сия крайне запутанная история совсем не так однозначна, как ее подают научные и уж тем паче церковные круги. Для удобства наш детектив разбит на две части. Первая посвящена личностям убиенных. Вторая — собственно, «отбору жертв Перуну».

А был ли мальчик?

Для начала обратимся к источнику. «Повесть временных лет», как полагают, была создана в начале XII в., то есть через сто с небольшим лет позже описываемых событий. При этом и сама она дошла до нас не в оригинале, а в нескольких более поздних списках. Наиболее старыми считаются Лаврентьевская (1377 г.) и

²⁷⁹ «Моральное лицо Владимира — убийцы родного брата, обманщика и распутника — стало убедительным жупелом в идеологической борьбе» (Брайчевский М. Утверждение христианства на Руси. — К.: Наукова думка, 1989, Глава IV, С. 144).

²⁸⁰ Я не вдаюсь в спорный вопрос об этнической принадлежности варягов. В любом случае, кем бы он ни были, — западными славянами ли, шведами ли, — для Руси они все одно остаются приезжими из чужих, заморских краев. Впрочем, как вам такое мнение: «Точное происхождение их неизвестно; возможно, что они назывались варягами не по происхождению а по воинскому званию» (<http://www.kazan.eparhia.ru/gitivsvytih/july6/>)? И куда девать тот факт, что в Новгороде Великом «Варяжскою божницей» именовали церковь св. Олафа?

Ипатьевская (20–е годы XV в.) летописи. Честно говоря, датировки — дело спорное. Составитель Лаврентьевской летописи поставил дату в конце сборника, но поставь он любую другую — и мы должны были бы верить ей? Проверка по водяным знакам использованной для написания сборника бумаги определяет только год выпуска бумаги, в то время как сам текст мог быть создан позже. Почерковедческая экспертиза может определить некий условный промежуток, во время которого подобные стили были в ходу, но точную дату они не дают. Про радиоуглеродный анализ вообще молчу. Однако не будем уподобляться Фоменко и Ко, подвергая сомнению все на свете. Пусть будет так — самый ранний список ПВЛ создан в конце XIV в., и от умерщвления варягов его отделяет почти 400 лет.

Ну что ж, вот он, искомый текст по Лаврентьевской летописи:

«В лето 6491 Иде Володимеръ на Явтяги и победи Явтяги и взя землю их. и иде Киеву и творяше потребу кумиром с людми своими. и реша старци и боляре м[е]чемъ жребии. мечемъ жребии на отрока и девицю. на него же падеть того зарежемъ богомъ. бяше Варягъ единъ и бе дворъ его идеже есть ц(е)рк(ов) с(вя)тая Б(огороди)ца. юже сдела Володимеръ бе жа Варягъ то прииель изъ Грекъ. и держаше веру х(рист)еяньску. и бе оу него с(ы)нъ красенъ лицемъ и д(у)ше(ю). на сего паде жребии по зав(и)сти дьяволи /.../ и наоусту люд(и). [и] реша пришедше послании к нему. яко паде жребии на с(ы)нъ твои изволиши бо и б(о)зи собе. да створимъ потребу б(ого)мъ. и реч(е) Варягъ не суть бо б(о)зи на древо. дн(ес)ъ есть а оутро изъгнеетъ не ядять бо ни п'ю(тъ) ни моля(тъ) но суть делани руками в дереве. а Б(ог)ъ есть единъ емуже служба(тъ) Гръци /.../ а си б(о)зи что сделаши. сами делани суть не дамъ с(ы)на своего бесомъ. они же шедше поведаше людемъ они же взяли оружье поидоша на нь. и розъяша дворъ около его. онъ же стояше на сенехъ съ с(ы)н(о)мъ своимъ реша ему вдаи с(ы)на своего. да вдамы б(ого)мъ [его]. онъ же рече аще суть б(о)зи. то единого собе послють б(о)га да имуть с(ы)нъ мои. а въ чему претребуете. и кликнуша. и посекоша сени подъ нима. и тако побиша я. и не свестъ никтоже где положиши я»²⁸¹

Увы, Ипатьевская летопись начинается с крещения Руси, текст о варягах ею не засвидетельствован. Поэтому ее сведениями нам

²⁸¹ Лаврентьевская летопись. (ПСРЛ, т. 1, 2–е изд.). — Л., 1926—1928.

воспользоваться не удастся. Но зато у нас имеется Софийская первая летопись старшего извода. Она написана где-то между 1418 и 1448 годами. Чуть-чуть позже Ипатьевской, так что нам сгодится.

Она дает такой вариант:

«Въ лето 6491 иде Володимеръ на Ятвяги и победи я и взя землю ихъ. И прииде къ Киеву и творяше требы кумиромъ съ людми своими о победе с боляры. И реша старци и боляре: «Мечемъ жребия на сыны и на дщери наша отъ отрока и отъ девици. На него падеть, того зарежемъ Богомъ нашимъ.»

О Иоанне христїанине и отци его, христа ради убита за веру. И беше некто человекъ Божиї единъ Варягъ. И бе дворъ единъ, идеже бе церкви святая Богородица, юже сдела Володимеръ. Бе Варягъ отъ приишель изъ Грекъ изъ Царяграда съ сыномъ своимъ Иоаномъ, седяще въ Киеве, и держааще въ таине веру христїаньскую. И бе у него сынъ Иоанъ, красенъ душею и теломъ. И на сего паде жребии по зависти дияволеи. /.../ И реша, пришедше поганїи, послани к нему, яко паде жребии на сынъ твои. Изволиша бо и възлюбиха бози наши собе, да створимъ потребу богомъ. И рече Варягъ: «Не суть то боз, но древо сделано и бездушно. День есть, а по мале изъгнетъ. Не ядятъ бози, ни пють, ни молвятъ, но суть делано руками въ древе секерою и ножемъ. А Богъ есть единъ на небесехъ, Ему же служатъ Греци и кланяются. /.../ А ваши бози что створили? Но сами вами сделанни суть. И не дамъ сына своего бесомъ. И ти, шедше, поведаша людемъ. И они же, взявше оружие, приидоша на нь и разъяша дворъ около его. Онъ же стояше на сенехъ съ сыномъ своимъ. И реша му: «Вдаи сына своего, да въдамы на потребу Богомъ» Онъ же рече: «Аще суть бози, то одинаго себе прїшлють бога, да поимуть сынъ мои. А вы чему перетребуетеся имъ?» И кликнуша Кїяне и подъсекоша сени под ними. И тако побиха я, исповедающася христїана. И прѣста вечную жизнь, за святую веру мучена. И не вестъ никто же, где положиша я».²⁸²

Уместно будет воспроизвести и текст Радзивилловской летописи, датируемой XV в.:

«В лет(о) 6491 Иде Володимеръ на ятвягы и победи ятвягы, и взя землю ихъ. И приде къ Киеву, и творяше потребу коумиромъ с

²⁸² Софийская первая летопись. Вып. 1. (ПСРЛ, т. 5. 2-е изд.). — Л., 1925, С. 47-48.

людми своими. Реша старци и бояре: Мечемъ жребьи на отроки и на девицы: на него же падеть, того зарежем б(о)г(о)мъ. И бяше Варягъ единъ, и бе дворъ ег(о) идеже ц(е)рк(о)въ с(вя)тыя Б(огоро)д(и)ца, юже содела Володимеръ, бе же варяг той прииель из Грекъ и держаше веру хр(и)стьянскую. И бе у него с(ы)нъ единъ, красенъ лицом и д(у)шею; на сего паде жребий по зависти дъаволи. Не терпяше бо дъавол, власть имый надо всеми, и се бяшетъ аки тернь въ с(е)рдци, и тицашес(я) потребити ока(я)ний, и наустити на них лид(и)е. И реша пришедше посланици к нему, яко: «Паде жребий на с(ы)нъ твой, изволиши бо б(о)зи собе. Да сотворим требу б(о)г(о)мъ». И реч(е) варяг: «Не суть то б(о)зи, но древо, дн(е)сь ес(ть), а утро изгъниеть. Не ядят бо, ни пьютъ, ни молвятъ, но суть делани руками в дереве. А б(о)гъ ес(ть) единъ, Ему ж(е) служатъ греци и поклоняются, Иже сотворилъ н(е)бо, и землю, и звезды, и луну, и солнце, и ч(е)л(ове)ка, и даль ес(ть) ему жити на земли. А сии бози что соделаша? Сами соделани сут(ь). Не дамъ с(ы)на своего бесомъ». Они же, шедшее, поведаша люд(е)мъ. Они же, взявшие оружие, и поидоша на нь, и розняши дворъ около ею. Он же стояша на сенех с(ы)н(о)мъ своимъ. И реша емоу: «Вдай с(ы)на своег(о), да вдамы б(о)г(о)мъ ег(о)». Он же рече: «Аще соут(ь) б(о)зи, то единого себе пошлютъ б(о)га, да поимут с(ы)нъ мой. А вы чему претребуете?» И кликнуша, и посекоша сени под нима, и тако побииша я. И не совесть кто же где положиши я» (Л. 46–47)²⁸³.

Как можно видеть, принципиально текст от других версий ПВЛ не отличается. Появляются лишь некоторые детали. А вот в «Степенной книге», составленной в 1560–1563 гг., версия уже становится пространной, расцвеченной эмоциональными подробностями.

«Бысть же тогд въ лето 6491 единъ некто въ Кіеве Божій человекъ зоомый Варягъ, иже имяше у себя единого сына, ему же имя Иванъ, и бяше красенъ душею и теломъ, преселишася отъ Царя града, и жительствоваху во граде Кіеве, и христову веру тайно держащее, и сихъ единыхъ не терпя дьяволъ /.../ Преславный же въ Самодержавныхъ Великий Князь Владимиръ окрестныя страны покори подъ ся овіи миромъ, а непокоривыя мечемъ, и по

²⁸³ Радзивилловская летопись. Текст. Исследование. Описание миниатюр. В 2 т. — СПб.: Глаголь, М.: Искусство, 1994, Т. 1, С. 63–64.

многихъ победахъ ходившу ему на Ятвяги, и победи ихъ, и землю ихъ взявъ. И пришедъ въ Кіевъ съ победою, и сотвори потребу кумиромъ о победе съ Боляры и съ людьми своими. И реша Старцы и Боляре: метнемъ жребіи на сыны наша и на дщери и на него же падеть жребій, того заклавшее принесемъ жертву богомъ нашимъ. И меташа жребіи, и по зависти діаволи паде жребій на преждедеченнаго отрока Ивана Варягова сына, якоже выше рекохомъ. Не терпя же діаволь сихъ /.../ и наусти на нихъ нечестивыя люди, и послаша къ Варягу глаголющее: бози наши возлюбиха сына твоего, и изволиша его въ жертву себе, на него же и жребій паде, да его вдаси намъ, и сотворимъ его жертву богомъ нашимъ. И рече Варяг: «Вы не ведуще истиннаго Бога, и тако приносите жертву бездушнымъ идоломъ, бесовомъ угодіе творяще; /.../ а ваши бози древо бездушно, и не сотворили ничтожь, но пачъ человеческими руками сами соделаны, и помале согніють, и безвести будутъ. Мы же верни суци, бесомъ глухимъ и немымъ жертвы не приносимъ, и несть вамъ никоего же орудія до сына моего». Посланіи же возвратишася посрамлени, и сказаха Кіянномъ вся глаголы Варяговы. Они же ярости исполнишася, и свирепо придоша на нь, и домъ его разориша, тщахуся похитити сына его. Исповедницы же христови Варягъ и сынъ его Иванъ стояху на сенехъ, не хотящее предатися въ руце поганыхъ, ту изволиша умерети. Людїе же съ прецениемъ вопіяху: «Дай сына своего, да его дамы на потребу богомъ». Варягъ же яко ругаяся имъ отвещеваше: «Идоли ваши, ихъ же глаголете аще бози будутъ, да пошлютъ отъ себе единаго бога, и да возмутъ сына моего; вы же всуе тружаетеся, не имате бо сына моего восхитити отъ меня жива». Людїе же разсвирепешеся, и купно гласно восклицяющее, подсекоша подъ ними сени, и ту убиша ихъ. /.../ Честная же ихъ телеса, идеже положена быста, никто же вестъ. /.../ реславно же прослави Богъ домъ ихъ, идеже жительствовашу, и мученіемъ скончашася. Сего же дому первіе освяти Богъ пролитиемъ честныя ихъ крови, ныне же на томъ месте бѣше преименитая святая церковь, пречистыя Богородица Десятинная, юже воздвиже сей первый Самодержецъ Владимиръ».²⁸⁴

²⁸⁴ Книга Степенная, царскаго родословія, содержащая исторію російскаго. — М., 1775. С. 93–95.



*Так, по мнению иллюстраторов, выглядело заклание варягов.
Илл. из книги А. Рамбо «Живописная история древней и новой России».
Москва, 1884. Что там делают финский шаман, человек в манишке,
умирающий араб и вороватый цыган?*

Если уж идола, то «бездушные», посланцы возвращаются «посрамленные», пересказывают «глаголы варяговы», люди «свирепеют» и кидаются на варягов «совокупно воскликнув». Так мы можем видеть на примерах, как творится легенда, обрастая буквально на глазах живой плотью подробностей, высасываемых буквально из пальца. Это еще не все. На закуску я оставил Троицкий список Новгородской первой летописи, созданный, так же как и «Степенная книга», около 60-х годов XVI в.:

«В лета шесть тысяць четыреста девятедесятъ перваго. Иде Володимерь на Вятъвягы, и победи Вятъвяги, и взя землю ихъ. И приде к Киеву, и творяще требу кумиромъ с людьми своими. И реша старци бояре: «мечемъ жребыи о отроке и о девици; на негоже паде, того зарежемъ богомъ». Бяшет бо Варягъ единъ, и бе дворъ его, идеже есть церкви святыя Богородица, юже създа Володимерь, бе же Варяг тои пришесть от Грек, и дръжаше таине веру крестьяньскую, и бе у него сынъ красень телом и

душею; и на сего паде жребии по зависти дьяволе. Не тръпшиет бо дьяволъ, власти имыи надо всеми; а се съ бяшет аки терънь в сердци. И тищашеся потребити оканныи, наустити люди. И реша, пришедше, посланнии к нему, яко «паде жребии на сынъ твои, изволиши бози и собе, да створим требу богомъ». И рече Варягъ: «не суть бози, но древо; днесъ есть, и утро иже есть, бози ни пьют, ни молвят, но суть делани руками в древе секирою и ножемъ; а богъ есть единъ, емуже служатъ Греци и кланяются, иже сътворялъ небо и землю и звезды, слъньце и луну и человека, и далъ ему есть жити на земли. А ваши бози что зделаша; а сами делани суть. Не дамъ сына своего бесомъ». Они же шедше, поведаша, людемъ. Вземше оружие, поидоша на нь и розяша дворъ около его. Онъ же стояше на сенехъ с сыномъ своимъ. И реша ему: «вдаи сына своего, да вдамы богомъ». [Он же рече]: «аще суть бози, то единого себе послють бога и поимуть сынъ мои, а вы чему требуете и имъ». Кликнувшимъ и подсекоша сени под нима, и тако бо побииша [я]. И бяху бо тогда человеци невегласи, погании. И дьяволъ радовашеся тому, не веде, яко близъ погибель хотяше быти ему. Тако бо прежде тищашеся погубити родъ крестьяньскии, но прогонимъ бяше крестомъ честнымъ въ иныхъ страны; zde же мняше оканныи, яко «зде ми есть жилище, zde бо [не] суть учителя и апостоли, и пророки прорицаху», ни виде пророка глаголюща: и нареку и не люди моя и люди моя, и о апостолехъ рече: въ всю землю изыдоша вещанья ихъ; и в конца вселенныа глаголи ихъ. Аще бо теломъ апостоли не суть были, но ученье ихъ яко трубы гласят по вселенней в церьквехъ, имже учениемъ побежаемъ противнаго врага, и попирающе под ноze, якоже попраста и сия истинника, приимши венець небесныи съ святыми мученики и с праведники»²⁸⁵.

Троицкий список почти не отличается от Лаврентьевской летописи, однако раздражается в конце годовой статьи неумеренными славословиями в адрес варягов, абсолютно не свойственными более ранним спискам ПВЛ. Текст «сказания о варягах», как можно заметить, увеличивается от редакции к редакции.

²⁸⁵ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. // Полное собрание русских летописей. Том третий. — Москва–Ленинград: «Издательство Академии Наук СССР», 1950.

Ну а теперь, после того, как пыливый читатель ознакомился с оригинальными текстами ПВЛ, древними и относительно древними, и вник в суть проблемы, обратимся к публицистике. Точнее, что в данном случае более уместно, к беллетристике. Эта история, произошедшая тысячу лет назад, до сих пор продолжает будоражить отдельные умы. Как только не изощряются мыслью писатели, излагая кончину первых христианских мучеников Древней Руси, куда там составителям «Степенной книги»!

Всевозможные Википедии и иже с ними пишут: *«Во время гонений в Киеве погибли одни из первых христианских мучеников на Руси — варяги Фёдор и Иоанн»*²⁸⁶. Вот как, гонения? Удивительно. Вроде как речь шла о жертвоприношении, о празднике по поводу победы над ятвягами. Да и народ к варягу отнесся явно как к своему, раз уж учел при жеребьевке его сына. Разумеется, подразумеваются гонения на христиан, ведь еврейских погромов тогда еще не было. Но летописи подчеркивает: Федор *«державше въ тайне веру христьянскую»* (Софийская летопись). Тайна — она на то и тайна, чтоб никто о ней не знал. Федор был тайный христианин. Боялся? Но чего?.. Да, Святослав христиан явно недолюбливал, но при Владимире никаких гонений не было. Известный отечественный историк И.Я. Фроянов пишет: *«Довольно красноречива и веротерпимость русов по отношению к инаковерующим, будь то иноземцы или даже соплеменники. Именно веротерпимостью объясняется тот факт, что в Киеве еще за полвека до «крещения Руси» сложилась христианская община и была построена соборная церковь. Заслуживает внимания рассказ летописца о добродушной реакции закоренелого язычника князя Святослава на обращение в христианство своих соотечественников: если кто хотел креститься, он не запрещал, а лишь подсмеивался»*²⁸⁷. Пора, наверное, пословицу заводить новую: «Врет, как Википедия».

А как вам такой вот овсяный кисель: *«После того, как в 983 г. разъяренная толпа язычников–киевлян растерзала Федора–варяга и его сына Иоанна за то, что они осудили жертвоприношение, Владимир задумался о духовности, стал интересоваться*

²⁸⁶ <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/35551>

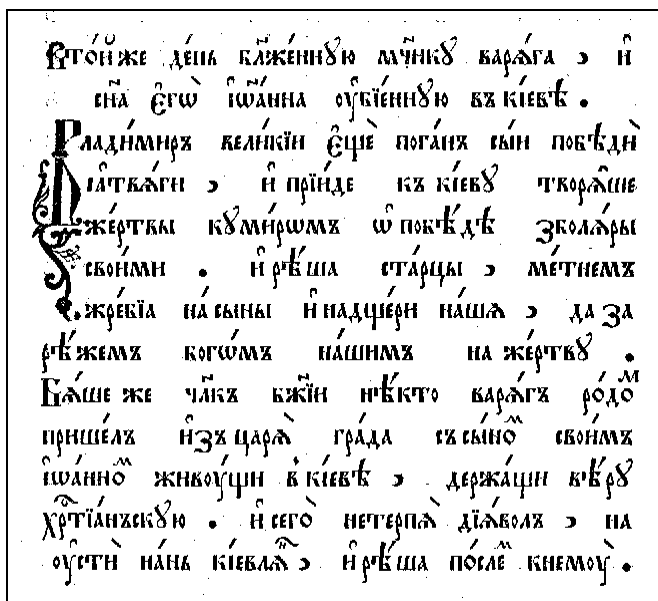
²⁸⁷ Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. — Л.: Лениздат, 1988, С. 200.

историей обращения в христианство Ольги и размышлять о том, какая же из вер является истинной»²⁸⁸, «В 983 году, после удачного похода на ятвягов, князь Владимир, по обыкновению, решил принести жертву идолам. Бояре бросили жребий, навший на Иоанна, сына варяга Феодора, который был христианином (со времени княгини Ольги в Киеве при храме во имя пророка Божия Илии существовала христианская община). Феодор отказался отдать своего сына–христианина в жертву бездушным идолам, сказав княжеским воинам: "У вас не боги, а дерево; нынче есть, а завтра сгниют... Бог один, Который сотворил небо и землю, звезды и луну, и солнце, и человека...". Разъяренная толпа киевских язычников разрушила дом варягов, под обломками которого Феодор и Иоанн приняли мученическую кончину (память 12 июля). Предсмертные слова святого Феодора, переданные великому князю Владимиру, произвели на него сильное впечатление. Душа князя, взыскуя истинную веру, не находила покоя. Владимир стал припоминать свое детство и благочестивые наставления, которые слышал от своей бабки, равноапостольной Ольги. Он начал открыто сомневаться в истинности языческих божеств. Узнав об этом и о его желании принять истинную веру, в Киев стали приходиться проповедники из разных стран»²⁸⁹. Вот и еще один автор, замеченный в словоблудии на ту же тему: «Язычники рассвирепели, бросились на варяга и умертвили его вместе с сыном. Но вера в богов, не отметивших за свое поругание, была поколеблена»²⁹⁰. Ну, конечно же, именно после этого Владимира потянуло на что–нибудь этакое. Раскаялся в содеянном, вера в злых Богов у него поколебалась, задумался о духовности, бабку опять же вспомнил... Этакий агнец божий, а не князь. Но. Где все эти слезливые рассказы для слабоумных в оригинальных текстах ПВЛ? Душа его не находила покоя, как же! Хотелось бы знать, как там с душевным покоем у сочинителей подобных сказок.

²⁸⁸ http://chron.eduhmao.ru/page_8_1_0.html

²⁸⁹ <http://www.nashkray.kiev.ua/pers/pers.htm#5.2>

²⁹⁰ Беллярминов И.И. Элементарный курс всеобщей истории. // <http://his95.narod.ru/bl/bl99117.htm>



Лист старообрядческого «Пролога» с началом «Жития Варяга».

Еще занятней читать такой женский любовный роман, вышедший из-под пера Марии Бурковой, так и фонтанирующий подробностями, отсутствующими в сухих летописях: «в «Повести временных лет» упоминается, как жертвой по жребию стал **малолетний сын варяга Фёдора**, после службы в Византии жившего в Киеве, в 983 году. А теперь представьте реакцию христианина (а этот воин им был, неудивительно, в Риме христианство первыми поняли легионеры, а не маргиналы), которому предлагают отдать его ребёнка в жертву идолу! Каково? Примерьте на себя, читатели, вы-то сами, как, согласны, отдадите дитя Перуну? А где гарантия, что Перуну, сразу возникнет вопрос, что-то он сам мне ничего не говорил, во сне не являлся... Но разглагольствовать и увливать не дадут, уже пришли забирать. Стоит ли удивляться, что **Фёдор, прижав сына к груди и обнажив меч, послал пришедших подальше...** Народ обиделся и убил обоих, разметал двор обречённого».²⁹¹ Не

²⁹¹ Буркова М. Реквием Д' Артаньяну, Или Констанция должна умереть // <http://www.proza.ru/2009/06/16/940>

правда ли, как «поэтично» и трогательно. Ничего такого о варяге не известно ни летописям, ни тем паче историкам, а тут нам на блюдецке с голубой такой каемочкой преподносят: и воином он был, и сына к груди прижал, и меч обнажил²⁹², и — о, Боже, какая животрепещущая подробность! — послал обидчиков подальше. Любопытно, по-варяжски али по-древнерусски. Наверное, все же последнее. Ведь «народ обиделся и убил обоих», а значит, все хорошо понял. Но это ж какие слова надо было выдать, чтоб за это поплатиться головой?! Прямо «Большой Петровский загиб», не иначе. А ведь летописи такой подробности не знают. Правда, нечто близкое содержится в более поздней «Степенной книге»: «*Варяг же яко ругаяся имъ отвещеваше*». «Яко ругаяся» — «словно ругаясь», а далее следует порция христианской хулы на Богов народа, который приютил варяга на своей земле. Это и есть его «ругаяся», а «посылания подальше» не обнаруживаем. Перед нами либо авторский домысел, либо неумение читать древние тексты. А вот на ту же тему фантазирует В.Н. Демин: «*Экспрессивный диалог между обреченными на смерть варягами и их палачами с протокольными подробностями воспроизведены в летописи*»²⁹³. Диалог, да еще и экспрессивный. Пусть так: народ сказал отдать сына, варяг объяснил, почему он этого не сделает. Хоть речей и немного, но диалогом это назвать можно, а учитывая обстоятельства, безусловно, общались на повышенных тонах. Но утверждать, что речи воспроизведены с «протокольными подробностями»... Кто же в условиях «экспрессивного диалога» вел этот протокол, чтобы потом летописец мог бы с ним ознакомиться? Так и видится еще один тайный христианин, засевший на чердаке соседнего дома и на бересте, костяным писалом наскоро запротоколировавший имевшую место быть религиозную дискуссию.

²⁹² Наличие меча у варяга показано миниатюрой Радзивилловской летописи, но не всякий меч носящий — непременно воин. О том, что у Федора и в самом деле было оружие, иллюстрация, естественно, свидетельствовать не может, ибо она — всего лишь вспомогательный момент. Иллюстратор, живший еще позже летописца первоначальной редакции ПВЛ, только следовал тексту, не зная о событии ничего больше.

²⁹³ Демин В.Н. Загадки русских летописей. — М.: Вече, 2001.



*«Первые христианские мученики в России. 985». Рис. Г. Чорикова.
«Живописный Карамзин, или Русская история в картинках». 1836-1844 гг.*

Не взирая на летописный текст варяги изображены закланными у подножия Божества, разумеется — Перуна (в руках идола — пучок молний). Но если это — жертвы Богу, то зачем их добывает кирпичом злобный карлик? И почему этому попустительствует присутствующий здесь же друид?

Вероятно, В.Н. Демин попросту не встречал мнение ученых о том, что данная история имеет все основания считаться литературной (о чем ниже).

Далее: *«Народ /.../ разметал двор обречённого»*; смотрим в летописи, а там не так: *«розьяша дворъ около его»*. Около — это рядом, речь идет о соседнем дворе или дворах. Именно их разметали кияне — видимо, для удобства осады, и чтобы неприятель не утек. Невнимательное чтение приводит к таким вот ошибкам²⁹⁴. Упоминание о том, что сын у варяга был малолетний, должно еще больше растрогать читателя. Так и видится картина жестокой расправы злобных язычников над совсем еще маленьким мальчиком. Однако же, если помните, жребий кидали *«на отрока и девицу»*. Согласно словарю Даля: *«Отрок — дитя от 7 до 15 лет»*. Иоанн таким отроком и был, хотя летопись и не сообщает о точном его возрасте (*«И бе у него сынъ Иоанъ, красенъ душею и теломъ»*), но вовсе необязательно ему было 7 лет, могло быть и 15. Между тем исследователи неоднократно отмечали, что былинный возраст дружинников русских богатырей — 12–15 лет: *«Некоторые герои былин набирают себе дружину сверстников с 12 или 15 лет (эпический возраст — 12 лет наиболее типичен)»* (Липец, С. 97); *«Герой одной из самых архаичных былин Волх Всеславьевич ушел из дому «десяти годов», собирал дружину (юношеский союз древней эпохи) «двенадцати годов» и обучал ее военным и охотничьим «премудростям» до «пятнадцати годов»»*²⁹⁵; *«В былине о Добрыне и Змее герой молод. В варианте Кириши Данилова, например, ему 12 лет, Л.Г. Тупицына — 15»*²⁹⁶. Так что парню годков могло быть достаточно, чтобы вместе с отцом попытаться с оружием в руках дать отпор навалившемуся неприятелю. Впрочем, не будем уподобляться оппонентам и скатываться в пучину пустопорожного фантазирования. Тут важно лишь понять, что летопись не конкретизирует возраст Иоанна, и попытка сделать упор на его малолетство, по меньшей мере, отдает дешевыми сантиментами.

Читаем далее по списку: *«Св. Феодор долгое время был на военной службе в Византии, где и принял св. крещение. /.../*

²⁹⁴ Впрочем, единственный раз, а именно в Типографской летописи (20–е годы XVI в.), встречается уточнение: *«Они же, взялии оружие, приидоша нань и розьяша дворъ ихъ околоа его»*. Что, быть может, объяснимо тем, что переписчик и сам не понял текст, в связи с чем уточнил его вставкой.

²⁹⁵ Балушок В.Г. Древнеславянские молодежные союзы и обряды инициации // Этнографическое обозрение, 1996, № 3, С. 93.

²⁹⁶ Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Былинная история. — СПб., 1997, С. 517.

*Вернувшись на Русь, он научил святой вере и сына своего Иоанна»*²⁹⁷. Опять ложь. Что сказано по поводу пребывания варяга у византийцев? А ничего. Лишь то, что на Русь он прибыл от них: *«Варягъ то пришель изъ Грекъ»*, точнее, из столицы: *«Бе Варягъ отъ пришель изъ Грекъ изъ Царяграда»*. Что за сказки про военную службу? Может, он там торговлей занимался. Или послом был. И почему «долгое время»? Летописи молчат о сроке — значит, он мог быть любым, например, варяг побывал у греков транзитом. Откуда взята мысль о том, что варяг именно вернулся на Русь, если согласно летописям он лишь *«пришель изъ Грекъ»*, *«преселишажеся отъ Царя града»*? Поменял место жительства в силу неуказанных причин, и только. Обратил в христианство своего сына, вернувшись на Русь? И это в то время, как летописи говорят о том, что он прибыл оттуда вместе с сыном: *«отъ пришель изъ Грекъ изъ Царяграда съ сыномъ своимъ Иоаномъ»*. И сына уже звали Иоанном, так что крестился он там же, вместе с отцом. Зачем ТАК врать? Да еще в мелочах! А впрочем, смысл есть. Картинка—то получается какая смазливая: отец на службе, очень долгой военной службе, в далеком—предалеком государстве, и там его озаряет лучик солнца истинной веры. И он спешит скорее домой, в Киев, чтобы «научить святой вере» своего сына, прекрасного на лицо и тонкого натурой (*«красень душею»*). Штирлиц читал шифровку Центра и плакал: «Поздравляем с рождением сына». Штирлиц долгих три года не был дома...

В «Православном календаре», в статье «Святые мученики Феодор Варяг и сын его Иоанн» читаем очередные откровения: *«Когда посланные к Феодору сообщили, что его сына "избрали себе боги, да принесем его им в жертву", старый воин решительно ответил: "Не боги это, а дерево. Нынче есть, а завтра сгниет. Не едят они, не пьют и не говорят, но сделаны человеческими руками из дерева. Бог же Един, Ему служат греки и поклоняются. Он сотворил небо и землю, звезды и луну, солнце и человека, и предназначил ему жить на земле. А эти боги что сотворили? Они сами сотворены. Не дам сына моего бесам". Это был прямой вызов христианина обычаям и верованиям язычников. Вооруженной толпой язычники ринулись к Феодору, разнесли его двор, окружили дом. Феодор, по словам летописца, "стоял на*

²⁹⁷ <http://drevo.pravbeseda.ru/index.php?id=13386>

сенях с сыном своим", мужественно, с оружием в руках, встречал врагов. /.../ Он спокойно смотрел на бесновавшихся язычников и говорил: "Если они боги, пусть пошлют одного из богов и возьмут моего сына". Видя, что в честном бою им не одолеть Феодора и Иоанна, **храбрых искусных воинов, осаждавшие подсклки столбы галереи, и когда те обрушились, навалились толпой на исповедников и убили их...**²⁹⁸ «Старый воин» — это, видимо, потому, что у других сочинителей фигурирует пресловутая «долгая военная служба». Источниками не подтверждается. «Вооруженная толпа» сочинителем выводится из летописных строк *«они же взявшие оружье поидоша на нь»*. Стихийный подъем народа обычно не дает ему времени вооружиться чем-либо более серьезным, чем подручные средства. Жердина из плетня, плотницкий топор (на миниатюре Радзивилловской летописи народ грозит именно топорами, плюс двое рубят ими сени), оглобля и прочие «орудия пролетариата». Вполне возможно, в ход пошли и мечи, поскольку они, по мнению историка Л. Прозорова (Озара Ворона), были для основного населения Киева чем-то вроде «детали национального костюма»²⁹⁹. Но не копья, палицы и прочие булавы. Разгром двора варяга, безусловно, последовал, как иначе, ибо бунт непременно тем и кончается — мародерством. Однако громили двор не ратным оружием, а всевозможным дрекольем, ибо как можно ломать копьем, и кто станет тупить меч о бревно? Мечи могли пригодиться, чтобы добить варягов и их челядь. Однако летописи говорят совсем не о том: *«разъяша дворь около его»*, что, как уже говорилось, скорее всего, означает «разгромили дворы возле его дома», и это было логично, так как варяга надо было окружить, пока тот не сбежал.

Кстати сказать, это очень странно. После того, как он отказался отдать своего сына и послы ушли, почему этот «храбрый искусный воин» не озадачился тем, чтобы спасти если не себя и сына, то хотя бы одного Иоанна? Заметьте, кстати, как ловко младенец Иоанн, по которому проливали слезы читатели предыдущих статей, превратился в «искусного воина», потому как того потребовали новые обстоятельства. И все же, на что он рассчитывал? На милость разъяренной толпы? Она не думает, она сначала действует.

²⁹⁸ <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4222.htm>

²⁹⁹ Личное сообщение от 31.08.2009.

Дать отпор было невозможно, что, собственно говоря, варяг и доказал, сложив свою голову. Спасение было только в бегстве. Напялил на сына нищенскую одежку, мазнул ему по румяной варяжской физиономии землицей, чтоб сын не так светился, дал ему денег на дорогу и вытолкал за порог: не поминай отца лихом, а я—де их придержу тут. На все про все у него было пяток минут, может, чуть больше. Хочешь жить, успеешь. Хочешь спасти единственного сына — успеешь и за меньший срок. Но нет, проявляя редкую глупость, — и как дожил—то до седых волос, «старый воин»? — варяг, словно баран на заклание, ждет своих палачей. Глупо, но, наверное, по-христиански. Прочие глупости — уже не варяга, а его жизнеописателей, даже разбирать не хочется. Он спокойно смотрел. Мужественно встречал врага. Бред какой... Народ же, та самая только что бесновавшаяся толпа, оказывается, рассчитывала на честный бой. Но понимает, что в честном бою варягов не одолеть! Так и хочется крикнуть: «Автора сюда! Автора!» Как это вообще можно представить?! Как может быть честным бой, когда толпа прет на всего двоих противников, один из которых старик, а другой отрок? Ах да, как я мог забыть, ведь они были (плевать на летописи!) «храбрыми искусным воинами». Финал фильма «Не бойся, я с тобой!»

Не в меру панегирически настроенный автор современного жития Федора Варяга и сына восклицает: *«И очевидно, не без умысла, жребий, брошенный языческими жрецами, пал на христианина св. Иоанна»*³⁰⁰; ему вторит другой кликуша из биографов Владимира: *«Случайность ли это? Или люди сами помогли Богам принять верное решение?»* (Карпов, С. 143). Поправку, конечно, сделать бы не мешало — не был Иоанн святым на тот момент, но это так, логика/стилистика. А по поводу коварных жрецов так и вовсе хочется развести руками. Оговорка хотя и сделана («очевидно»), но скорее в форме утверждения. Еще раз напомню, что Федор держал свою новую веру в тайне. Откуда же тогда мог появиться план извести, причем не его самого, злостного христианина, а безвинного ребенка, которого вполне еще можно было бы перевоспитать? Жрецы³⁰¹ — они на то, конечно, и

³⁰⁰ http://www.saints.ru/f/feodor_varyag.html

³⁰¹ Не будем указывать на то, что термины «жрец» и «волхв» летописям хорошо известны, однако в данном случае упоминаются не те или другие, а абстрактные «старцы». Так жрецы ли, или прототип Думы?

жрецы, чтобы все на свете знать да ведать, и тогда уж впору предположить, что им, всеведущим, как на ладони были открыты все тайные христиане Киева: поименно, с указаниями их домов и далеко идущих вражеских планов. Но уж тогда бы они вряд ли стали мелочиться, связываясь с мальцом. Подняли весь народ киевский да, поддерживаемые дружиной Владимира, быстренько бы навели порядок на вверенной им территории. Но, поскольку никого более не тронули, то остается совершенно непонятна их жажда смерти конкретного отрока. Ко всему вдобавок, языческие жрецы чуть не напрямую обвиняются в подтасовке результатов гадания. Ну, конечно же! Язычники — это ведь люди без стыда и совести, они даже на своих собственных священных обрядах готовы на любую низость! Даже иерархи, что уж говорить про простой сермяжный люд. Но летописи, как мы можем убедиться, не дают ни малейшего основания к таким скоропалительным и оскорбительным при том выводам.

Ну а далее наш непризнанный панегирист прямо мироточит на глазах: *«Язычники, зная, что святой Феодор — мужественный воин, боялись вступить с ним в открытую борьбу. Поэтому они подсекли столбы, на которых стояли сени, и, когда строение рухнуло, напали на святых Феодора и Иоанна и убили их»*. Вот и опять про воина. Про то, что в открытую борьбу вступить с ним побоялись, хотя народу сбежалось наверняка немало. Где все это в тексте? Опять врут. Всегда врут. Сначала про «сына божия» ввали, теперь вот про смерть злосчастного варяга. А завершается мини-житие патетическим: *«Последняя из кровавых языческих жертв в Киеве стала первой святой христианской жертвой, сораспятием христу»*. Летописи ничего определенного не говорят о том, как варяги погибли. В конце истории читается: *«и посекоша сени подъ нима. и тако побиша я»*. Ясно, что сени подсекли, варяги, естественно, упали. Но что дальше? Они разбились при этом? Или их завалило насмерть обломками сеней? Или кияне добились их сразу после падения? «Побиша» в данном случае обозначает лишь то, что варягов удалось убить. Но поскольку, что падение наземь, что погребение под обломками, неважно, были спровоцированы нападавшими, — в любом случае перед нами убийство, абсолютно такое же предумышленное, как и забивание варягов мечами. Кияне хотели их «побиша», и, так или иначе, это им удалось. Летописный текст не конкретизирует, как именно, что и понятно — через сто

лет (или много больше?) довольно сложно установить в деталях, что же произошло на самом деле. Однако же, как видим, православным фантазерам море по колено. *«Когда строение рухнуло, напали на святых Феодора и Иоанна и убили их»*, и вся недолга. Научная истина, как обычно, никого не волнует.

Кстати, а с чего вообще взяли, что строение рухнуло? Варяги стояли на сених — видимо, оттуда им было удобно *«посылать пришедших подальше»* (по М. Бурковой). И это были совсем не те сени, что «новые, кленовые, решетчатые». Любой энциклопедический словарь может разъяснить значение древнерусского слова «сени»: *«В Древней Руси — крытый переход на верхнем этаже»*. То есть это никак не сам дом, а скорее пристройка к нему. Миниатюры Радзивилловской летописи иллюстрируют, в частности, и эту сцену. Здесь уместнее процитировать специалистов: *«Древнейшая летопись содержит повествование о некоем варяге-христианине, жившем в Киеве в конце X в. В 983 г. его сыну выпал жребий быть принесенным в жертву языческим богам. Варяг, конечно, не выдал сына. Разъяренные киевляне «поидоша на нь и розьяша двор около его. Он же стояше на сених с сыном своим... и посекоша сени под има и тако побииша я» (ПВЛ I, с. 58). Из этих кратких строк видно, что высокий дом стоял в глубине двора, окруженного забором, который нападающие проломали, что сени, где стояли хозяева, видимо, подпирали столбы, которые были подсечены. Миниатюра Радзивилловской летописи изображает двухэтажное здание с опирающейся на столбы террасой, перекрытой арками. Это и есть сени, на которых стоят варяги. Внизу люди подсекают столбы топорами»³⁰²*. Рухнут в итоге лишь террасы, но никак не само строение, как нас пытаются убедить.

³⁰² Рабинович М. Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. — М., 1988, С. 38



Рубка сеней дома варягов. Миниатюра Радзивилловской летописи.

Мне можно было бы возразить: сени — это тоже строение, так что все в порядке, автор именно о них и говорит. Тогда, чтобы этого спора не возникло, стоит привести цитату из уже приведенного ранее примера: *«Разъяренная толпа киевских язычников разрушила дом варягов, под обломками которого Феодор и Иоанн приняли мученическую кончину»*³⁰³. Впрочем, источник сведений о разрушении дома установить можно. Это «Степенная книга», созданная в середине XVI в. и цветасто пересказывающая историю гибели варягов: *«и свирепо приидоша на нь, и домъ его разориша»*. Вот только одно «но». Не смотря на то, что дом они «разориша», варяг только после этого ведет с ними беседу об истинных и ложных Богах, и уже по окончании варяжской мини-лекции народ рубит сени под ним. Скорее всего, автор поторопился и напугал последовательность событий, в целом кажущуюся логичной: пришли, убили владельцев, разорили дом. Но это лишь его рассуждение, ибо летописям подобные детали не известны.

³⁰³ <http://www.nashkray.kiev.ua/pers/pers.htm#5.2>

Думаю, вопрос о доме исчерпан — в ПВЛ о разрушении дома речи не идет. Впрочем, если мы сами взглянем на миниатюру, то столбы галереи увидим слева от того места, где находятся варяги. Они сидят на втором этаже и выглядывают из двух окон вниз, где двое киевлян что-то увлеченно рубят топорами. Если бы не уточнение летописи о том, где стояли варяги перед тем, как погибнуть, сам по себе рисунок Радзивилловской летописи ни в малейшей степени не дает понять, что изображены именно сени. Более всего это похоже на плоскостную проекцию стены двухэтажного дома и только, и тогда получается, что киевляне рубят низ этой стены. Толкование, что-де так и выглядели сени, кажется несколько притянутым за уши, ибо сделано задним числом, когда и так известно, что иллюстратор собрался изобразить именно их. Впрочем, стоит ли воспринимать как исторический источник миниатюры летописи XV в.? Полтысячи лет от события до его графического изображения — это очень даже немало.

Однако и обрушение сеней вызывает большое сомнение. Летопись утверждает, что их подрубили. Не мечами — это точно. Так думал и миниатюрист Радзивилловской летописи, изобразив осаждающих с топорами. Причем всех: и тех, что грозят проповедовавшему варягу, и тех, что, не теряя время зря, приближают его кончину. Однако миниатюра — это еще не документальное свидетельство. Я предполагаю, что народ был при топорах, причем плотницких. Много ли их надо, чтобы побыстрому подрубить пять-шесть опорных столбов, на которых держалась терраса? Три штуки достаточно, инструмент могли как прихватить с собой, так и разжиться им у соседей варяжского семейства. Версия, в принципе, логичная. Возможность использования боевых топоров можно всерьез не рассматривать. Их наличие у погромщиков вполне уместно допустить, поскольку с толпой народа почти наверняка пошли и дружинники Владимира. Как-никак это был их праздник, и воины гуляли вовсю (*«творяше потребу кумиром с людми своими»*). Однако рубить стоящие бревна боевым оружием довольно трудно, да и зачем портить боевое, когда под рукой есть ремесленное. Дело происходит в городе, не в чистом поле, топоры, буде надо, вмиг найдутся. Этот-то момент заботит как раз менее всего. А вам не кажется странной сама ситуация? Варяг мог не видеть тех из толпы, что залезли рубить столбы под сенями — нырнули, и нет их. Но не слышать то,

как под тобой рубят опоры?! Не ощущать, как под ногами от ударов снизу вздрагивает пол?! Поверить в это никак невозможно. Но варяг этого не замечает, не пытается в последней надежде спастись бегством, не велит дядькам–нянькам прятать сына хотя бы в погребе. Не умоляет заменить жертву им, пожалев сына. Нет, вместо этого он проповедует с балкона, увещевает язычников, «посылает их», обличает язычество. Одним словом, усугубляет и так неблагоприятную ситуацию. То есть ведет он себя не как живой человек в минуту страшной опасности для себя и своих близких, а как литературный герой, неумолимо ведомый к кончине своим создателем. Увлеченный идеей писатель нередко не замечает несуразностей в поведении прописываемого им персонажа — собственно, для него они и не несуразности вовсе, а благочестивое поведение. Не будем забывать — перед нами история мученика, а она не может быть с хорошим концом. Перефразируя классика, «варяг сделал свое дело, варяг должен умереть». Для религиозного фанатика смерть за христа — высшее благо, и чем она неприятнее, мучительнее, тем больше славы причитается страдальцу. Именно поэтому варяг столь уверенно идет навстречу своей смерти — так нужно автору. В этой связи понятен даже мотив гибели при падении с высоты. Сени введены по той причине, что они символически возвышают варягов, на краткий миг буквально *возносят* их к Богу, приближают к райским блаженствам³⁰⁴. Помимо всего прочего, наш герой еще и проповедует варварам об истинной вере, для чего хорошо стоять на таком кстати подвернувшемся амвоне, роль которого также выполняют сени. Впрочем, тут я, кажется, забегаю вперед. Тем не менее, исходя из всего выше сказанного, детали гибели варягов никак не могут быть оценены нами как достоверное событие.

Есть и еще вопросы.

Во–первых, летопись описывает нам только двоих участников драмы со стороны варягов. А этого быть ну никак не могло. Судя по рисунку, дом варяг имел не маленький, и уж совершенно точно о двух этажах, иначе не было бы никаких сеней. Жили варяги не где–нибудь, а, если верить указаниям летописца, в самом центре

³⁰⁴ Из одной только христианской традиции тут можно предложить массу близких тому образов высоты: от библейских «лестницы Якова» и вознесения пророка Илии, до столпничества и строительства как можно более высоких храмов.

Киева, так как позднее (между 989 и 996 гг.) на месте их дома была поставлена Десятинная церковь Успения Богородицы (*«Был тогда варяг один, а двор его стоял там, где сейчас церковь святой Богородицы»*). Это примерно метрах в 40–50 от капища, которое сейчас прикрывает часть лестницы Государственного музея Украины. Каждый, кто бывал на Старокиевской горе, в состоянии оценить расстояние. Ближе к капищу просто некуда. То есть невольно приходится полагать, что такой престижный участок для постройки своего дома мог получить только человек как минимум богатый, а скорее всего еще и знатный³⁰⁵. Опять же оговорюсь, это если верить летописцу³⁰⁶. А коли так, и дом сей принадлежал людям с достатком, то где же все это время, когда на варягов наседали кияне, была многочисленная челядь, обслуживающая усадьбу? Безусловно, помимо женщин (занятых на готовке, стирке и иных женских работах) здесь же проживало и какое-то количество мужчин (конюх, дядька-воспитатель для сына, возможно, кузнец или какой иной ремесленник, ключник и т.д.). То есть оружие-то взять в руки было кому. Тем паче известно, чем кончается для слуг/рабов истребление хозяев: новым хомутом на шею или отправкой вслед хозяевам (вспомним традицию похорон знатных людей вместе с принадлежащими им слугами), тут уж как повезет. Конечно, можно было бы допустить, что слуги попросту разбежались, или, что хоть и менее вероятно, перебежали на сторону нападающих. Однако же летопись о слугах молчит, хотя эта дополнительная деталь — неважно, помогали они хозяевам или

³⁰⁵ Впрочем, к мысли о знатности варяга пришли и другие исследователи: *«Одно из древнерусских поучений на неделю мытаря и фарисея содержит такое место: «не хвались родомъ, ты благородный, не говори: отецъ у меня бояринь, а мученики Христовы братья мне». По объяснению В.О. Ключевского, «это намек на христиан варягов, отца с сыном, пострадавших от киевских язычников при князе Владимире в 983 году»* (Шахматов А.А. Разыскания о русских летописях. — М.: Академический Проект; Жуковский: Кучково поле, 2001, С. 224).

³⁰⁶ Странный выбор местожительства варягов подметил еще в начале прошлого века исследователь Г.М. Барац: *«Спрашивается, мыслимо-ли чтобы именно на месте этого княжеского теремного двора, или хотя-бы в близком соседстве с ним, появился вдруг дворец какого-то чужестранного выходца-варяга? Это заставляет предполагать в данном месте нашего рассказа какую-то порчу текста»* (Барац, С. 35).

бросили их в трудную минуту, — добавила бы не только живости и правдоподобия истории, но и могла бы послужить зацепкой для очередного морализаторства. Вот—де, «по благословению Божию не бросили слуги хозяев своих», ну или наоборот: «и бросили их челядины по наущению диавольску». О них летопись молчит как рыба, хотя слова варяга передает в большом количестве, развернуто, со всей их патетикой.

Это, кстати, вторая странность. ПВЛ довольно скучна на описание поведения частных лиц, и не менее скучна на предмет изложения монологов и диалогов. Если внимательно просмотреть события русской истории согласно ПВЛ до событий 983 г., то можно увидеть, что летописец, за редким исключением (например, Варяжко, отговаривавший Ярополка: *"Не ходи, князь, убиты тебя; беги к печенегам и приведешь воинов"*, или Свенельд, наставлявший Святослава: *"Обойди, князь, пороги на конях, ибо стоят у порогов печенеги"*), дает слово только двум категориям населения: властям (князю, папе римскому, императору) и народу. Народ предстает либо как совокупность всего роду—племени разом (но это скорее исключение: *"И сказали себе: "Поищем себе князя, который бы владел нами и судил по праву"*)), либо как некая группа людей, объединенная чем—либо меж собой (*"В тот год сказала дружина Игорю: "Отроки Свенельда изоделись оружием и одеждой, а мы наги. Пойдем, князь, с нами за данью, и себе добудешь, и нам"*», *"После всего этого сказали варяги Владимиру: "Это наш город, мы его захватили, — хотим взять выкуп с горожан по две гривны с человека". И сказал им Владимир: "Подождите с месяц, пока соберут вам куны"*)) или противопоставленная кому—то (*"Греки же, увидев это, испугались и сказали, послав к Олегу: "Не губи города, дадим тебе дань, какую захочешь"*)). Речи властителей обычно предельно коротки: *"Послал (Олег) к радимичам, спрашивая: "Кому даете дань?"*», *"и сказал (Святослав) вятичам: "Кому дань даете?"*». Их предназначение вполне конкретно — вербально оформить описываемое летописью событие: *"сказал Олег Аскольду и Диру: "Не князья вы и не княжеского рода, но я княжеского рода", и показал Игоря: "А это сын Рюрика". И убили Аскольда и Диру*», *"И сказал Олег: "Сшейте для руси паруса из паволок, а славянам копринные", — и было так*.

Можно найти примеры более пространственных речей, да только очевидно, что это не прямая речь, а цитата из договора: *"И*

обязались греки, и сказали цари и все бояре: "Если русские явятся не для торговли, то пусть не берут месячное; пусть запретит русский князь указом своим приходящим сюда русским творить бесчинства в селах и в стране нашей. Приходящие сюда русские пусть живут у церкви святого Мамонта, и пришлют к ним от нашего царства, и перепишут имена их, тогда возьмут полагающееся им месячное, — сперва те, кто пришли из Киева, затем из Чернигова, и из Переяславля, и из других городов. И пусть входят в город только через одни ворота в сопровождении царского мужа, без оружия, по 50 человек, и торгуют, сколько им нужно, не уплачивая никаких сборов". Но никакими документами не объяснить изречения, явно додуманные летописцем для полноты картины: «Услышав об этом, корсунцы послали к Роману со словами: "Вот идут русские, без числа кораблей их, покрыли море корабли". Также и болгары послали весть, говоря: "Идут русские и наняли себе печенегов"». Нет, документы могли быть, да только донесения подобного рода надежно хранились в императорских архивах под семью замками, и знать о них никому стороннему не полагалось. Тем паче жившему черте где монаху–летописцу.

Самой разговорчивой на престоле оказалась Ольга. Беседы ее приходятся на четыре мести древлянам и на общение с византийским самодержцем.

«И поведали Ольге, что пришли древляне, и призвала их Ольга к себе, и сказала им: "Гости добрые пришли". И ответили древляне: "Пришли, княгиня". И сказала им Ольга: "Так говорите же, зачем пришли сюда?". Ответили же древляне: "Послала нас Деревская земля с такими словами: "Мужа твоего мы убили, так как муж твой, как волк, расхищал и грабил, а наши князья хорошие, потому что берегут Деревскую землю, — пойді замуж за князя нашего за Мала"". Было ведь имя ему Мал, князю древлянскому. Сказала же им Ольга: "Любезна мне речь ваша, — мужа моего мне уже не воскресить; но хочу воздать вам завтра честь перед людьми своими; ныне же идите к своей ладье и ложитесь в ладью, величаясь, а утром я пошлю за вами, а вы говорите: "Не едем на конях, ни пеши не поидем, но понесите нас в ладье", — и вознесут вас в ладье", и отпустила их к ладье». Возможно ли представить, что перед нами документы из архива, попавшие в руки летописца? В той части, что начинается со слов «Послала нас Деревская земля» — да. Но цветистый и замысловатый ответ княгини, на мой взгляд,

— чистой воды выдумка самого летописца. В последующем погребении посольства в ладье можно видеть воспоминание о северной традиции похорон вождя в драккаре. Сожжение неприятеля в бане (вторая месть древлянам) — известный в славянском фольклоре сюжет. Это источники ПВЛ?



Гибель второго посольства древлян.

Пойдя на древлян сама, «Сказала же им Ольга, что-де "я уже мстила за обиду своего мужа, когда приходили вы к Киеву, и во второй раз, а в третий — когда устроила тризну по своему муже. Больше уже не хочу мстить, — хочу только взять с вас небольшую дань и, заключив с вами мир, уйду прочь". Древляне же спросили: "Что хочешь от нас? Мы рады дать тебе мед и меха". Она же сказала: "Нет у вас теперь ни меду, ни мехов, поэтому прошу у вас немного: дайте мне от каждого двора по три голубя да по три воробья. Я ведь не хочу возложить на вас тяжелой дани, как муж мой, поэтому-то и прошу у вас мало. Вы же изнемогли в осаде, оттого и прошу у вас этой малости". Древляне же, обрадовавшись, собрали от двора по три голубя и по три воробья и послали к Ольге с поклоном. Ольга же сказала им: "Вот вы и покорились уже мне и моему дитяти, — идите в город, а я завтра отступлю от него и пойду в свой город"». Дальше известно — птицы сожгли Искоростень. Красивая сказка. В эту историю не

верит, как кажется, никто из серьезных историков. Уже Н.М. Карамзин счел необходимым высказать сомнение: *«Вероятно ли, чтобы Ольга взяла Коростен посредством воробьев и голубей, хотя сия выдумка могла делать честь народному остроумию Русских в X веке? Истинное происшествие, отделенное от баснословных обстоятельств, состоит, кажется, единственно в том, что Ольга умертвила в Киеве Послов Древлянских, которые думали, может быть, оправдаться в убийстве Игоря»* («История государства Российского», Т. 1). «Баснословные обстоятельства» — это в том числе и все речи Ольги, которые летописец домыслил.

Разговор Ольги и императора, возможно, стал известен летописцу на основании каких-то источников, происходящих из Константинополя. *«Она же, поразмыслив, ответила царю: "Я язычница; если хочешь крестить меня, то крести меня сам — иначе не крещусь". И крестил ее царь с патриархом. Просветившись же, она радовалась душой и телом; и наставил ее патриарх в вере, и сказал ей: "Благословенна ты в женах русских, так как возлюбила свет и оставила тьму. Благословят тебя сыны русские до последних поколений внуков твоих". И дал ей заповеди о церковном уставе, и о молитве, и о посте, и о милостыне, и о соблюдении чистоты телесной. Она же, склонив голову, стояла, внимая учению, как губка напояемая; и поклонилась патриарху со словами: "Молитвами твоими, владыка, пусть буду сохранена от сетей дьявольских". И было наречено ей в крещении имя Елена, как и древней царице — матери Константина Великого. И благословил ее патриарх, и отпустил. После крещения призвал ее царь и сказал ей: "Хочу взять тебя в жены". Она же ответила: "Как ты хочешь взять меня, когда сам крестил меня и назвал дочерью? А у христиан не разрешается это — ты сам знаешь". И сказал ей царь: "Перехитрила ты меня, Ольга"»*. Но возможно ли, чтобы сухая дипломатическая запись о посольстве северных варваров содержала такой вольный текст речей? Вряд ли. Да и византийские источники рисуют прием северной государыни как предельно скромный, в разы уступавший приему, к примеру, венгерских послов. Вот и мнение историка на закуску: *«Само же повествование летописца о пребывании русской княгини в*

Константинополе насыщено баснословными подробностями, в которые можно верить только по наивности»³⁰⁷.

Великий Святослав, согласно ПВЛ, немногословен. Самая большая речь его пришлась на сидение в Доростоле: «Святослав же принял дары и стал думать с дружиною своею, говоря так: "Если не заключим мир с царем и узнает царь, что нас мало, то придут и осадят нас в городе. А Русская земля далеко, а печенеги нам враждебны, и кто нам поможет? Заключим же с царем мир: ведь они уже обязались платить нам дань, — того с нас и хватит. Если же перестанут нам платить дань, то снова из Руси, собрав множество воинов, пойдем на Царьград". И была любя речь эта дружине». Был здесь документ, зафиксировавший речь князя? Или летописец последовал стопами своих византийских коллег, снабжавших каждого полководца пространными речами собственного сочинения?

Частные диалоги в ПВЛ редки: «И послал (Владимир) к Роголоду в Полоцк сказать: "Хочу дочь твою взять себе в жены". Тот же спросил у дочери своей: "Хочешь ли за Владимира?". Она ответила: "Не хочу разуть сына рабыни, но хочу за Ярополка"». Но не менее Ольги речист мерзкий Блуд, сгубивший великого князя, законного наследника Святослава: «Сказал Блуд Ярополку: "Киевляне посылают к Владимиру, говоря ему: "Приступай к городу, предадим—де тебе Ярополка". Беги же из города". И послушался его Ярополк, выбежал из Киева и затворился в городе Родне в устье реки Роси, а Владимир вошел в Киев и осадил Ярополка в Родне. И был там жестокий голод, так что осталась поговорка и до наших дней: "Беда как в Родне". И сказал Блуд Ярополку: "Видишь, сколько воинов у брата твоего? Нам их не победить. Заключай мир с братом своим", — так говорил он, обманывая его. И сказал Ярополк: "Пусть так!". И послал Блуд к Владимиру со словами: "Сбылась—де мысль твоя, и, как приведу к тебе Ярополка, будь готов убить его". Владимир же, услышав это, вошел в отчий двор теремной, о котором мы уже упоминали, и сел там с воинами и с дружиною своею. И сказал Блуд Ярополку: "Пойди к брату своему и скажи ему: "Что ты мне ни дашь, то я и приму"».

³⁰⁷ Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. — Л.: Лениздат, 1988, С. 215.

Прошу прощения у читателя за такое вынужденное отступление от генеральной линии нашего исследования. Нужно было понять — характерна ли для летописи прямая речь частных лиц, речь, не имеющая никакого отношения к политическим событиям, собственно и являющимся историческими вехами государства Российского? Думаю, мне удалось ответить на этот вопрос, причем отрицательно. Речь варяга абсолютно выпадает из общей концепции летописи, она словно пятно сразу бросается в глаза. Вывод исследователей о тексте вообще подтверждает наше мнение: *«Его (текста об убиении варягов, — Б.М.) литературные особенности отвечают стилю и приемам византийских образцов»* (Мансикка, С. 81).

То, что перед нами нечто необычное для летописи, осознается даже современными пересказчиками этой истории: *«Св. Феодор не дал сына в жертву, а выступил со смелой проповедью перед толпой язычников и долго вразумлял их, говоря о тщете их богов и о Боге Едином».*³⁰⁸ Это действительно проповедь, неумело сочиненная каким-то писцом, всерьез полагававшим, что в момент гибели человек, перед тем даже не попытавшись спастись, может найти в себе силы на прощальную речь, причем долгую, не прерываемую безмолвно замершим неприятелем. Получается, что инстинкт самосохранения у героя этой истории отбит начисто. В прощальной речи варяга невозможно все: от самой фиксации ее какими-либо документами (а вероятность устной передачи подобного рода информации на протяжении сотни лет — чистый нонсенс) до содержания этой речи. Князя, ключевые фигуры летописи, говорят кратко и по делу, а вот гибнущий варяг, для истории страны ничем не важный, заливается курским соловьем, и у летописца находится время и место на бумаге, чтобы его трели запечатлеть. Вчитайтесь внимательнее в то, как дважды (!) варяг упражняется в теологических выкладках — хвалит своего Бога и ругмя ругает чужих: *«Не суть то б(о)зи, но древо, дн(е)сь ес(ть), а утро изъгнеть. Не ядят бо, ни пьютъ, ни молвятъ, но суть делани руками в дереве. А б(ог)ъ ес(ть) единъ, Ему ж(е) служатъ греци и поклоняются, Иже сотворилъ н(е)бо, и землю, и звезды, и луну, и солнце, и ч(е)л(ове)ка, и даль ес(ть) ему жити на земли. А сии бози что соделаша? Сами соделани сун(ь). Не дамъ с(ы)на своего*

³⁰⁸ <http://www.kazan.eparhia.ru/gitiysvytih/july6/>

бесом», «Аще соут(ь) б(о)зи, то единого себе пошлють б(о)га, да поимут с(ы)нь мой. А вы чему претребуете?» (Радзивилловская летопись). Высказанные варягом претензии наивны. Изображения Богов — не сами Боги, и все, что он сказал о древесине, с легкостью могло быть возвращено ему обратно по поводу икон и резных изображений Христа. Они так же рукотворны, так же гниют, так же не слышат молитвы и не едят подношения, и уж тем паче не разговаривают. Все это вполне мог бы понимать человек, реально видевший киевских идолов и имевший возможность сравнить их с христианскими изображениями Божества. Если христианский Бог мир сотворил, то славянский Род мир породил (о чем говорится в позднейшей «Голубиной книге», сие предание сохранившей), и этот миф должен был бы варягу быть хорошо известен, пусть даже и в скандинавской версии, буде он оказался бы скандинавом. Так что и это возражение вхолостую. Требование явиться одному из Богов, чтобы забрать его сына, столь же неуместно, как и ожидание появления Христа по первому требованию любого христианина. Не мог недавний язычник, родившийся в языческой стране и живущий в языческом окружении, не знать таких элементарных вещей. Однако все несуразности «проповеди» легко снимаются, если мы согласимся, что за варяга их сочинил живший много позже благочестивый монах, который искренне ненавидел язычество и сопереживал гибели единоверца. Именно такие «аргументы» и мог бы привести христианин, который никогда не видел языческих идолов и не слышал древних мифов, имея обо всем том довольно смутное представление.

В.Й. Мансикка убедительно показал источники, откуда агиографом заимствованы образцы для составления «проповеди» варяга. Слова «св.» Аполлония: *«Не буду поклоняться золоту, серебру, меди или железу, деревянным или каменным ложно именуемым богам, которые не видят и не слышат, потому что они... художественные произведения рук человеческих; я служу Богу существу на небесах и ему одному поклоняюсь»*; в древнерусской Палее имеется столь же близкий текст: *«си бози древо суть... и си бози не имеют душа в себе и очи имеющие не видять и уши имеющие не слышать /.../ и нет гласа во устех их»* (Мансикка, С. 81). Г.М. Барац предполагал другой, менее вероятный с нашей точки зрения, источник заимствования. Впрочем, в логике ему не откажешь, тем более исследователь

подметил весьма любопытную деталь: *«Обличая в сильных выражениях тщету языческих кумиров, варяг весьма слабо, однако, обнаружил свои христианские религиозные убеждения, не упомянув ни единым словом основного догмата христианского вероучения»*, и если бы не упоминание греков, которые служат его Богу, не возможно было бы догадаться, что сей пламенный оратор – христианин, *«а не иудей или магометанин»* (Барац, С. 36-37). По его мнению, отечественный летописец подражал агадическим версиям рассказа об Аврааме. Приводимые далее примеры не убеждают, за исключением одного, выше уже упомянутого: *«После того дух господень осенил Авраама и он вечером того же дня воскликнул, говоря: «Горе отцу моему и всему нечестивому поколению, склонным к тщете и служащим деревянным и каменным Богам, которые не едят, не обоняют, не слышат и не говорят»»* (Барац, С. 38).

О том, что этот образ был довольно типичным, свидетельствует его употребление в литературной традиции других «варварских» народов. В саге об Олафе Трюггвасоне главный герой отказывается молиться Богам, которым верует его покровитель — князь Владимир Окаянный: *«Никогда я не испугаюсь тех Богов, что не имеют ни слуха, ни зрения, ни сознания, и я могу понять, что у них нет никакого разума»* (Хрестоматия, С. 102). Переводчица данной саги Т.Н. Джаксон аналогичные речи летописного варяга называет «удивительной параллелью». Ее удивление было бы менее эмоциональным, если бы исследовательница знала, что у данной антиязыческой формулировки имеется прототип, образец для заимствования, и что используется она всегда в одной и той же ситуации, искусственно создаваемой авторами текстов: противопоставлении язычества и апологетов новой религии (Олаф вскоре им станет). Не обратила Т.Н. Джаксон внимания и на то, что на момент описываемого сагами случая Олаф был таким же язычником, как и Владимир, и не имел оснований, да еще столь дерзко, выговаривать человеку, от которого зависел буквально во всем. Так бывает, когда ученый узкоспециализирован и не учитывает работы исследователей по смежным дисциплинам.

Собственного говоря, вставной характер истории о варягах, по моему, просто бросается в глаза. Не заметить его невозможно. Дело в том, что... летописец сохранил текст своего источника целиком, включая заголовок. Можно наблюдать это на примере ряда

летописных текстов. Пускай этой будет Типографская летопись (20–е годы XVI в.), нами еще в исследовании не использованная.

*«В лето 6491. Иде Володимерь на Ятвягы и победи а и взя землю ихъ. И прииде къ Къеву и творяше требу кумиромъ с людми своими о победе с боляры. И реша старцы и боляре: "Мечемъ жребиа на сыны и на дщери наша, и отрока и деевицю, на негоже падеть, того зарежемъ богомъ нашимъ". **О Иоанне хрестианине и отцы его христа ради убитыхъ за вѣру.** И бяше некто человекъ Божий единъ Варягъ, и бе дворъ его, идеже есть и ныне церкви святаа Богородица, юже создалъ Володимерь. Бе Варягъ той прииель изъ Царяграда съ сыномъ своимъ Иоанномъ. И седяху в Къеве, держаще втайне веру хрестъанскую. И бе у него сынъ Иоаннъ, красенъ душею и теломъ. И на сего паде жребий по зависти диаволи, и не терпяше дъаволь, власть имеа надо всеми, и сей бяшетъ ему яко тръно въ сердци. И тицашеся потребити себе оканный, не могы ему что сътворити, и наусти нанъ люди. И реша, пришедше, погани, посла к нему, яко "Паде жребий на сынъ твой, изволиша бо и возлюбиша и бози наши себе, да его сътворимъ требу богомъ". И рече Варягъ: "Не суть то бози, но древо сделано бездушно, день есть, а по мале изнеетъ; не ядятъ бо си, не пють, ни молвятъ, но суть делании руками в древе сикирою и ножомъ, а Богъ есть единъ на небесехъ, емуже служатъ Грецы и кланяются; во имя господа исуса христа, сына Божиа, крещена есве, иже той сътворилъ небо и землю и солнце и луну и звезды и человека и далъ есть ему жити на земли. А ваши бози что сътворили? Но и сами вами сделани суть. И не дамъ сына своего бесомъ". И ти же, шедше, поведаша людемъ. Они же, взялиши оружие, приидоша нанъ и розьяша дворъ ихъ околоа его. Он же стоаше на сенехъ съ сыномъ своимъ. И реша ему: "Вдай сына своего, да вдамы и на требу богомъ". Онъ же рече: "Аще суть бози, да пришлють единого по сынъ мой, а вы чему перетребуетеся имъ"? И кликнуша Киане и подсекоша сени под ними, и такъ побита а, исповедающа ся хрестъяна: и приаста вечную жизнь; за святую веру мучена, примиши венець небесный съ святыми мученикы и праведникы. И не вестъ никто же, где положиши а, беаху бо человеци невегласи, погани».*

Перед нами вводная фраза, абсолютно неуместная в летописном произведении. Начало книжной статьи. Видно, как обрывается летописный текст и в него вторгается посторонняя

информация. Так же эта вставка выглядит и в других летописях, например, в Новгородской летописи по списку П.П. Дубровского (конец XVI в.): «В лето 6491. Иде Володимер на ятвыягы, и победи я, и взя землю их. И прииде къ Киеву и творяще требы кумиру с людьми своими, победи и з бояры. И реша старци и бояре: "Мечемъ жребия на с(ы)ны и на дщери наша, от отрока и д(е)в(и)цю, на негож(е) падет, то зарежемъ б(о)гом н(а)шим". **О Иоане о кр(е)стиинине и отци его.** И бяше некто ч(е)л(о)в(е)къ Б(о)жии един варяг, и бе двор его, идеж(е) есть ц(е)ркви с(вя)тъя Б(огороди)ца, юже здела Володимер. Бе варяг той пришел из Грек, ис Царяграда съ с(ы)номъ своим Иваном, сидяще в Киеве и держаши втаине веру крестияном. И бе у него с(ы)нъ Иван, красенъ д(у)шею и теломъ. На сего паде жребии по зависти диаволи. Не терпяшет бо дъаволь, власти имея над всеми, се бяшет ему яко тернь въ серци, и тицашес(я) потребити окояння, не моги ему что сотворити, и напусти на н(ь) люди. И реша, пришедше, посланни к нему, яко "Паде жребии на с(ы)нъ твои, изволиши бо и возлюбиши и б(о)зи н(а)ши собе, да его сотворим требу б(о)гомъ". И р(е)че варяг: "Не суть то б(о)зи, но древо зделанно бездушно. Днес(ь) есть, а мало изгнеетъ. Не ядят б(о)зи, ни п(ь)ют, ни молвят, но суть делани руками во древе секирою и ножем. А Б(о)гъ един на н(е)б(е)сех, емуже служат грецы и кланяютца. Во имя Ис(уса) Х(рист)а, С(ы)на Б(о)жия, крещеннае все, иж(е) той сотворил н(е)бо, и землю, и с(о)лнце, и луну, и звезды, и ч(е)л(о)в(е)ка; дал ему жити на земли. А ваши б(о)зи что сотворили? Но сами вами зделани суть. И не дам с(ы)на моего(о) бесом". И те ж(е), шедше, поведаша людям. Они же, взявше оружие, приидоша на н(ь) и роз(ь)яша двор около. Он же стояше на сенехъ съ с(ы)ном своим. И реша ему: "Вдаи с(ы)на своего, да вдаи мы и на потребу б(о)гом". Он же реч(е): "Аще суть б(о)зи, то единого собе пришлют б(о)га, да поимут с(ы)нъ мои. А вы чему перетребуетес(я) имъ"? И кликнуша киане, и потсекоша сени под нима, и тако побииша а, исповедающас(я) крестияне. И прияста вечную жизнь, за с(вя)тую веру м(у)ч(е)на. И не свестъ никтож(е), где положиши я, беяху бо ч(е)л(о)в(е)ци неведгласи, погани»³⁰⁹.

³⁰⁹ Новгородская первая по списку П.П. Дубровского. // Полное собрание русских летописей. Т. XLIII. — М., 2004, С. 32.

Как ни крути, но приходится признать, что вся «варяжская история» является плодом воображения кого-то, жившего много позже описываемых событий. Наивны будут те, кто всерьез полагает, что ПВЛ представляет собой целиком самостоятельное произведение, основывающееся лишь на документах княжеских архивов, плюс несколько устных преданий. Среди ее источников установлены даже древнееврейские фрагменты (в статье за 6618 — 1110 г.³¹⁰). Также давайте не будем забывать, что «Повесть временных лет» дошла до нас лишь в поздних списках, старейшие из которых отдалены от предполагаемого времени ее создания на два с половиной — три столетия. То есть позднейшие переписчики имели возможность вставить в текст летописи все что угодно. Посему возникает вопрос: могла ли информация о варягах попасть в летопись со стороны, из других источников? Ответ — безусловно могла. А.А. Шахматов настаивает на этом: *«в связи с торжеством Владимира-язычника поставлено жертвоприношение богам, повлекшее за собой мученическую смерть двух варягов; рассказ об этом явно основан на письменном источнике»*³¹¹. В другой своей работе он говорит еще более определенно: *«Немыслимо предположить, чтобы составитель его (текста ПВЛ, — Б.М.) не имел в своем распоряжении целого ряда письменных источников /.../; напомним вам о многочисленных заимствованиях из греческой хроники Григория Амартола /.../. Укажу /.../ наконец, на **статьи агеографического характера**, как убийство Варягов — первых христианских мучеников»*³¹². Согласен с ним и В.Й. Мансикка: *«Легенда (об убийстве варягов, — Б.М.) представляет из себя отдельное произведение, внесенное в готовом виде в летопись и искусственно приуроченное летописцем к определенному историческому моменту»* (Мансикка, С. 81).

Так что же это за источник?

³¹⁰ Мещерский Н. А. К вопросу об источниках Повести временных лет // Труды Отдела древнерусской литературы. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1957. — [Т.] XIII. — С. 57—65.

³¹¹ Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. — М.: Академический Проект; Жуковский: Кучково поле, 2001, С. 330.

³¹² Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы. Т. IV. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1940, С. 36.

Как уже говорилось, время убийства варягов, а также имя старшего из них известны нам только из церковного предания: «*В более поздней церковной традиции (не ранее XVII века) появляется и имя отца варяга — Федор; но вот источник этого добавления неизвестен*» (Карпов, С. 145). Летописи, содержащие ПВЛ, именуют старшего из погибших просто варягом, хотя, казалось бы, отчего не запомнить оба имени: — и отца, и сына. Оба ведь пострадали, причем отец играл в сопротивлении куда большую роль, эвон речь какую напоследок закатил. Могли бы запомнить киевляне. Ан нет, не запомнили, и летописцу о том не сказали, не донесли через поколения. Опять странность. Человек есть, а имени нет. Тем не менее, это не мешает православствующим перепевать друг у друга заведомо ложную информацию: «*Жил среди киевлян, сообщает преподобный Нестор Летописец (память 27 октября/9 ноября), варяг, по имени Феодор, долгое время до того проживший на военной службе в Византии и принявший там святое крещение. Языческое имя его, сохранившееся в названии «Турова божница», было Тур (скандинавское Тор), или Утор (скандинавское Оттар), в старинных рукописях встречается то и другое написание. Вернувшись в языческий тогда Киев, он сохранил веру*»³¹⁴. Мне совершенно непонятно, с чего делать такой упор на то, что варяг сохранил веру, это что — такая вещица, что ее можно взять и потерять? Ну да Боги с ней, важно другое — нам нагло врут про то, что «Нестор» сообщает о варяге по имени Федор. ПВЛ не знает, как его звали. Это либо безграмотность писавших, либо беззастенчивое манипулирование читателем, редко знающим в таких деталях поднимаемый вопрос. Но если ПВЛ не знает, то что за предание сохранило не только христианское имя варяга, но и — что очень интригующе — его языческое имя?

Терпение, сейчас мы доберемся и до этого. «*Имя первого русского мученика — варяга-христианина Феодора — упоминается в Проложном сказании в форме Тур (отсюда, по-видимому, «Турова божница» в Киеве)*»³¹⁵. Проложное сказание — это «Пролог», сборник житий православных святых. Сохранилось

³¹⁴ http://www.saints.ru/f/feodor_varyag.html

³¹⁵ Успенский Ф.Б. Скандинавы — Варяги — Русь. Историко-филологические очерки. М.: Языки славянской культуры, 2002.

около трех тысяч его рукописей различного вида, редакций и полноты. Как сообщает «Словарь книжников и книжности Древней Руси», *«Имеется три основных разновидности обыкновенного (нестишного) П(ролога): славянский Синаксарь, 1-я русская редакция и 2-я русская редакция. Все три вида относятся к киевскому периоду», «Славянский (переводной) Синаксарь сохранился в единственном русском списке (ГПБ, Соф. собр., № 1324, 1-я часть, кон. XII в.)», «Были выдвинуты две гипотезы: согласно первой (Сергий, А.И. Соболевский, В.А. Мошин), Синаксарь был переведен на Руси, причем не позднее начала XII в.; по другой версии (М.Н. Сперанский) этот перевод есть результат совместной работы русских и южнославянских книжников в Константинополе или на Афоне. Данные текстов позволяют отдать предпочтение первой гипотезе»³¹⁶. Таким образом, можно предположить, что самое раннее сказание о Федоре/Туре содержится в Синаксаре конца XII в., в то время как самый ранний текст ПВЛ находится в рукописи конца XIV в. Двести лет разницы! Одно вполне могло послужить источником другому. И то, что текст «Пролога» дословно схож с текстом ПВЛ, может сказать о многом. Вот, к примеру, старообрядческий «Пролог»:*

«Владимиръ великии еще поганъ сын победи ягвяги, и прииде къ киеву творяше жертвы кумиромъ о победе з боляры своими. и реша старцы, метнемъ жребіа на сыны и на дщери наша, да зарежемъ богомъ нашимъ на жертву. бяше же члкъ бжїи некто варягъ родомъ приишель изъ царя града съ сыномъ своимъ Иоанномъ живующи в киеве, держащи веру хрстіанъскую. и сего нетерпя діяволь, на оусти на нь киевлян, и реша послем к нему. и рекоша посланнїи к нему, паде жребїи на сна твоего, возлюбиша бо его бози наши, да его сотворимъ требу богомъ. он же рече, не соуть то бози, но древо зделано безъдушно, и помале согнїеть, не ядятъ бо ни пїють ни глаголють. но бгъ есть единъ на нбсехъ, емоу же служать грецы. тако же и мы во имя іса хрста сна бжїя крещена есма. той бо сотворилъ нбо и землю, а ваши бози ничтоже сотворил, но сами соделани вами соут. того ради не дамъ бесомъ сна своего. и тиі шедшее поведаша людем. киевляне же взяли оружїа и приидоша на ня, и реша, дай намъ сна на

³¹⁶ Словарь книжников и книжности Древней Руси, Выпуск 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Часть 2. Л–Я. — Л.: Наука 1989г.

*требу богомъ. он же рече, аще соуть боози, да пришлите единого по сна моего се бе, а вы чемоу требуете его. и кликнуша киевляне, и биша я, и тако скончастася»*³¹⁷.

Судя по всему, это и есть источник истории о варягах, попавшей в ПВЛ по воле летописца, заинтересованного в подробностях для своего исторического труда. Но этот Пролог так же нем на предмет имени варяга: «*бѣше же члкъ бжїи некто варягъ родомъ*». Ни Федора, ни Тура. Как же так? Неужто «Пролог» «Прологу» рознь? Как известно, обычно тексты создаются по принципу усложнения, а потом, после «высшей точки», они опять упрощаются для более легкого понимания. Нехитрую канву начальной истории переписчики слегка приукрашивают деталями. Дают персонажу имя, прописывают его изречения, подробности биографии. При создании житий «святых», о которых дошло слишком мало сведений, агиографы не стеснялись не только добавлять отдельные выдуманные подробности, призванные хоть как-то расцветить скудное полотно жития, но и целиком сочиняли эти жития, списывая их под копирку с биографий других «святых». Как сказал историк Н.И. Костомаров: «*Все жития святых, в том числе русских, составлены по одному рецепту: для изображения чудес святого брались готовые образцы чудес Ветхого и Нового заветов*»³¹⁸; византист В.Г. Василевский по поводу объекта своего исследования составил следующее мнение: «*Как произведение русского книжника XV столетия, скомпилированное с назидательной целью из разных источников и приуроченное к тогдашним литературным вкусам, Житие Стефана Сурожского имеет весьма малую историческую ценность*»³¹⁹. Перед нами, очевидно, как раз такой случай. Имя появилось много позже жития, послужившего основой для этой истории «Повести временных лет». Но это о касается только имени Федор. Однако продолжим.

³¹⁷ Пролог, сиречь всепрелетное писание всех древних святых отец и святых жен от житей их и мучения в вкратце сложенныя словеса и повести чюдны от отец же. вторая половина (март—август). — 6.XII.1643 (15.XII.7151—6.XII.7152) Михаил; Иосиф. // <http://sobornik.ru/>

³¹⁸ Емелях Л.И. «Загадки» христианского культа. — Л.: Лениздат, 1985, С. 81.

³¹⁹ Курбатов Г.Л., Фролов Э.Д., Фроянов И.Я. Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. — Л.: Лениздат, 1988, С. 209.

Языческое имя варяга весьма заинтересовало исследователей: «Данная «внутрискандинавская» корреляция (Tóðr / Theodor) возможно имеет непосредственное отношение к русскому материалу. Имя первого русского мученика — варяга-христианина Феодора — упоминается в Проложном сказании в форме Тур (отсюда, по-видимому, «Турова божница» в Киеве). Это обстоятельство возможно объяснить, предположив за ним пару из скандинавского Турд (Tóðr) и распространенного на Руси в форме Тудор канонического имени Феодор (см.: [Гиппиус, Успенский 2000, 33–34]). Другие попытки реконструкции данного варяжского имени были предприняты Шахматовым (Туры): [Шахматов 1907, 261–264] (ср.: [Клейнберг 1978, 68; Marchant 1909]), Марковым (Тудор): [Марков 1909] и Рожнецким (*Уторъ < скандинавское Uttar): [Рожнецкий 1915, 94–98]»³²⁰. Получается, что вся эта говорильня, де «Родовое имя его было Тур /.../ от скандинавского Утор или Отар», «Языческое имя его /.../ было Тур (скандинавское Tor), или Утор (скандинавское Ottar)», не более чем пустой треп. Это всего лишь одна из гипотез. Но отнюдь не твердо установленный факт. Родовое имя, как же!

Косвенные основания не скидывать со счетов скандинавскую версию (ну как же, «варяг» ведь!) происхождения имени, как кажется, имеются. Как писал в свое время С.А. Гедеев по поводу имени Аскольд: «Прибавка конечного ð (если остановиться на форме Асклð), кажется, особенность южных русских племен; так Дир и Дирð, Свенгел и Свенгелð, **Тур и Турð** и т. п.»³²¹. Легко припомнить и то, что имя Тур и сейчас в ходу у скандинавов (Тур Хейердал). Летописное Турд принято соотносить со скандинавским Tóðr (-ar) — «защищенный Тором» (Tóg + gøðr)³²², при этом различием имени Турд считают имя и Тудор, в русских летописях также представленное³²³. Но чего стоят все эти

³²⁰ Успенский Ф.Б. Скандинавы — Варяги — Русь. Историко-филологические очерки. — М.: Языки славянской культуры, 2002.

³²¹ Гедеев С.А. Варяги и Русь. Ч. 1–2. — СПб., 1876.

³²² К этимологии некоторых неславянских имен начальных русских летописей // <http://pereswet.narod.ru/drevnerus/names-letop.htm>

³²³ Договор Игоря с греками упоминает послов, отправленных Тудором: «Список с договора, заключенного при царях Романе, Константине и Стефане, христолюбивых владыках. Мы — от рода русского послы и купцы, Ивор, посол Игоря, великого князя русского, и общие послы:

соображения, когда в приведенной выше цитате из Ф.Б. Успенского ясно сказано: «распространенного на Руси в форме Тудор канонического имени Феодор»! Тудор, примерно как болгарское Тодор. Мне не совсем понятно, какую «пару» нужно составить из скандинавского Турд и древнерусского Тудор, чтобы получилось «родовое варяжское» имя Тур, но разве не настораживает такое странное совпадение: имя Тур связывают с именем Федор, при этом оба имени оказываются принадлежащими убиенному варягу. Не имеем ли мы здесь пример «реконструкции», проводимой задним числом благочестивым агиографом? Зная лишь то, что язычников, дабы они легче привыкали к своим новым христианским именам, крестили более–менее созвучно их собственным именам (Ольга–Елена, Владимир–Василий), он вполне мог придумать одно имя (Федор) и тут же подобрать к нему другое, сходное и «варяжское» — Турд, причем конечное «д», как указал С.А. Гидеонов, легко могло пропасть. Впрочем, это пока так, версия. Не более чем догадка, откуда в «Прологе», точнее, в каком–то одном из его вариантов, появились имена старшего из погибших варягов. Два имени, и очень, как оказалось, созвучных...

А что же с той загадочной «божницей», которую все то и дело упоминают как одно из веских доказательств того, что варяг по имени Тур и впрямь некогда жил в Киеве? Смотрите сами, не только бульварная пресса превозносит эту версию («Языческое имя его, сохранившееся в названии "Турова божница", было Тур»³²⁴), но и вполне серьезные исследователи, хотя и более осторожно, ее выдвигают (Ф.Б. Успенский: «отсюда, по–видимому, «Турова божница» в Киеве»). Однако и здесь у сторонников этой версии (подчеркиваю — именно версии) не все гладко. В науке просто–напросто нет устоявшегося мнения насчет не только происхождения этого названия, но и в определении, что это вообще было за место — языческий храм или христианская часовня?

*Вуефаст от Святослава, сына Игоря; Искусеви от княгини Ольги; Слуды от Игоря, племянник Игорев; Улеб от Володислава; Каницар от Предславы; Шихберн Сфандр от жены Улеба; **Прастен Тудоров**; Либиар Фастов; Грим Сфирьков; Прастен Акун, племянник Игорев; Кары Тудков; **Каршев Тудоров** /.../ И им поручено возобновить старый мир, нарушенный уже много лет ненавидящим добро и враждолюбцем дьяволом, и утвердить любовь между греками и русскими».*

³²⁴ <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4222.htm>

Собственно, глянem для начала, из-за чего весь сыр-бор? Открываем Ипатьевскую летопись на статье за 6647 (1139) г.: «и созва Кияне вси на гору на Яросла(в)ль дворъ. и целоваши к нему хр(ес)тъ и паки скоупишася. вси Кияне. **оу Туровы божънице** и послаша по Игоря. рекоуче кн(я)же поеди к намъ Игорь же поемъ брата своего С(вя)тослава. и еха к нимъ. и ста съ друужиною своею»³²⁵. Тут это просто некий неясный ориентир, возле которого собрались киевляне. Но именно отсюда и растут ноги происков защитников версии о варяге Туре/Турде/Федоре.

Согласно отечественным мифологам, у наших предков некогда почитался Бог Тур³²⁶. С ним они и связывают упоминающийся объект: «Туръ . . . в первоначальном смысле означало быка, представителя бога солнца и обусловливаемого сим последним плодородия. Русские летописи упоминают о **Туровой божънице близ Киева**» (Фаминцын, С. 240). Более осторожные исследователи предпочитают говорить о культе тура-быка, своеобразного тотемного животного древних славян: «*Этнографический*

³²⁵ ПСРЛ. — Т. 2. *Ипатьевская летопись*. — СПб., 1908.

³²⁶ «В честь Тура поются весенние песни, по уверению Снегирева, в местах, прежде заселенных народом мерее, а именно на протяжении от Ростова и Переяславля-Залесского до Нижнего Новгорода (Снегирев. Рус. пр. праз. III, 116, — примеч. А. С. Фаминцына)». С. 236: «На Руси празднование Тура весною ныне оставило только незначительные следы, именно в Костромской губернии, где . . . в селе Туровском, близ Галича, в 1836 г. найден небольшой идол, вылитый из красной меди. По преданию, на горе над Галицким озером существовало капище Турово (Снегирев. Рус. пр. праз. III, 216, — примеч. А. С. Фаминцына). Тура чествовали в России не только весною, но и зимою. . . . На новый год ходят около Днестра с быком, пришевая: „Ой Туре! Туре! небоже — Ой обернися тай поклонися“». С. 237: «. . . в песнях и обрядах Тур. . . , сохраняя силу и ярость, свойственные этому животному, в то же время, как представитель быстроты, он должен быть понимаем в качестве олицетворения сильного, ярого и быстрого солнца». С. 239: «Тур олицетворяет собою и свет возрождающегося на Коляду солнца. Это выражается в колядках мало — и галицкорусских и близко сходных с ними польских, где речь идет о „чудном“ или „дивном“, „многорогом или златорогом“, т.е. сияющем, звере туре, или туре-олене» (Тур // Словарь-справочник "Слова о полку Игореве": В 6 выпусках / Сост. В. Л. Виноградова. М.; Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1965—1984. Вып. 6. Т—Я и дополнения. 1984. С. 75—78).

материал по культу быка–тура огромен. В Киеве была «**Турова божница**». Во многих местах южной части лесной зоны есть села с названием Туровичи. Турьи рога, как мы видели, были священным ритуальным сосудом» (ЯДР, С. 538).

Иная версия выдвигается теми, кто полагает имя Тур славянским: «имя «Тур» славянского происхождения. Например, Слово о полку Игореве знает «Буй тур Всеволода». В дремучих лесах по Припяти, где водились дикие туры, это имя могло иметь большое распространение. Напомним о существовании в Киеве **Туровой божницы, т.е. церкви, строителем или владельцем которой был некий Тур**, если только божница не получила своего названия от урочища Турова», «Во всяком случае, имя Туры находит себе объяснение в славянском языке, хорошо знавшем дикого быка — тура. Отсюда Буй–тур Всеволод в Слове о полку Игореве, **Турова божница в Киеве**, Турова могила и т. д.».³²⁷ В принципе эту версию вполне поддерживает материал словаря древнерусских личных собственных имен Н.М. Тупикова: «Тур — Федко Туръ, крестьянин. 1495. Писц. I, 758. Васко Туръ, крестьянин. 1495. Писц. II, 284. Иванъ Туръ Костянтиновъ с. Яселничего, землевладелец. 1498. Писц. IV, 115. Нестерикъ Туръ, крестьянин. 1500. Писц. III, 265. Ивашко Туръ, королевский дворянин. 1508. Зап. З. А. П, 45». Однако авторы статьи «1000–летие Туровской епархии» идут еще дальше: «В Киеве существовала также древняя «Турова божница», построенная, по преданию, князем Туром, легендарным основателем Турова».³²⁸ Ложь, да еще какая наглая!

Где–то недалеко от этого заявления ютится другая идея, мало кем поддерживаемая: «В самом центре, вокруг торговой площади, были построены храмы Пирогощи Богородицы, Святых Бориса и Глеба, а неподалеку — **Туровская божница**, которую основали купцы, приезжавшие из Турова».³²⁹ Возразить есть чего. Не известно ни одной божницы, поставленной в Киеве купцами других городов и названной в честь их города. Да и разве Туров был богаче прочих городов, что мог бы позволить себе такие затраты? Опять же, с чего ж вдруг «Туровская», когда в летописи

³²⁷ Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956, С. 15, 306.

³²⁸ http://www.turov.by/command.eco?q=history_inside:1:history_item_id:v:69

³²⁹ <http://kiev.ukrgold.net/cities/23795/>

упоминается «Турова божница»? Здесь говорится о том, что стояла она неподалеку от торговой площади, то бишь тогдашнего центра города, в то время как Фаминцын утверждает, что божница находилась «близ Киева». Кто же говорит правду? И это притом, что современной науке до сих пор неизвестно хотя бы приблизительное местонахождение данной постройки.

В приведенной выше цитате из работы М.Н. Тихомирова мельком проскользнула еще одна гипотеза, притом логичная: *«если только божница не получила своего названия от урочища Турова»*. Примеров подобного рода наименований церковей по месторасположению хватает. Николо-Зарецкий храм в Туле, Святогорский монастырь в Донецкой области, церковь Василия на Горке (Псков)...

Со своей стороны выдвину еще одну гипотезу, достаточно крамольную. Если Тур = Тор, то почему не допустить, что «Турова божница» — это, к примеру, капище Тора, поставленное скандинавами (купцами да наемниками) для отправления своих религиозных надобностей? Так его могли именовать местные жители, подобно тому, как в более поздние имена новгородцы называли «Варяжской божницей» церковь св. Олафа, а смоляне «Немецкой божницей» именовали, вероятно, церковь Богородицы. У этой версии есть хромое место: чужие сакральные сооружения назвали, как видим, по этнониму ее строителей, а не по тому, кто в них почитался. Ну, а так версия не хуже прочих.

Примечательно также и то, что сами летописи никак не связывают варяга Тура, безымянного для них, с божницей, первое упоминание о которой появляется через 170 с лишним лет после событий 983 г. Та же «Степенная книга» даже говорит о «мученике Турове» (см. далее), но не делает никаких параллелей между этим сообщением и историей о гибели варягов, хотя они и чтятся церковью именно как мученики. Собственно говоря, упоминание о божнице содержится лишь в Ипатьевской летописи, которая вообще ничего не сообщает о случае с варягами! При своей жизни Тур-Федор не мог бы построить божницы, так как Владимир, равно как его предшественники, тому не потакали, да и сам варяг был тайным христианином. Церковь на месте его гибели, как пишут, поставил сам Владимир, и называлась она Десятинной, а не Туровой. Варягов канонизировали не ранее середины XI в., так что чисто теоретически в их честь могла быть поставлена некая

часовня. Но почему же тогда «Турова», если почитали там двоих варягов, причем под христианскими именами? Что характерно, неразбериха с этим объектом существовала уже как минимум в XVI в. Вот что по сему поводу пишет митрополит Макарий:

*«Не можем пройти молчанием вопроса о церкви, которая поставлена была на самом месте крещения киевлян, по мнению некоторых, будто бы еще во дни Владимира. Показания об имени этой церкви различны, но они не исключают одно другого и в точности не определяют времени ее построения. В Степенной книге читаем: **«На месте же, идеже снисодстася киевстии людие креститися, и ту поставлена бысть церковь во имя св. мученика Турова, и оттоле наречеся место оно святое место».** Но когда и кем поставлена, вдруг ли после крещения киевлян или впоследствии, ясно не сказано. Впрочем, касательно действительности и древности этой церкви, хотя имени святого мученика Турова мы не знаем, нет причины сомневаться, потому что и древнейшая летопись, еще под 1146 г., случайно упоминает в Киеве о **Туровой божнице**, или церкви. А если справедливо предположение, что она так названа в просторечии по имени истукана Тура, стоявшего прежде на том самом месте, где она построена, то очень вероятным представляется сооружение ее еще во дни святого Владимира вдруг же, как только этот истукан был ниспровергнут, хотя нельзя отвергать, что церковь могла быть названа Туровою или по урочищу Тур, как действительно иногда назывались у нас урочища, или по мирскому имени строителя своего, какого-нибудь Тура, также употреблявшемся у нас в то время. Другое показание находится в рукописном Прологе XIV в., в житии святого Владимира, следующее: **«И оттоле наречеся место то (где крестились киевляне) святое, идеже и ныне церкви Петрова».** Но словом «и ныне», очевидно, выражается только, какая церковь стояла на означенном месте во дни составителя или списателя жития (в XIV в.), и прямо даже предполагается, что на святом месте существовала церковь и прежде. Наконец, в печатном Прологе, где с небольшими изменениями помещено то же житие Владимирове, говорится: **«И оттоле наречеся место то свято, идеже ныне церковь есть св. мучеников Бориса и Глеба».** Ныне, т.е. когда или переписан был с древнего список жития, напечатанный в Прологе, или печатался*

самый Пролог. А этим также не отвергается существование на означенном месте церковей прежних».³³⁰

Здесь все версии кряду. И про древнего Бога Тура, и про устроителя, и про место с подобным названием. В сноске 20 к этому месту Макарий уточняет: «Автор Степ. книги, по всей вероятности, не поняв названия: Турова божница, вздумал выразиться яснее: «Церковь во имя св. мученика Турова», хотя такого мученика вовсе не существовало. /.../ Или, быть может, составитель Степенной книги имел под руками, но только искажил следующее выражение рукописи Пролога в Слове об успении блаженного великого князя Володимера (под 15 июля): «И оттоле наречеса место святое, идеже и ныне есть церквы святую мученику у Торова» (рукоп. Румянц. муз. № 321. Л. 360 на обор. [50]), т.е. где и ныне стоит церковь святых мучеников (Бориса и Глеба?) у Турова (урочища?)».

А теперь отгадка. Все оказалось намного проще, но большинством авторов, пишущих на данную тематику, первоисточник их идеи почему-то замалчивается. Имя Тур, как бы нас ни убеждали в обратном, в сочетании с варягом-мучеником не появляется вообще нигде. Это всего лишь гипотеза А. Шахматова, который таким образом истолковал слова «идеже и ныне церкы есть святою мученику Турова», содержащиеся в... Проложном житии князя Владимира³³¹. Вот о каком Прологе шла речь. Вывод же А. Шахматова основан на тексте, следующим за указанной фразой: «И ть бысть первыи ходатаи нашему спасению». Раз первый, то и получается, что речь идет о самом первом отечественном мученике за веру. Однако А. Карпов, и совершенно обоснованно, считает эту гипотезу «лишенной оснований». Он указывает, что «мученику» в данной цитате — это двойственное число, т.е. «они (двое)», в то время как следующая фраза оперирует

³³⁰ М. Макарий. История русской церкви, т. 1, глава II. Такую же параллель проводит и Е. Голубинский (История русской церкви. Т. 1): «въ Степен. кн., 1, 141: «святаго мученика Турова» (Тудора, т.е. Феодора?) что, вероятно, не совсем ошибка, а имеет отношение къ Туровой (Тудоровой?) божнице, о которой упоминается въ Ипатьевской летописи подъ 1146-мъ г.»

³³¹ Шахматов А.А. Как назывался первый русский христиан-мученик // Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. 1907. № 9. С. 261–264.

единственным числом *«первыи ходатаи»*, т.е. «он». И относится это примечание не к «мученику Турову», а к самому Владимиру, житию которого Пролог и посвящен, притом что в других списках жития князя так и говорится: *«И ть благочестивый князь Володимер иже бысть первыи ходатаи нашему спасению»* (Карпов, С. 388). Турова божница, по мнению А. Карпова, с учетом двойственного числа, а также замены этого топонима в ряде вариантов Пролога названием «Святых мученик Бориса и Глеба», может быть церковью на имя братьев Ярослава Владимировича, названной «Туровой» по месту своего нахождения, например, возле урочища с таким названием (Карпов, С. 388, 409).

Все оказалось фикцией. Поддержанная всеми и вознесенная до небес общего признания гипотеза оказалась при ближайшем рассмотрении не более чем мыльным пузырем. Подтвердить существование варягов–мучеников путем ссылки на имя Тур невозможно.

Если кто–то усомнился в том, что агиографы могли легко придумать все недостающие детали убиения варягов, включая само это убиение, причем приведенные параллели с другими христианскими «святыми» его не убедили, то вот вам такая маленькая подробность. Данный раздел я не случайно называл риторическим вопросом «А был ли мальчик?» Все летописи в один голос твердят как заведенные, печалась об участии останков первых христианских мучеников Руси: *«и не светь никтоже где положиши я»* (Лаврентьевская), *«И не весть никто же, где положиши я»* (Софийская первая), *«И не совесть кто же где положиши я»* (Радзивилловская). Даже «Степенная книга», написанная в XVI в., ничего к этому прибавить не может и только перепевает: *«Честная же ихъ телеса, идеже положена быста, никто же вестъ»*. Никто не знает, куда делись их останки, что и не мудрено. После убийства двор разгромили начисто, это обычная практика народного возмущения. Бушующая толпа³³² (праздник

³³² За подобные эпитеты мои критики меня пожурили, указывая на то, что тем самым я уподобляюсь лицам, неумеренно воспевающим подвиг варягов. Действительно, летописи не содержат сведений о том, была ли толпа во хмелю, были ли у нее оглобли наизготовку, бушевала ли она, да и вообще «люди» летописи — это необязательно толпа. Все это — не более чем допущения, сделанные на основании наибольшей вероятности. Праздник устроен князем, а это предполагает пир на весь мир, и любители гульнуть

закатил сам князь — так что наличие толпы любителей погулять за чужой счет легко представимо) бревна на бревне не оставит от логова злодеев, хорошо еще если не сожгли. Какие там останки? Кому в этой неразберихе было дела до двух покойников? И через полтысячи лет про останки тоже никто не знал. Однако же... Ну что, приготовились? Читаем: *«Мощи мученика Иоанна—младенца почивают в Антониевой пещере. К нему прибегают с молитвою о чадородии не имеющие детей. Где находятся мощи отца его Феодора — неизвестно. Празднование памяти Феодора и Иоанна означено в прологе XV века под 12-м числом мая»*³³³. Я не буду указывать на несуразности о возрасте отрока и того, что, согласно иным борзописцам, Иоанн был «храбрый искусный воин», защищавшийся от киян мечом. Хочется лишь спросить тех, кто не верит в подтасовку истории об умерщвлении варягов: а вот это — не подтасовка? Нашли, ну как же. Через 500 лет. Табличка, наверное, была рядом: «Иоанн—варяг (? — 983 г.)». Поверьте, это не самый глупый случай мухлежа с человеческими останками. Церковники прокальвались куда более серьезно, срамившись при всем честном народе. Но это уже совсем другая история. Гораздо важнее то, что неизвестность местоположения останков Федора и сына, как полагают, свидетельствует за подложность истории об их умерщвлении: *«На искусственность легенды указывает замечание в «Повести временных лет»: «И не съвесть никътоже, кѣде положиши я». Этого замечания скорее всего не было в своде Никона, поскольку оно отсутствует в комиссионном кодексе. Если в течение XI века не возникла версия о месте их захоронения, это свидетельствует о небольшом интересе к легенде и ее скорее литературном происхождении»* (Ловмянский, С. 388). А окончательно ошельмовал рассматриваемую нами фразу о неизвестности места захоронения варягов исследователь Г.М. Барац, указавший откуда ее позаимствовал наш летописец: *«Так, сочетание: «и не съвесть никтоже, где положиши я» машинально взято из Пятикнижия*

за чужой счет несомненно найдутся. Хмельное на пирах лилось рекой, а подвыпивший народ легко возбудим. Подручные средства в качестве оружия погрома тоже вполне логичны. Ну, а итоги народных восстаний хорошо известны из нашей бурной истории.

³³³ Граф М.В. Толстой. Рассказы из истории русской церкви. Книга первая // <http://www.ccel.org/contrib/ru/History/History1.html>

(Второз. 34. б). «и не оуведа никтоже погребения его даже до дне сего» (Барац, С. 38).

Памятуя вышеприведенные мнения историков о том, что жития «святых» составлялись по готовым шаблонам и как компилят более ранних житий, я, на свой страх и риск, решил поискать, а нет ли среди житий «святых» и впрямь чего-то похожего на наш случай. Поскольку парный случай такого рода найти сложно, было сделано допущение, что для составления двух образов — Федора-варяга и Иоанна-варяга — могли быть использованы два разных жития святых, хотя и связанных промежду собой какими-то общими чертами. Для начала решено было остановиться на фигуре старшего из мучеников, как более колоритного и активного персонажа летописного сообщения. Известно, что копирование житий производилось не наобум, с кого попало, а с учетом отдельных совпадений между «святыми». Это могло быть имя, общее место проживания, мирская профессия. Какая-то зацепка непременно наличествовала. Посему критерии поиска возможного прототипа были заданы следующие: 1. это должен быть мученик, ибо варяги почитаются церковью как мученики; 2. святой должен быть из служивых, так как наши панегиристы усиленно настаивают на том, что Федор-варяг был воином; 3. и он должен быть иноземцем для тех, среди кого принял мученичество. Перебрав пару десятков житий «святых мучеников» воинского сословия, попавших в этот сонм во времена гонений на христианство, удалось обнаружить такого воителя, который не только соответствовал всем трем заявленным минимальным требованиям, но имел в своем житии и другие параллели с нашей историей. Речь идет о Варваре Фракийском (память 6 мая ст. ст.), жившем в IV в. и несшим службу в войсках императора Юлиана Философа. По пунктам просмотрим совпадения.

1. Мученичество. Не пожелав отречься от своей веры, Варвар претерпел муки и был убит в 362 г. За веру в итоге пострадал и Федор, также прославленный церковью как мученик.

2. Как уже было сказано, Варвар служил в войсках Юлиана, отличившись в одной из компаний на территории Фракии. О принадлежности Федора к воинскому сословию косвенным образом могло бы свидетельствовать его пребывание в Царьграде (наемники из славян и скандинавов были у византийцев обыкновением), а также его изображение с мечом, сделанное

миниатюристом Радзивилловской летописи. На возможное отношение варяга к боярскому (то бишь воинскому) роду указывал Н.И. Костомаров, о чем говорилось выше. Косвенность данных не мешает панегиристом именовать Федора «храбрым искусным воином», «старым воином», несшим в Константинополе «долгую военную службу».

3. Здесь совпадение не полное. Происхождение Варвара житиями не устанавливается. Но нашего летописца могло привести к убеждению об его иноземном происхождении полное именование мученика — «Варвар Фракийский». Кем бы Варвар ни был, но с таким именем и прозвищем он, с точки зрения автора «варяжского жития», точно не являлся греком. Герой нашей истории во всех летописях безымянен, но именуется он там варягом так, словно это было не родовой принадлежностью, а личным именем. Ср. в «Степенной книге»: *«человекъ зовомый Варягъ»*. Это могло бы подтвердить и известное из ПВЛ имя «Варяжко». В любом случае Федор иноземец, ибо варяг, то есть не коренной житель Руси, да еще к тому же на Русь *«пришель изъ Грекъ»*, или, выражаясь словами «Степенной книги» — *«преселишиажеся отъ Царя града, и жителствоваху во граде Кіеве»*.

А дальше имеем следующие параллели.

4. Варвар служил у византийцев, то есть в принципе мог иметь византийское гражданство. Не выдал ли автор «варяжского жития» свой источник, написав, что герой его произведения *«пришель изъ Грекъ изъ Царяграда»*? Гипотетично предположение о его службе Византии. У обоих персонажей обнаруживается, как минимум, общая точка.

5. Жития Варвара указывают, что он был тайным христианином, что в итоге вскрылось и привело его к гибели. Наш варяг, по свидетельству отдельных редакций ПВЛ, *«держаше въ таине веру христьяньскую»* (Софийская первая летопись).

6. Вскрывается тайна вероисповедания Варвара, когда воевода Вакх после победы над франками собрался устроить торжественные жертвоприношения Богам. Завязка нашей истории начинается с того, что Владимир *«победи Явтяги и взя землю их. и иде Кіеву и творяше потребу кумиром»* (Лаврентьевская летопись), *«и творяше требы кумиромъ съ людми своими о победѣ»* (Софийская первая летопись).

7. В обоих случаях причиной конфликта служит жертвоприношение. Варвару как воину, отличившемуся в битве, предоставляется почетное право принести жертву Богам, он отказывается и открывает свою веру. В нашей истории в жертву должны принести сына варяга (тоже почеть), тот отказывается и открывает в итоге, во что он верует на самом деле.

8. Когда Варвара подвергают мучениям, полководец Вахх и с ним еще два солдата начинают славить Христа и хулить старых Богов. Когда кияне берут приступом его жилище, варяг прославляет своего нового патрона и возводит хулу на языческих Богов: *«приносите жертву бездушнымъ идоломъ, бесовомъ угодиe творяще»* («Степенная книга»).

9. Случай с Варваром происходит на смене эпох, при последнем императоре-язычнике. Смерть варягов случилась за несколько лет до «крещения Руси», при последнем языческом князе.

Сходство в наличии, так что вполне можно предполагать, что конструктором для истории о варяге Федоре послужило житие Варвара Фракийского. А что же с сыном? Имя Иоанн не такое уж редкое, и житиям известен Иоанн-воин, мученик, служивший все тому же Юлиану. Вот вам две точки соприкосновения с прообразом Федора-варяга — Варваром Фракийским. А такая любопытная подробность, как прекрасная внешность Иоанна (*«красень лицом»*), могла быть почерпнута из жития еще одного мученика-воина, Христофора, пострадавшего при императоре Траяне в III в. По преданию, он был необычайно красив и потому, во избежание соблазнов, попросил Бога обезобразить его лицо.

Дату для «варяжского жития», как полагает Г. Ловмянский, тоже взяли не с потолка: *«Также и дата смерти 12 июля, вопреки утверждению Шахматова (Разыскания, С. 26, 469), кажется вымышленной по дате смерти Ольги, умершей якобы 11 июля»* (Ловмянский, С. 388). В.И. Мансикка указывает на искусственность даты: *«Легенда (об убиении варягов, — Б.М.) представляет из себя отдельное произведение, внесенное в готовом виде в летопись и искусственно приуроченное летописцем к определенному историческому моменту», «Разбирая Легенду о мучениках-варягах, мы таким образом пришли к заключению, что это сочинение, в котором действительность слишком слабо пробивается через*

традиционную литературную оболочку, лишь впоследствии оказалось присоединенным к известию о походе на ятвягов» (Мансикка, С. 81, 82). Для почитания «святых» дата принципиально важна, и без нее обойтись ну никак не могло. Летописи о дате молчат, что немудрено, ибо они не знают о датах событий, куда более важных для истории Руси, что уж говорить про эту. Потому составителям жития Федора и Иоанна варягов пришлось ее сочинить, что в целом характерно для большей части древних житий. Так что все выкладки Б.А. Рыбакова о 12 июля как «дне выборе жертв Перуну» опровергаются еще раз. Возможно, указанными примерами не исчерпываются источники, фрагменты которых позволили снабдить «варяжское житие» необходимыми подробностями. Здесь важнее понять другое: по какой причине понадобилось вообще сооружать эту историю, скроенную из отдельных лоскутков, понадерганных тут и там? На этот вопрос я постараюсь дать ответ во второй части исследования «варяжского жития».

Малая достоверность истории о варягах косвенно подтверждается и данными археологии. Масштабные раскопки на месте, где стояла Десятинная церковь, проводились не один раз. Вот что поведал начальник Владимирского отряда Архитектурно-археологической экспедиции Института археологии НАН Украины Виталий Коцюба, руководивший раскопками Десятинной церкви на Замковой горе осенью 2006 г.: *«Кстати, знаете, на чем они (руины церкви, — Б.М.) стоят? На древних могилах. До крещения Руси ведь как было: основная часть горожан жила внизу, на Подоле, а на горе возвышался укрепленный княжеский двор. За его оборонительной насыпью начиналось кладбище. Вот и получилось, что Десятинную церковь возвели на могилах. Впрочем, не исключено, что часть из них снесли до строительства храма. В ходе раскопок в 1908 году здесь обнаружили довольно крупный объект размерами пять на пять метров. Для обычной могилы он слишком велик. Некоторые исследователи считают, что это остатки дома одних из первых святых Руси — варягов Иоанна и Федора. В качестве аргумента приводят запись в летописи о том, что Десятинная церковь стоит на месте их двора. И далее следует такая история. В языческом Киеве существовала кровавая традиция: раз в год тянули жребий, кого из горожан принести в жертву богам. И вот однажды жребий выпал сыну*

варяга–христианина. Его отец вышел к людям и заявил: "Я не поклоняюсь вашим богам, сына не отдам!" Разгневанные горожане окружили его дом, подрубили сени и подожгли. Отец и сын погибли, а после крещения Киевской Руси их причислили к лику святых. Вероятно, эта история правдива, вот только вряд ли дом варяга находился там, где затем возвели Десятинную церковь. Ведь при раскопках не нашли вещей, следов хозяйственных построек, мусорных ям, которые стали бы подтверждением, что здесь некогда стояло жилище. **Скорее всего, крупный объект, который коллеги считают остатками дома варяга, был погребением знатного богатого человека. Этим и объясняются необычно большие размеры.**³³⁴ Костей в погребении не найдено потому, что их извлекли еще во время строительства церкви³³⁵. Безусловно, это не отменяет в категорической форме вероятности убийства варягов в каком–то другом месте. Но и никак не доказывает этого. Просто был факт, а на поверку он оказался фикцией. И теперь информацию о том, что Десятинную церковь возвели именно на месте их дома, хотя она и приводится в самых ранних сообщениях («Обе дворь его идеже есть ц(е)рк(ов) с(вя)тая Б(огороди)ца. юже сдеда Володимерь», Лаврентьевская летопись), придется признать благочестивой выдумкой. Увы, это дезавуирует наши выкладки о вероятной близости варяжского жилища к Владимирову капищу. Ну да это неважно, не столь обидно потерять какие–то доводы, получив взамен аргумент такой мощности! Единственная материальная зацепка всей этой истории (не считая «мощей Иоанна–младенца») и единственное, что можно было проверить методами современной науки, оказалось обманом. И это, как ни крути, ставит под сомнение историю о варягах. Для сторонников версии о заклании варягов худо еще и то, что «в зольнике киевского святилища на Перуновом холме /.../ археологи не обнаружили никаких людских останков» (Карпов, С. 142). И это при том, что летописец бодро отрапортовал нам через века, что людей на том капище извели предостаточно: «И жряху имь, наричюще а богы, и привожаху сыны своа и дщери и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми

³³⁴ Речь идет о найденных останках деревянного сооружения — срубе из сосновых бревен, размерами 5,5 на 5,5 метра (Карпов, С. 145).

³³⁵ Осипчук И. Десятинная церковь.

// http://zamkovagora.kiev.ua/content/index.php?cmd=4&cmd_sub=0&id=205

земля Руская и холмъ той» (Радзивилловская летопись, Л. 44–45). Снова неправда.

По совокупности всех нестыковок летописное сообщение все больше тянет на выдумку. Имя у варяга Федора появляется задним числом; попытка связать его с «Туровой божницей» несостоятельна; имя Тур — недоказанная гипотеза; подробности убийства в принципе нехарактерны для летописания; речи варяга — явная выдумка позднего времени; в речи обнаружена формула, присущая множеству других полемических текстов; в «житии варягов» прослеживаются заимствования из более ранних житийных историй; с указанным местом проживания (кто в старину мог подумать, что эти сведения могут быть проверены?!) тоже все плохо; следов традиции убийства людей в жертву на капище не обнаружено. Ноль по всем статьям.

Подведем итог первой части нашего исследования «варяжской сказки». Летописи знают это событие, с одной стороны, скудно (дата события и имя главного героя им неизвестны), с другой — излишне подробно для этого исторического периода, что заставляет предположить вставной характер данного эпизода. То есть его внесение в конкретное место исторического произведения совершенно не гарантирует того, что умерщвление варягов было на самом деле не только в этом году, по указанному поводу, но и вообще. «Нестор» не может освятить данное событие своим авторитетом, так как использовал не документы из княжеского архива, а другой источник. Судя по совпадению текстов — это был «Пролог», сборник канонических житий всевозможных святых.

Наш вывод подтверждает текстологический сравнительный анализ, предпринятый В.В. Колесовым. Текст «Пролога» оказался более архаичным, нежели текст ПВЛ: *«На большую древность проложного текста, по-видимому, указывают и некоторые вставки в летописном тексте», «только в Прологе названо имя сына варяга — Иван, Иоанн; как известно, собственные имена указывают на большую древность редакции», «как правило, в тексте Пролога сохранились более архаичные варианты (слов, — Б.М.)», «Даже приставки у глаголов в проложной редакции сохранены более древние»³³⁶*. Что было написано ранее, то и

³³⁶ Колесов В.В. «Сказание о варяге и сыне его Иоанне» // Русская речь. 1981, № 5, С. 104–105.

послужило основой для другого текста. В нашем случае это «Пролог», житийный прохристианский сборник, не имеющий исторического характера и потому являющийся источником крайне сомнительным в силу своей предвзятости.



*Руины Десятинной церкви
на рисунках
Вестерфельда, XVII в.*

Приводимое в каком-то единственном и позднем тексте «Пролога» имя старшего варяга (Федор) также невозможно принять на веру, ибо никаким перекрестным способом его проверить не удастся. Предоставим слово польскому ученому: *«жертвой этого ритуала пали варяжские мученики в Киеве, однако и это конкретное упоминание о человеческих жертвоприношениях не может считаться достоверным фактом, поскольку рассказ о мученической смерти имеет апологетический характер и содержит различные сомнительные подробности. Аналогичное летописному упоминание о принесении сыновей и дочерей в жертву бесам привел болгарский автор второй половины 10 века Козьма Пресвитер, что привело С. Рожнецкого к выводу, что происхождение соответствующего летописного сообщения*

было литературным» (Ловмянский, С. 131)³³⁷. Вероятные источники этого литературного сообщения нами указаны. Археология внесла свое веское слово, доказав, что в указанном летописями месте варяги проживать не могли. Дата события исследователями отвергается. Как видим, сомнительная история ставит под сомнение и обстоятельства, при которых она якобы произошла: *«однако и это конкретное упоминание о человеческих жертвоприношениях не может считаться достоверным фактом»*. Закономерный вывод подобного сомнения: *«Степень достоверности других бытовых черт несколько ослабляется еще тем обстоятельством, что автор мартирия мог сгруппировать вокруг главного факта, мученической смерти варягов, ряд вымышленных деталей для того, чтобы нарисовать язычество в возможно отталкивающем виде»* (Мансикка, С. 82). Ну а утверждение, будто бы языческое имя варяга подтверждается независимым источником, будучи зафиксировано в названии «Турова божница», и вовсе оказывается натяжкой. Это одна из самых слабых гипотез, притом что никаких подробностей о данной постройке неизвестно вообще. Более всего история о варягах, — по крайней мере, в части описания подробностей и подоплеку событий, — походит на благочестивую выдумку, шитую белыми нитками. Причем нитками скверного качества.

Ну а борзописцам все нипочем. Несмотря на критику, биографам Владимира ничто не мешает торжественно заверять, что умерщвление варягов являлось *«первым открытым убийством на религиозной почве, о котором мы имеем достоверное свидетельство в источниках»* (Карпов, С. 131). Мы уже видели степень достоверности этой истории, равно как и убедились в том, что источник имелся один—единственный.

Кубики игральные, три штуки...

А теперь можно разобраться и с поводом, приведшим к гибели варяжской семьи. Как утверждают летописи, это было гадание, определившее, кому быть принесенным в жертву Богам — *«и реша старци и боляре м[е]чемъ жребии. мечемъ жребии на отрока и*

³³⁷ Мне встретилось утверждение, что Н.И. Костомаров считал историю об умерщвлении варягов «выдумкой летописца» (<http://www.websib.ru/~gardarika/Кnaz%20galeri/portret/vladimir.htm>). Однако проверить эту информацию, к сожалению, не удалось.

девицу. на него же падеть того зарежемь богом» (Лаврентьевская летопись).

Все остальные летописи повторяют дословно: речь идет о метании жребиев. Никакой другой дополнительной информации о технике гадания, о характере жребиев, о методе толкования результата из текста извлечь нельзя.

Однако у нас есть иллюстрация данного летописного сообщения, приводящаяся в Радзивилловской рукописи. Б.А. Рыбаков приводит такое ее описание: *«На миниатюре Радзивилловской летописи, иллюстрирующей языческое жертвоприношение князя Владимира Святославича 12 июля 983 г., изображён процесс жеребьёвки для отбора жертв: «мече и жребыи на отроky и на девици — на него же падет, того зарежем богом». Смертный жребий пал на юношу Фёдора, сына богатого варяга: «на сего паде жребий». Этот последний эпизод и изображён на миниатюре: князь Владимир сидит на столце с мечом у пояса; перед ним стоят трое юношей. На большом столе — кубики-кости, на одном обозначены четыре точки, на другом — пять. Один из юношей, ближайший к князю, держит в руке и показывает князю свой жребий; на этом кубике шесть точек, означающих угодность юноши высшим силам: «Да сотворим потребу богам!» (ЯДС, С. 254). И далее Борис Александрович умозаключает: «Этнография знает много различных способов жеребьёвки; былина о Садко описывает жеребьёвку на море, но мы никогда не могли бы догадаться, что ритуальная жеребьёвка перед жертвоприношением производилась при помощи игральных костей».*

Доверие ученого к миниатюре просто безгранично! С момента события до момента его увековечения в миниатюре прошло 500 лет, срок огромный. Каким образом поздняя миниатюра может считаться историческим источником для пояснения событий многовековой давности, да еще такой степени точности? Во времена миниатюриста никаких «жеребьёвок перед жертвоприношением» уже не существовало, и то, как они производились, для него было столь же гадательно, как и для нас.



Метание жребиев. Миниатюра Радзивилловской летописи.

Мы не можем, не имеем никакого права обрадовано воскликнуть: «Так вот как проводилась жеребьевка! Игральными кубиками!» Для этого нет оснований, и миниатюра нам в том не помощник.

Гадание при помощи игральных костей хорошо известно. Такой были, к примеру, гадательная книга «Рафли» (один из возможных вариантов гадания) и «Гадание царя Давида», по тексту которых толковалась либо вышедшая комбинация чет-нечет, либо трехзначное число, получаемое тремя бросками игральной кости³³⁸. Или сходное с «Рафлями», сохранившееся в материалах следственного дела за 1728 г. «Созмышление полских казаков» (Костный развод) (Отреченное, С. 119). Эти способы гадания были популярны тогда, когда создавалась Радзивилловская летопись³⁴⁰,

³³⁸ См., в частности: Фейт Визгелл «Читая фортуны: Гадательные книги в России». — М.: ОГИ, 2007, С. 52. Текст книги «Гадание царя Давида» в издании: Домострой. — М.: Сов. Россия, 1990.

³⁴⁰ О чем свидетельствует нанесенный на развороте одной из страниц Радзивилловской летописи гадательный расчет в столбик (который до недавнего времени считали примером счета на «абаке»). Этот вид гадания

поэтому нет ничего удивительного в том, что миниатюрист изобразил метание жребиев так, как было принято в его время. Это было удобно ему и, что еще более важно, понятно тем, кто будет рисунок рассматривать. Изобрази он нечто более сложное — допустим гадание на бобах, — и владельцу книги пришлось бы ломать голову, чем это таким занимается князь Владимир и три отрока? Игральные кости нарисовать было проще всего, потому их на миниатюре мы и видим. Ни по какой иной причине. Летописец оставил и нам, и миниатюристу весьма скудную информацию. В итоге нам известно:

1. Было использовано некое большое количество предметов— жребиев («*Мечемь жребия*», «*мечемь жребии*», «*мечемь жребьи*»). Безусловно, достаточно мелких.

2. Гадание заключается в том, чтобы их бросать, кидать, что летопись обозначает синонимом «*мечемь*»; результат гадания обозначается как его выпадение («*на сего паде жребии*», «*паде жребии на с(ы)нь твои*»).

3. Гадание производилось, чтобы сделать выбор из некоего количества участников.

То, что летописные жребии полагалось бросать, и вызвало у миниатюриста прямую ассоциацию с игральными костями. Как тут не вспомнить фразеологизмы «бросок судьбы», «ему выпал жребий», «жребий брошен». Предостерегу тех, кто готов объявить подобные изречения свидетельствами существования «жеребьевки перед жертвоприношением». Это не так, гадания должны были определить грядущее, потому в них среди прочих предусматривался и ответ «смерть». Отсюда и фатализм фразеологизмов. Бросание/метание предметов широко использовалось в мантике славян: бросают обувь через крышу дома, бросают венки в воду, бросают зерно в центр «Круга царя Соломона», бросают монетку на «орел» или «решку», бросает за борт свои жребии и команда корабля Садко, так некстати припомненного Б.А. Рыбаковым. Впрочем, о Садко речь еще впереди. Среди гадательных книг, занесенных церковью в списки запрещенных, упоминаются две, названия которых ясно указывают на метод ворожбы: «Метаньеимець» и «Розгомечець» (Афанасьев

был известен на западе под названием «Геомантия» и проводился в том числе при помощи игровых костей по принципу «чет—нечет».

3, С. 608). Саксон–грамматик («Деяния данов») приводит описание гаданий, проводимых жрецами на о. Рюген: *«Три деревянные дощечки, с одной стороны белые, с другой — черные, бросались в качестве жребия в яму; белое означало удачу, черное — неудачу»*. Летописный текст упоминает какое–то из таких вот «бросковых» гаданий, но какое? Явно не с башмачком и не монетой. Жребий — это некий знак, обозначающий в гадании либо конкретного человека, как в нашем случае, либо одну из вероятных ситуаций в будущем. Чтобы приблизиться к пониманию гадательного метода, вначале нам надо правильно оценить условия для гадания.

Задача выглядит следующим образом. Летопись гласит, что выбор надлежало сделать из молодых людей обоюго пола: *«Мечем жребьи на отроки и на девицы: на него же падеть, того зарежем б(о)г(о)мъ»* (Радзивилловская летопись). Отроческий возраст — от 7 до 15 лет (Даль). Текст не задает никаких сословно–территориальных ограничений, поэтому мы должны исходить из того, что в жеребьевке принимала участие вообще вся молодежь Киева — от детей безвестных степняков, ютившихся где–то на окраине города, до потомков родовитых семейств, от бедняков до семей зажиточных. А теперь прибегаем к помощи статистики. Для начала представьте себе Киев, один из крупнейших городов тогдашней Европы. Его население к XIII в. составляло по разным оценкам 40–50 тысяч человек: *«В результате получены следующие данные: городская застройка занимала около 230 гектаров и имела немногим более 8 тысяч условных усадеб. В них могло жить, при условии, что среднестатистическая семья в средневековье состояла из шести человек, около 50 тысяч человек»*³⁴¹. По свидетельству Титмара Мерзебургского, уже в XI веке в Киеве насчитывалось 400 церквей и 8 рынков³⁴². Г.В. Вернадский считал, что в XIII в. *«Совокупное население трех крупнейших городов — Киева, Новгорода и Смоленска — составляло, видимо, не менее четырехсот тысяч человек»*³⁴³. Что ж, для X в. цифры должны быть, безусловно, другие. Пускай в Киеве жило на тот момент народу в половину меньше — 25 тысяч населения. В семьях росло

³⁴¹ Толочко П., доктор исторических наук. Демография древнего Киева. Журнал «Наука и жизнь», № 4, 1982. // <http://smb.ru/sg/ua/ddk.htm>

³⁴² Титмар Мерзебургский. Хроника (VIII. 32).

³⁴³ Вернадский Г.В. Киевская Русь. — Тверь, 1999, глава V.

много детей, по вполне понятной причине. До ВОв было в принципе нормально, когда детей имелось не меньше 6–8 человек: оба моих деда происходили из деревенских семей, где по избе бегало еще семеро их братьев и сестер. Но, безусловно, в отроческий возраст, так угодный жрецам, попадают не все восемь детей, а, допустим, только четверо. Дети росли погодками, так что где-то под возрастную планку попадало больше детей, где-то меньше. У того же варяга Федора обнаружился всего один сын. А где-то и вовсе жили бессемейные и бездетные. Если будем считать за семью 7 человек³⁴⁴ — отец, мать, четверо детей подходящего отроческого возраста, один из стариков-родителей — то из общего числа населения можно высчитать примерное количество дворов: 3500. В принципе, сделаем скидку на бездетных и бессемейных, так что пусть будет для ровного счета 3000 домов. В которых живет, опять же очень приблизительно, от 3 (если бы по одному ребенку) до 12 (если бы детей было четверо) тысяч детей. Что-то многовато получается, если по максимуму, то это почти половина населения. Пусть будет минимальное число, 3 тысячи человек «отроков и девиц».

Представим себя на месте жрецов, решивших провести эту жеребьевку, по масштабам сравнимую разве что с переписью населения. Перво-наперво им нужно выяснить количество детей. Имея гипотетические выкладки, сделанные современными учеными, мы это сумели очень приблизительно. Но жрецам нужно было знать **абсолютно точное количество** претендентов на лучшую жертву Богам. Это необходимо для того, чтобы сделать соответствующее количество жребиев. Мог бы помочь аналог церковно-приходских книг, если бы они существовали у древних славян. Впрочем, на минуту представим, что у нас подобные книги имеются. В одних записаны рождения, в других — смерти. Да, книги с датами смертей тоже понадобятся. Значит, для начала эти книги надо принести из разных храмов (ведь все обряды для частных лиц в большом городе не может вести только один храм-капище, разные концы города «духовно окормлялись» своими

³⁴⁴ П. Толочко предлагает цифру чуть меньшую: «для демографических расчетов важнее знать размеры усадьбы одной среднестатистической семьи, в которой в средние века было 6 человек» (Толочко П., доктор исторических наук. Демография древнего Киева. Журнал «Наука и жизнь», №4, 1982. // <http://smbr.ru/sg/ua/ddk.htm>).

собственными святилищами). Затем надобно найти родившихся в определенные годы, так, чтобы под раздачу не попали совсем уж младенцы, а также молодые люди, вышедшие из возраста отрочества. Затем полистать «книги убыли населения», чтобы понять, кто из «жертвенной категории» по каким-либо причинам скончался, ну или, к примеру, уже был принесен в жертву ранее. Сверили результаты, вычеркнули отсутствующих. Вычеркнули также уехавших из Киева (не знаю, как выяснили этот момент, не знаю), осиротевших (должна же быть справедливость!), выданных замуж и в жены (а выдавали и в отроческом возрасте), ибо это уже не дети, а самостоятельные податные граждане, вычеркнули детей-инвалидов (ибо Богам только лучшее, да и «избранник Богов» Иоанн не зря же оказался «красен лицом»). Вот. Это чертова уйма времени. И то при наличии письменных данных о детях. А если их нет, то составить этот список все одно придется, ибо помнить наизусть три тысячи имен вряд ли кто сумел. Опять же, это тогда всех родителей опросить надо: «Эй, Хотебуд, сколько у тебя детей в доме?» — «Дак восемь. Это если своих. И еще сестра с нами вдовая живет, еще ее трое. Ну и от ключницы прижил сына. А чего надо-то?» — «Да вот, список жертв Перуну составляем. Сколько у тебя их в отроческом возрасте?» — «Тогда три моих, да сестрин, да ключницын. Чего, имена надоть?» — «А то ж! Давай имена, а то одних только Первышек в Киеве пять сотен уже насчитали, и Вторышек триста. А если б без имен, так и вовсе Чернобог знает, как их считать...» Примерно так, по-другому, ежель без книг, никак не получится.

Ну, а уточнив список, теперь можно и жребии делать. Три тысячи более-менее одинаковых предметов — хоть камни, хоть желуди, хоть гвозди. Да хоть арабские дирхемы! Не суть, главное, чтобы их было огромное количество, и одинаковых. Впрочем, наверное, можно и разных, главное ведь другое — чтобы каждый жребий соответствовал конкретному человеку. Для этого его нужно как-то пометить. Если предметы одинаковые, то нам всего-навсего нужно придумать три тысячи различающихся между собой значков, записать их в списки напротив имен кандидатов, а потом нанести значки на жребии³⁴⁵. Если жребии разные, то все равно в

³⁴⁵ Собственно, «жеребей, жеребий /.../ кусочек, отрубочек, отрезок, частица крошеного, рубленого /.../ Такой же отрезок с меткою, для

списки надо внести описания этих жребиев, потому как запомнить три тысячи предметов и их соответствия такому же количеству детей абсолютно нереально. Оценили масштаб бедствия? А ведь это только начало. Работа дней на пять, праздники уже закончатся. Впрочем, можно пометить жребии буквами–цифрами. Вариант. Дело пойдет быстрее, но все одно даже при наличии слаженной команды (писец выкликает имя — мастерской наносит знак на жребий и оглашает его, писец заносит описание знака или изображает его в графе напротив имени) управятся едва ли за два дня. Тоже долго?

А как еще можно распределить жребии? По номерам домов? Так не было в древнем Киеве, да и вообще в Древней Руси такой практики. Взять карту Киева и ткнуть наугад пальцем? Про карты ничего не известно, да и велик риск попасть в дом, где, к примеру, живет бобыль. И чего тогда, перегадывать? Все, мое воображение себя исчерпало. Я просто не знаю и не могу понять, как в принципе возможно провести всю указанную работу, включая разметку жребиев, в приемлемые сроки, так, чтобы не оттянуть до неприличия торжественный обряд жертвоприношения. Этнография знает жеребьевку среди небольшого числа людей — от двух, кидающих пятак, до пары десятков девиц на выданье, трясущих свои кольца в чашке. В капитальном труде А.Н. Афанасьева приведено изрядно примеров жеребьевки, но все они малолюдны: тяжба между русскими и ганзейскими купцами решалась жребием, для чего *«два восковых шарика с именами спорящих клались в шапку и кто–нибудь из посторонних доставал шарик голою правою рукою»*; спорящие о земельном наделе решали вопрос жеребьевкой; выбор «духовного владыки» также совершался жребием: имена претендентов писали на листах, а потом вытягивался один и оглашался; при дележе имущества и выборе рекрутов точно так же прибегали к гаданию жребием (Афанасьев 3,

метанья и решенья судьбою, счастьем чего либо спорного. От этого метать жеребий или мн. жеребьи, жереби, жеребьевать, жеребнуть или жеребьеваться, определять посредством жеребья долю или судьбу: народ мечет жеребий медною монеткой, помечая ее зубами» (Даль); *«жеребий в виде палочки, надрезанной крестиками или сочетаниями прямых и наклонных линий; иногда жеребьем служит монета с каким–нибудь знаком – «окусок», «сарпог» (царапина), кавырок (выковыренное ножом или зубом углубление)»* (Смирнов В, С. 29).

С. 384, 385). Князь Смоленский, споря с Ригой, жребием решал *«кому пойти через волок впереди»*; также разрешена была возникшая между Владимиром Мономахом и Святославичами распря по поводу того, где ставить раку с «первыми князьями-мучениками Руси» — *«верзте (вырежьте) жребии, да где изволита мученика, ту же и поставим»* (Смирнов В, С. 29). Участников либо два, либо чуть больше (при выборе «духовного владыки»). Известно также выражение из «Слова о полку Игореве»: *«врѣже Всеславъ жребій о девицу себе любу»*. Насколько оно исторично, а насколько является поэтическим образом, это еще вопрос. Вообще же звучит диковинно — выбирать любимую женщину путем жребия. Иоанн Васильевич выбирал из 2000 самых здоровых и красивых кандидаток, оценивая их внешние данные и манеры, в итоге отсеяв первоначальное количество до 24, а потом и до 12 красавиц; этих последних осматривали уже без одежд — царь желал убедиться еще и в том, что его избранница окажется полным совершенством, без малейшего телесного изъяна. Никакими гаданиями подобного вопроса не разрешить. История дает нам описание гадания на о. Хортица, где заворачивалось несколько сот русских воинов, но всем скопом, или небольшими группами, не вполне ясно³⁴⁶. Там жребием была стрела каждого из участников. Но это никак не может быть летописным гаданием, потому как старцы жребии метают. Былины описывают гадание на корабле Садко, но корабелов там было даже меньше, чем в войске русских — едва ли сотня человек³⁴⁷. Во всех этих случаях устройтелю гаданий не надо заморачиваться с изготовлением жребиев на всех: каждый участвует добровольно и приносит свой собственный, уже имеющийся предмет, такой же, как и у других (кольцо, стрела). А здесь нет никакой доброй воли (Федор и его сын не участвовали в гадании), и значит, делать жребии на все 3000 или больше человек пришлось кому-то из устройтелей гадания. Как? А никак.

Невозможно за короткий срок сделать такое число жребиев. При этом ничего не напутав. Не создав ситуацию, когда результаты

³⁴⁶ Почему этот случай не является гаданием о судьбе «жертвенных» петухов, рассмотрено выше, во второй части данного раздела.

³⁴⁷ Судя по всему, древнерусская ладья могла вместить несколько десятков человек, максимум 100 (см.: Рыбаков Б.А. Военное дело (стратегия и тактика) // История культуры Древней Руси. — М.– Л., 1951. Т. I. С. 400; Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1949. С. 329).

будут оспорены. «Это ваш треугольник с точкой утонул?» — «Нет, у меня был треугольник с двумя точками!» — «Позвольте, треугольник с двумя точками был у меня, я помню, и хорошо, надо вам сказать, что при жеребьевке мне достался именно такой. Так что это был ваш жребий, значит, вашего сына к Богам отправлять будут. Вот ведь честь какая!» — «Нет, позвольте, вы мне свой жребий не подсовывайте! Мой вон он, целехонек — треугольник и две точки, кого хочешь спросите, что это мой жребий. Так что вашему дому честь выпала! Поздравляю, а нам чужого не надо!»... А дальше драка, набегают дружина, в ход пошли топоры, вот уже и «сени подрубивше», глядишь, а там вместо одного жертвенного отрока десяток пузатых бояр полегло. Абсурд.

Можно ли поверить, что жребий не вызвал споров, и все сразу сказали: «Ба, да это ж варяга нашего, Тура, жребий! Айдайте к нему!»? Можно ли поверить, что варяг первым делом не оспорил правомочность кидать жребий на его дом без его согласия? Что не стал возражать, что «он лично жребия не видел, да и его ли жребий выпал, не ошиблись ли домом, кияне? Давайте сейчас все успокоимся и пойдем вместе, перегадаем».

Ну вот, собственно, это и есть список задач и трудностей, из них вытекающих. Коли проблема ясна, то теперь можно подумать и над техникой гадания.

И первое, с чем мы столкнемся, это почти полная невозможность гадать разом такой массой жребиев, одинаковых и не очень мелких (знак того, чей жребий, должен быть более-менее виден). А ведь для честности гадать нужно именно всеми жребиями и сразу. Никаких отборочных туров и полуфиналов. Тогда как? Бросать, как Садко и его команда, в воду? А вот тут коней попридержим. Сейчас настало время поговорить о Садко, раз уж это было обещано.

Б.А. Рыбаков абсолютно прав, когда пишет, что способов жеребьевки вообще в народе известно много, да только одного он не договаривает — не известно именно такого, как в летописи. Вообще. Недаром историк, обладающий недюжинными познаниями в этнографии славян и смелый на параллели, в качестве таковой не предложил ровным счетом ничего. Весь наш этнографический фонд не имеет примеров, равных по количеству участвующих и совпадающих с летописным гаданием по цели. Сравнить гадание на жертву оказалось банально не с чем.

Единственно что, он упомянул о жеребьевке Садко и его команды, но косвенно, лишь в силу того, что и там вроде бы речь идет о человеческом жертвоприношении. Подоплека истории Садко нами рассматривалась ранее, вывод для историков неутешителен — жертвоприношения не обнаружено. Указана и сказочная аналогия, максимально близкая былине — сказка про Семена Счастливого. Морской царь требовал обидчика к ответу, жребий же кидал народ для того, чтобы понять, кто именно ему потребовался. Не в жертву, не как дар, хотя бы и умиловительный, чтобы сдвинуть корабль с мертвой точки («*Становилися кораблики середь моря*» (НБ, № 33)), а чтобы вычислить того, по чьей милости страдают все остальные, и поскорее от него избавиться, как от зачумленного: «*Верно, есь у нас на карабли прегрешной человек*» (НБ, № 37), Морской царь требует: «*Уж вы дайте человека виноватого!*» (Былины 2, № 251). Но требует он Садко и не обязательно для этого. Как и в сказке про Семена Счастливого, Морской царь может попросту нуждаться в третьей стороне:

Говорит подводный царь Садку, гостю богатому:

«Спор идет у нас, Садко, с царицею:

Что ценней — железо крепкое

Иль ценнее красно золото?

Говорит царица — ценно ведь железо крепкое,

А я говорю — ценнее красно золото.

*Растолкуй наш спор, Садко-купец, богатый гость».*³⁴⁹

Ср. сказочный вариант: «*А из-за того остановили мы эти суда, что у нас произошел спор: что крестьянину дороже? Один говорит — золото. Другой говорит — железо. И порешили мы подождать чужеземного человека разрешить этот спор*» (Комовская, № 19).

Все это значит, что параллель к летописному гаданию уже неполноценная. Однако, быть может, механизм окажется схож? Ведь и в былине, и в летописи итог гадания один: «угодный Богу» вычислен.

³⁴⁹ Былины Печоры и Зимнего Берега: (Новые записи) / АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961, № 85.

Былины довольно подробно описывают метод гадания «по Садко». Жребии делаются из одной для всех породы дерева или другого плавучего материала (таволги³⁵⁰, хлеба):

*Делайте, братцы, жеребья вольжаны...
Вы срубите по жеребью по тавалженому...*

*Уж вы делайте, матросицки, вы жеребьи,
Ай собе–то делайте вы жеребьи дубовые,
Ай ведь мне–ка сделайте вы жеребей да красна дерева³⁵¹.*

А й как сделаю я жеребей липовый...

«Давайте сделайте вы на простой доске...»

*Возьмите–тко дерево сосновое...
А возьмите вы дерево еловое...
Возьмите–тко дерево ольховое...
А возьмите–ко дерево кипарисное...*

*Мы сделаем жеребьи берестены...
Мы сделаем жеребьи нынь хлебные.*

*Уж вы делайте–ко жеребьи калиновы.
Уж мы сделаем–ко жеребьи малиновы.*

А вы режьте жеребья ветляныя...

«Это дерево не святое, возьмите дерево кленовое...»

Ну вы режьте жеребочки кугинные³⁵²...

³⁵⁰ Многолетнее растение из семейства розоцветных.

³⁵¹ В других вариантах фигурирует не красное дерево, а красное золото («Я сам сделаю на красном на золоте»), что следует считать ошибкой певца. В противном случае в действиях Садко нет логики: он заведомо делает себе более тяжелый жребий, который в итоге и тонет. Большинство былин отмечает, что Садко хитрит и делает себе жребий легче, чем у команды. Так что версия с золотом не может быть основной, появление ее, возможно, связано с богатством главного героя.

(НБ, № 27, 37, 28, 29, 32, 34, 38, 40, 42, 45, 48)

Для отличия друг от друга жеребии помечаются именами владельцев:

Всяк свои имена подписывайте...

А й как вы пишете всяк свои имена да на жеребьи...

*Нарежьте жеребьи помянно всем,
Подпишите подпись по отчеству...*

А пишете всяк себе на имена...

(НБ, № 27, 28, 34, 42)

Далее, собственно, гадание и результат:

Спускайте жеребья на сине море:

Чей жеребей ко дну пойдет,

Таковому идти в сине море...

Как у всей дружины хоробрья

Жеребья гоголем по воды пловут,

А у Садка–купца ключом на дно.

А й спускайте–тко жеребьи на синё морё.

А й как чей у нас жеребей да ко дну пойдет,

А тому как у нас идти да в синё морё...

Пишите вси ведь жеребьи поверх воды плывут,

Ай Садкосько жеребей да ко дну камнём.

(НБ, № 27, 28, 32)

Упоминается и обратный вариант:

Режьте жеребья ветляные:

Чей потонет, тот и праведен,

Чей всплывет, тому идти к царю подводному!

³⁵² Куга — растение вроде рогоза, тростника или осоки.

Но, скорее всего, перед нами один из примеров того, как юлит Садко, стараясь избежать судьбы. То он себе полегче жребий делает, то правила на ходу меняет.

А теперь вопрос: чем же жеребьевка корабелов схожа с летописным метанием жребиев? Собственно, тем, что используются жребии. В обоих случаях, как уже говорилось, ищут конкретного «богоугодного» человека. Что подразумевает наличие выбора — в былине участвуют все моряки, в летописи гадают на отроков и девиц. Но это сходство столь поверхностное, что с тем же успехом легко отыщется нечто общее и с компанией студентов, решающих, «кому идти за Клинским». Гадание Садко и компании, при всем желании отдельных историков увязать их с выбором жертв, на самом деле вполне заурядное. В основе его лежит простейший принцип, известный другим вариантам гадания по воде: *«В Троицын день девицы бросают в реку сплетены накануне венки из прутьев березы. Если венок потонет — умрешь, поплывет — замуж выйдешь, на месте останется — не выйдешь замуж»* (Смирнов В, № 101), *«У нас на Шчодруху³⁵⁴ дзяўчата пускаюць на воду лушчавіны ад гарэхаў, і каторае на дно пойдзе, то тая замуж не выйдзе»³⁵⁵*. Утонул жребий (венки, ореховая скорлупа, щепка) — значит ждет неудача, беда, или смерть. К слову, такое толкование тонущего жребия лишний раз подтверждает, что былинный пример, где значение придается неутонувшему жребью, — ошибка певца. Традиция оперирует другими, более очевидными образами.

Зато различие былинного и летописного гаданий принципиально. Матросы идут на воровку добровольно, Садко в итоге соглашается с решением жеребьевки. Летописное гадание не может быть добровольным, раз его результат вызывает бурю возмущения варяга, который об этом жребии был ни сном, ни духом (после гадания послы к нему идут домой), и который непременно отказался бы от участия в гадании его сына, буде его о том спросили бы. Так бы и сказал свое веское, христианское: «Ивашку не пишите. Я против! Да и Иегова не велел». Былинные

³⁵⁴ Щедрец, Щедрый вечер — последний день святок.

³⁵⁵ «Дай Божа знаць, з кім век векавац». Беларуская народная варажба. — Мн., 2002, С. 17

жребии делает каждый сам на себя, меча его своей рукой. Летописные жребии делал кто-то еще, произвольно помечая жребии ничего им не говорящими именами. Садко гадает на воде, и тут не важно, в море бросают жребий, или, как девицы, на реку, а то и вовсе дома, в чашке. Летописные посланцы говорят варягу: *«паде жребии на с(ы)нь твои»*, что возможно только в том случае, если гадание производится на твердой поверхности. Про утонувший жребий сказать, что он выпал («паде»), можно разве что с изрядной долей надругательства над русским языком. Однако, если мы усилием воли отбросим логику и все одно предположим, что праздник победы Владимира увенчался гаданием по типу того, что описано в былине, то есть метанием жребиев в воду, то возникают следующие вопросы. В какую воду бросили деревянные щепки с именами «отроков и девиц» (или, хотя бы домов, где оные проживают)? Если в проточную воду (Днепр не столь далече), то в принципе возражений нет. Подтащили корзину с жеребьями и как вытряхнут ее с пристани (ну, или за борт корабля)! И поплыли по Днепру Славутичу жеребьи, словно серые гоголи по быстрой воде... Но погодите любоваться картиной! А собрать жребии обратно? Собрать надо непременно. Жребии все одинаковые, да пусть даже и разные-разноцветные, но мелкие, и узнать, какой там из всей этой рябой кучи утонул, можно лишь выудив остальные, не утонувшие. Выудив, просмотрев, потом сравнив со списками участников. Это еще работа на час-другой. Или прочитав имена на жребии, что, конечно, экономит время, но все равно надо прочитать три тысячи надписей и не упустить одну, которой уже нет. Значит, опять возвращаемся к списку. Былина хоть и не говорит, что жребии вытащили, но зачем бы их тогда так тщательно подписывать? С борта корабля не так-то легко разглядеть, чей из сотни жребиев утонул. Там же имя написано, да к тому же буквами мелкими. А здесь-то у нас три тысячи жребиев! Можно, конечно, провести все на озере или пруду, чтобы жребии не унесло течением, да что там! Можно ведь и прямо на капище устроить — принести котел поздоровее, где быков варят целиком, и там гадать, ссыпать да и ложкой помешивать. В принципе, такой метод известен. Болгарские селянки в канун Нового года выносили посередине площади котел с водою и бросали в него свои жребии — кольца, браслеты, ожерелья; под гадательные песни жребии вынимают по одному (Афанасьев 3, С.

385–386). Но летописи утверждают, что жребий выбрасывался. Да и вместится ли мантический инструментарий в котел? Это селянок было под сотню, а наших—то претендентов счет на тысячи. Не то. Пускай уж лучше будет озерцо. Высыпали, выловили. Но при этом надо иметь в виду, что по закону случайных чисел, утонуть может произвольное количество жребиев, хоть все. Или ни одного. Так что и это не вариант. Ему еще и противоречит летопись. Ни слова о воде, о хождении на реку, о котле. А раз не сказано, то у нас все основания считать, что этого и не было. Гадания матросов из былины о Садко ничем не могут служить параллелью для объяснения летописного «выбора жертв».

Если ничего из вышеприведенного не подошло, тогда, быть может, использовались игральные кости, как и предложил миниатюрист Радзивилловской летописи? Не смешите. Выбросить число и потом сверяться со списком претендентов? Это—то быстро. Но как можно вычислить ими одного из нескольких тысяч? Проблема выбрать даже одного из десяти, ибо один кубик рассчитан всего на шесть чисел. А чтобы охватить четырехзначное число, бросать надо, соответственно 4 кубика. Но. Тогда первые три претендента уже свободны, кубики на них не укажут. И как быть с нулями? Попытки сообразить, как, к примеру, на четырех кубиках может выпасть число 100 или 1000, ни к чему не привели. Впрочем, вопрос еще и в том, как считать: результат «1–1–1–1» — это 4 или 1111? Если складывать, то мы не выберемся за пределы трех десятков ($6+6+6+6=24$), а если считать цифры за ряды, то числа меньше тысяча ста одиннадцати в жеребьевке не участвуют. Не слишком ли сложно? По мне так попросту невозможно.

А может, было проще, без трех тысяч жребиев и головоломки игральные кости? А что! Выставить всех претендентов в круг, в середину круга — жреца с завязанными глазами, он раскручивается и наугад мечет свинцовую битую, ну или что там у него было, и угадывает «Божьего избранника» метким попаданием в область головы. И меченый отрок или девица уже никуда не денется, даже если вдруг передумает идти в жертву Богам. Синяк не скроешь! Увы, и этот вариант не пойдет. Летопись однозначно свидетельствует, что претенденты при гадании не присутствовали. Иначе не пришлось бы толпе народа идти к варягу в гости с очень неприятной для него новостью. А ведь из этого следует только один вывод: Иоанн во время гадания сидел себе дома и в ус не дул.

Тупик. Все указывает на то, что осуществить гадание подобного рода попросту невозможно. Да и было ли оно, это гадание? Этнографических параллелей нет, в источниках подобное гадание упоминается один–единственный раз, логический эксперимент показывает нереальность подобного мероприятия. И это еще не все неувязки в версии летописца.

В ПВЛ обращает на себя одна странная деталь, как–то ускользнувшая от внимания исследователей. У строк *«мечем жребии на отрока и девицю»*, известных большинству летописей, имеется вариант: *«Мечем жребия на сыны и на дщери наша от отрока и от девици»* (Софийская первая летопись). Он же повторяется и в «Степенной книге»: *«И реша Старцы и Боляре: метнемъ жребіи на сыны наша и на дщери»*. И буквально то же самое мы читаем в ПВЛ при описании капища Владимира: *«И жряху имъ, наричюще а богы, и привожаху сыны своа и дщери и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руская и холмъ той»* (Радзивилловская летопись, Л. 44–45). Эта же конструкция, с очень характерными деталями, встречается и позднее, в так называемой «Речи философа», пропагандировавшего Владимиру христианство. Говоря о библейских временах, тот излагает: *«По семь же дьяволъ большее прельщение въверъже въ человеки: и начаша кумири творити, ови же древяни, а иныи медяны, друзии же моромяны и златыи и серебряны, и кланяхуся имъ, и пьриводяху сыны, дщери своя, заклаху предъ ними; и бе вся земля осквернена»* (Новгородская первая летопись). В древнерусском переводе Хроники Григория Амартола, к которой, как полагают, текстуально восходит этот фрагмент «Речи философа», читаем о евреях: *«еще же сыны и дщери своя бесом жертвы творяху; жертву створиль еси сонми своїми и дъщерми Вельфегору и бесомъ /.../ и святу ону землю оскверниша»* (Мансикка, С. 78). Первоначальным источником этого текста оказывается, что ни капли не странно, библия: *«и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам, проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским, — и осквернилась земля кровью»* (Пс. 105. 37–38)³⁵⁶. Собственно,

³⁵⁶ Указанный пример полностью опровергает кровавые подробности якобы творимых Владимиром жертвоприношений. То, от чего столь

вердикт маститого историка в данном случае ставит в данном вопросе жирную точку: *«Что же касается следующего затем (после описания о воздвижении Владимиром идолов на холме, — Б.М.) известия — о приношении человеческих жертв, — то к нему Костомаров относится уже с полным отрицанием, указывая, что здесь повествователь только перефразировал 36-39 стихи 105-го Псалма»* (Барац, С. 17)

Вывод можно сделать один: при конструировании вводной части истории о варягах использован штамп. Реального смысла подобные формулировки в древнерусском тексте уже не имели, будучи по возможности абстрактными и обличительными. Предназначение их ясно и так — шельмовать прежнюю веру, для чего обличителю совершенно не обязательно вдаваться в детали. Их использование было тем легче, что возражений не предполагалось. Если мы видим такой штамп в нашем тексте, то нет оснований полагать, что перед нами описание конкретного события, а не обвинительная абстракция. Тут ведь важно создать ужасную картинку: в жертву приносят **своих собственных сыновей и дочерей!** Это ли не зверство?! Доказывать подобные утверждения не надо, ведь это **обличение**, и оно просто бросается, поражая цели пусть не сейчас, так через века, находя благодарных и доверчивых слушателей среди ученой братии. Это достойно цитирования: *«Вероятно, «отроки и девицы» летописной статьи 983 года (или «дщери и сыны» других вариантов записи этого сказания) подразумевали именно **малых детей, младенцев, может быть, даже только первенцев»*** (Карпов, С. 143)!!! И это при том, что отроческий возраст — это не младенец! При том, что Иоанн летописи (и изображенный на миниатюре) явно побольше, чем грудной ребенок! Говорить не о чем, фантазии на тему начинают превращаться в откровенную подтасовку фактов, в обыкновенную ложь.

гневно трепетали поколения ученых мужей, религиозных деятелей и простых людей, слышащих об этом со школы, на деле оказалось лишь цитатой из библейского текста. Проще говоря, выдумкой летописца. В дальнейшем цитату об «оскверненной кровью Русской земле» мы рассматривать не будем, так как отвод примеру дан, и совершенно разгромный. Подробнее см.: Мансикка В.Й. Религия восточных славян. — М.: ИМЛИ РАН, 2005, С. 77–79.

Как справедливо подчеркнул В. Мансикка: *«Летописец только предполагает, что до обращения в христианство русские жили, «якоже прочии погани». Искусственно восстанавливая картину предполагаемого русского язычества, он пользовался готовыми литературными образцами, относящимися к нерусским условиям»* (Мансикка, С. 79). Достоверно летописец ничего не знает и знать не может, поэтому для «воссоздания фона», на котором произошло «крещение Руси», автор летописи постоянно прибегает к заимствованиям из христианских писаний. Жаль, что многие ученые пошли по неверному пути, полагая, что когда «Нестор» упоминает поклонение «озеромь и кладяземь и рощением», или о методах сокрушения идолов («овы повеле изсечи, а другыя изжещы»), он имел в виду отечественные реалии, в то время как всем этим сообщениям находятя текстуальные параллели из древнерусского перевода библии и сопутствующей литературы.

Обратите внимание, что слова о метании жребия появляются до вставки в ПВЛ, начинающейся с сохраненного летописцем названия: *«В лето 6491. Иде Володимерь на Ятвягы и победи а и взя землю ихъ. И прииде къ Къеву и творяше требу кумиромъ с людми своими о победе с боляры. И реша старцы и боляре: "Мечемъ жребиа на сыны и на дщери наша, и отрока и девицю, на негоже падеть, того зарежемъ богомъ нашимъ". О Иоанне хрѣстианине и отцы его христа ради убитыхъ за вѣру. И бяше некто человекъ Божий единъ Варягъ»* (Типографская летопись). Они принадлежат летописцу, пытавшемуся как можно аккуратнее включить в свой текст посторонний фрагмент. Для этого «Нестору» понадобилось небольшое вступление, которое он скомпоновал из информации своего источника (где идет речь о гибели Иоанна) и фразы о сыновьях/отроках и дочерях/девицах, приводящейся в его собственном тексте всего лишь несколькими строками выше. Летописец, желая сделать лучше, невольно проговорился и тем самым дезавуировал информацию о гадании (в глазах позднейших исследователей, разумеется). Используя вариант шаблона, где речь шла о выборе в жертву **двух** молодых людей — отрока и девицы, он, сам того не заметив, вступил в противоречие с последующим текстом вставки. Фрагмент о варягах говорит только об **одном** персонаже — отроке Иоанне. При таком раскладе о реальном гадании с метанием какого-то жребия говорить, как минимум, затруднительно.

Однако гадание упоминается и во вставном фрагменте, собственно в «варяжском житии». Как быть с ним? Для этого вставного текста (давайте все же отделять его от летописного) плохо то, что выбор варяжского отрока в жертву Богам выглядит абсолютно необоснованным. Владимир вернулся с похода на ятвягов. Мероприятия подобного рода всегда заканчиваются захватом рабов. Если верить теории о «кровавых жертвоприношениях», то нет ничего проще, чем принести в жертву раба, человека бесправного. Куда легче, чем свободного человека, сына состоятельного податного горожанина. Если Богам непременно нужна красивая жертва, то сыскать такую среди пленных ятвягов было бы легко. Это еще и тем логично, что поблагодарить Богов за победу уместнее как раз жертвой из побежденных. Своим имуществом победители вправе распоряжаться, как пожелают. Нет абсолютно никакой необходимости идти на конфликт с местным населением. У варяга могли оказаться большие связи, родственники, друзья. И что тогда? Праздник превратился бы в бунт, захвативший какой-то из концов города (напомню, жилища варяга в центре Киева на указанном месте не обнаружено). Так зачем бы старцам и боярам, людям отнюдь не глупым, поступать как раз наоборот? Впрочем, это из вступления «Нестора». Автор «варяжского жития» такой подробности не знает.

Дальше. Убрав предисловие «Нестора», в «варяжском житии» читаем только о том, что на Иоанна пал жребий (*«на сего паде жребии»*), и тут же — о послых, поведавших о том отцу отрока (*«яко паде жребии на с(ы)нь твои»*). Если читать текст таким образом, без «Нестора», то само по себе упоминание жребия ничем не указывает на какое бы то ни было гадание. «Пал жребий» — это, по сути, то же, что и «пал выбор», то есть «был выбран». А как — этого понять невозможно. Быть может, «решением большинства голосов». Впрочем, автор «варяжского жития», скорее всего, говорил все же о гадании. Без этого ему никак не удалось бы объяснить, почему в жертву решили принести Иоанна. Не могли же люди просто так прийти к Федору и заявить о своих ничем не обоснованных планах. У истории должна быть завязка, гибель варягов следовало обосновать, причем противопоставив ее языческим обыкновениям противной стороны, — точнее, произведя от них эту гибель. Таков закон жанра мученических

житий. И жертвоприношение с гаданием как раз подходят для целей агиографа, давая погибшим варягам столь необходимый ореол мученичества. Жертвоприношение приводит к умерщвлению варягов, столь явно переключаясь с «христовой жертвой» (тоже, к слову, мученической). Гадание — причина претензий к Иоанну. Иоанн должен быть убит, и не в пьяной драке или случайно, а по причине своего «христолюбия»: *«на сего паде жребии по зав(и)сти дьяволи»*. Вот истинная причина! Дело даже не в языческих обычаях (тем паче летописец аккуратно приуменьшает роль будущего «крестителя Руси» в кровавожертвенном ритуале — инициатива исходит от «старцев и бояр»). Вины дьявола, противника Христа. Ему надо было погубить юношу, так или иначе. Главное для агиографа — конечный результат: мученическая смерть и ее предпосылки. Внешняя причина — ритуал язычников, глубинная — зависть дьявола. Первично именно второе (простите за каламбур), все остальное — лирика, которой надо было разбавить текст.

Что ж, пора приступить к итогам.

Странно, что обряд гадания на выбор жертвы упоминается один-единственный раз за всю русскую историю. Он неизвестен этнографии даже в параллелях. Более того, он не находит аналогий в родственных культурах. Попытка рассчитать возможность проведения такого гадания в масштабах Киева показала нереальность затеи. Все это ставит информацию о жеребьевке под сомнение. Имя отца-варяга известно лишь одному тексту, и то позднему и претенциозному, не повлиявшему на ПВЛ, так как его не содержал источник «Нестора». Попытки связать языческое имя отца-варяга с киевским топонимом следует признать неудачными. Дату жертвоприношения сохранило только церковное предание, и она, с точки зрения исследователей, выдумана. На предлагаемом источниках месте жительства варягов никаких построек не обнаружено — только кладбище. История о варягах обнаруживает изрядное количество совпадений с житием другого христианского мученика — Варвара Фракийского. Весь текст «жития варягов» является в ПВЛ вставным (сохранено заглавие протографа) и носит явно панегирический характер. Отсутствие останков «первомучеников» если не ставит под сомнение всю историю вообще, по меньшей мере, свидетельствует о малом интересе к погибшим варягам со стороны христианской общины того

времени, а также о том, что на момент их смерти никому и в голову не пришло увязать их гибель с их вероисповеданием и припрятать останки для будущего их прославления, или хотя бы для того, чтобы предать прах единоверцев земле.

И тем не менее. Предполагать, что ситуация «от и до» была выдумана благочестивым писцом, вовсе не обязательно. Скорее всего, «варяжское житие» имело под собой реальную почву, для начала сохранившись в народном предании. Этаким небольшим меморате, рассказывающемся всеми: и теми, кто видел, и теми, кто только о той истории слышал, да не от очевидца, а от соседа, которому кто-то что-то рассказал. Эти-то обрывочные данные и были позже записаны «для памяти», но не так, как рассказывали, а сделав упор на христианскую составляющую. Собственно, не будь ее, рассказ бы не был записан. Где-то историю расцветили переключками с житиями заморских мучеников, где-то перетолковали в угоду своей концепции, где-то домыслили. В итоге получилась вполне приличествующая христианскому духу трагическая повесть о мученической гибели варяжского семейства.

Мы можем примерно представить себе, что произошло на самом деле. Безусловно, это спорная реконструкция, но она необходима, так как официальная версия мало достоверна. Скорее всего, канва реальной истории летописцем сохранена верно. Если отбросить всю шелуху, то в сухом остатке имеем следующее. Князь вернулся с похода, и летопись твердо знает эту дату — год победы над ятвягами. По сему поводу Владимир устроил пир... А закончилось все тем, что народ ворвался на двор некоего варяга, убил его вместе с сыном и, безусловно, разграбил весь дом. А что было в середине этих событий? Мнение агиографа мы знаем. Но, на наш взгляд, повод к убийству наверняка был банальнее некуда: конфликт интересов в том или ином виде. Собственно, каким именно образом варяг вызвал на свою голову народный гнев, не столь уж и важно. Быть может, поссорился с кем на пиру, да хоть с самим Владимиром! Быть может, подвыпив, заспорил о вере, в итоге распалился и наговорил о языческих Богах невесть чего. Да, религиозный момент исключить нельзя, но и обосновать его невозможно. С другой стороны, принадлежность владельцев дома к христианскому вероисповеданию могла обнаружиться и по факту, а не послужить причиной. Вломившись в дом, народ наверняка нашел предметы культа, выдавшие варяга с головой. Это могли

быть иконы, лампада, нательные кресты, быть может, даже небольшая домашняя молельня. Все тайное становится явным, пусть и задним числом. Свою лепту могла внести и челядь, которая, стремясь спасти свои жизни, дополнила картину и потому наговорила на хозяина—христианина с три бочки арестантов. Этот случай, безусловно, вскоре бы забылся, и о неприятной истории с варягами мы бы никогда не узнали, как не знаем о сотнях других бытовых поножовщинах со смертельным исходом, случившихся в Киеве о том же годе. Забылся, если бы при том не обнаружилось, что варяг тайно исповедовал христианство. Ну, а дальше — пошла писать губерния.

Сначала говорили, что варяг «оказался этим самым... Ну как его, детей которые убивают... Ну да, христианином! Вот ведь жуть!» Потом начали говорить, что «был тут случай как-то, народ одному варягу, что из христиан, смерть злую учинил». Мог ли пройти мимо такой благодатной истории агиограф? Да это ж все одно, что походя втоптать в грязь яхонт самоцветный. А надо было бы его поднять, обереть платочком, положить на блюдечко... Что в результате и случилось. И вот последний этап бытования подобного рода историй, письменный — перемена местами причины и следствия: в итоге поводом для умерщвления варягов становится их религиозная принадлежность. Ну, а когда христианство заняло господствующее положение и обзавелось административными ресурсами, эта история зазвучала совсем по-иному...

После того, как была рассмотрена невозможность жеребьевки, можно задаться вопросом: откуда этот момент вообще возник. Часть об «отроках и девицах» является перепевом сообщения о якобы приносимых в жертву «сыновьях и дочерях». Но о жеребьевке меж «сынами и дочерьми», кровью которых «осквернися холмь той», летопись не упоминала. Как уже было отмечено, этнография и история подобного рода гаданий (цель+масштаб) не знают. Однако очень похожий, вплоть до мелких деталей, сюжет известен фольклорным произведениям. Близость его летописному гаданию подметил еще А.Н. Афанасьев в своем капитальном труде. Приведя подборку разных сообщений о жеребьевках (что любопытно, случай Садко исследователь не упомянул), он привел цитату из духовного стиха о Егории Храбром и змее: *«когда при царе Агее покинул народ веру христианскую, то*

*Господь прогневался и напустил на царство змея лютого,
поедучего; тогда—то князья и бояре собирались на соймище*

*И жеребьи закладывали:
Кому наперед зверю достануться
На съедение, на смертное потребление?»*

(Афанасьев 3, С. 384)

Былина о Садко — тоже произведение фольклорное, но стих о Егории куда ближе к летописному рассказу. Согласитесь, сходство между летописным случаем и духовным стихом просматривается:

1. выбор осуществляется жеребьевкой;
2. человека полагается отдать некой сторонней силе. В стихе отдают на пожрание змею — чем не выбор жертвы Богам? Опять же, у кого—то может выиграть воображение на предмет «жертва=жратва»;
3. на пожрание отводят молодую девушку, дочь царя — летописное гадание делается не только «на сыны», но и «на дочери наша»;
4. гадание касается всего населения города. Тот же, что и в духовном стихе, сюжет (СУС 300) реализуется в сказках, где обязательно всенародное участие в кормлении детьми рептилии—людоеда;
5. решение о необходимости делать жребии исходит от первых лиц государства («князья—бояре» духовного стиха, «бояре—старцы» летописи);
6. действие разворачивается на суше, в стольном городе (в отличие от истории Садко).



Если обратиться к оригиналу текста, то хорошо будет видна значимость жребия, упоминаемого там раз за разом:

Тогда князья–бояра
 На соймище собирались,
 Соборы они соборовали,
И жеребьи закладывали:
 Кому наперед зверю достаться
 На съедение, на смертное потребление?
 И царя они Агея Евсеича
 На совет призывали,
 Называли его товарищем,
И жеребий за него закладывали.
 Доставался ему резвый жеребий
 Ко лютому зверю на съедение,
 На смертное употребление.

(НДС, № 33)

То же и в других вариантах данного стиха:

Арахлински да были мужики
 Собиралися да на зеленой луг,

*Становилися да во единой круг,
Они думали да думу крепкую.
Рыли жеребья да промежду собой:
Да кому идти да ко синю морю /.../
Ко лютной змеи да во съядение.
Выпал жеребей да на царской двор
Да на того царя да на Агапия.*

(НДС, № 32)

*Собиралися все жители рахалинские
К самому они царю на широкий двор;
Метали они жеребьем самоволжевым
Со самим царем со Агапием.
Но жеребье царю доставалось
Ко лютому змеи идти на съедение...*

(ГК, С. 61)

Все как надо: жребий³⁵⁸ мечут («Ёны метали себе да ёны жеребье» (Соколовы 1, № 36)), причем среди всего народа («Собрались купцы, да все бояре да, // Собрались большие там крестьяне»), не исключая самодержца («Со самим царем»)³⁵⁹; жребий выпадает на конкретное подворье («Выпадал тут жеребий на царский двор»); метание жребиев происходит торжественно («На соймище собиралися, // Соборы они соборовали»), явно не на случайном месте («Собиралися да на зеленой луг», «Собиралися... К самому они царю на широкий двор»). Повод, правда, отнюдь не праздничный, как у летописца. Разница есть и в том, что для

³⁵⁸ Как и в былинах о Садко, материал для жребиев различается в вариантах: таволженный — «жеребьем самоволжевым» (ГК, С. 61), «жеребье со волжаном» (Соколовы 1, № 38); калиновые — «жеребья клиновые» (Соколовы 1, № 46); «жеребья дубовые» (Соколовы 1, № 47). Изготовление и способ метания описаны в ряде вариантов стиха: «Они резали жерепцики тоцёныи. // А метали жеребья на стулья золочёныи», «А кидали жеребья по именям», «А жеребья-то видь оны делали тайныи» (Соколовы 1, № 40, 42, 44).

³⁵⁹ Лишь в одном случае жребий разыгрывают промеж себя трое виноватых перед Богом властителей: «Было три царя да три неверны(и), // Они стали жеребья метати, // Што кому ехать ко синю морю, // Ко Валдай горы да ко лютной змеи» (Соколовы 1, № 39).

духовного стиха выбор девицы не изначален (жребий выпадает ее отцу), но при этом оправдан сюжетно (прекрасный герой спасает девушку, а не бородатого мужика, что покорило бы слух любого нормального человека). Да и в итоговом смысле разница есть: быть убиту на жертвеннике перед изображением Божества или быть отправлену на морской берег на съедение чудовищу. С поводом, кстати, все довольно запутанно. Вроде бы жребий кидают, чтобы скормить змею человека. Но зачем это делать, коли змей и так жрет, кого хочет?

*А и стала змея да поналётывать,
А и стала змея да понахватывать
По головушке да по скотинной...
По головушке да человеческой...*

*Выедает змей лютый
Все царства царя Агея Евсеича.*

(НДС, № 32, 33)

Притом, что появление змей — это божественная кара данному царству, и не подкармливать морского гада было необходимо, а исправиться в глазах Бога:

*На земли было три царства беззаконных...
На ихнее беззаконие великое
Да не мог на них сам Господь смотреть...
А на этое третье царство, на Рахлинское,
Напуцал Господь Бог на них змея лютотою.*

(ГК, С. 61)

*На три города Господь прогневался,
На три города да на три неверных...
На Арахлинско царство напустил Господь,
Напустил Господь да змею лютую,
Змею лютую, девятиглавую.
Когда бросили они веру истинную, христианскую,
Начали веровать латынскую бусурманскую,
Тогда Господи на них прогневался:*

*Напустил на них змея лютаго,
Змея лютаго поедучаго.*

(НДС, № 32, 33)

Впрочем, и исправляться, похоже, поздно, ибо Бог дает своему карающему орудию вполне недвусмысленное приказание:

*«Уж ты съешь, змея, до ядиного,
Не оставь, змея, да на сямьяна».*

(Соколовы 1, № 50)

Лишь один из текстов не знает для царства наказания свыше и подает появление чудовища как нечто внезапное:

*Во славном во Киевском городе
У славного у киевского князя да
Сделалась беда там великая,
Там беда великая, страшная.³⁶⁰*

И беспредел, устроенный змеем, в этом варианте оказывается лишь его собственной инициативой:

*Она змея ведь просит в день три головы:
Перву она просит куриную,
Другу она просит лошадиную,
Третью она просит человеческу.*

Но это исключение, влияние былинной традиции предельно очевидно. Пожирание змеем «трех видов жертв», но по причине Божественного гнева, знают и, так сказать, «классические» варианты стиха о Егории:

*А и стала змея да поналётывать,
По головушке да стала схватывать,
По головушке да по куриной...
По головушке да по скотинной...
По головушке да человеческой...*

³⁶⁰ <http://www.zavtra.ru/denlit/061/53.html>

Тут уже не просит/требуется, а ловит самостоятельно. Причину, почему в этих духовных стихах народ, довольно немотивированно, считает нужным отдать чудовищу кого-то конкретного, надо искать в преданиях, легших в основу подобных текстов. Пройдем по цепочке вниз. Христианский духовный стих о Егории и змее является своеобразным былинным перепевом популярной в народе древнерусской повести «Чудо со змеем, бывшее со святым великомучеником Георгием»:

«Бысть во она лета некии град, именован Геваль, во стране Палестиньстей, и той бяше великъ зело и множество много людей в немъ; и вси вероваху во идолы, почитающе ихъ по преданию и по велению царскому, отступиша бо отъ Бога, и Богъ отступи от них.

Близъ еже бяше града того езеро велико, имея воду многу. По вере и по деломъ ихъ воздасть имъ Богъ: бысть убо змий великъ во езере том, и, исходя отъ езера онога, людей града того изыдаше. Инехъ же свистаниемъ уморяше, другихъ же удавляя восхищаше въ езеро. И бяше скорбь велика и плачь неутешимъ во граде томъ зверя онога ради.

Во един же отъ днии собращася вси людие града того и идоша ко царю своему, глаголяще: «Что сотворим — яко погибаетъ зле отъ змия сего?» Глагола имъ царь: «Аз, еже ми явиша бози, то и возвещая вамъ, да сотворим убо советъ сии: кийждо вас во вся дни сына своего или дщерь свою да подастъ на снадение змию по ряду, дондеже и на мя придетъ число: дам и азъ единородную мою дщерь». И годе бысть сей советъ всемъ людем, и отъвещавше рекоша ко царю: «Воистину, о царю, сердце твое в рукахъ боговъ есть; благодать же исповедуемъ имъ, отъкрывшимъ тебе советъ сей». И шедше по ряду творяху повеление царево, наченьше отъ большихъ князь и до нижнихъ, и по вся дни чада своя даяху на пищу змиеви при краи езера, ово убо сына своего, другии же дщерь свою, кричаще и плачуще зело. Исхожаше змий и восхищаше и ядыше.

Егда же вси людие отъдаша своя чада, абие пришедше, рекоша ко царю: «Владыко, вси мы отъдохомъ своя чада единъ отъ другаго, кождо нас по ряду. Что убо велиши по сихъ?» И отъвещавъ царь и рече: «Дам и азъ единородную мою дщерь, и по сихъ, еже ми явятъ безсмертнии бози, то паки и совещаемъ». Призвавъ же царь

*единородную свою дочь и облече ю въ багряницу и облобызавъ ю, и плакався много, и повеле вести ея на погибель ко змию. Приведше же и поставиша ю при езере».*³⁶¹

Это, так называемая «вторая русская редакция» данной истории конца XII — начала XIII веков, а первая являлась буквальным переводом с греческого оригинала, осуществленным в XI в. Собственно, следы иноземного происхождения текста сохранились и в духовных стихах, где местом действия обозначена некая абстрактная, но непременно чужеземная страна, а герои носят непривычные русскому слуху имена:

*Осторон святого града Иерусалима
На земли было три царства беззаконных:
Первое царство был Содом–город,
А второе царство был Гомор–город,
А третье было царство Рахлинское.*

(ГК, С. 61)

*На три города Господь прогневался...
А и на первый город — Арахалин–город,
На другой город — на Солом–город,
А на третье царство Сарофимское...*

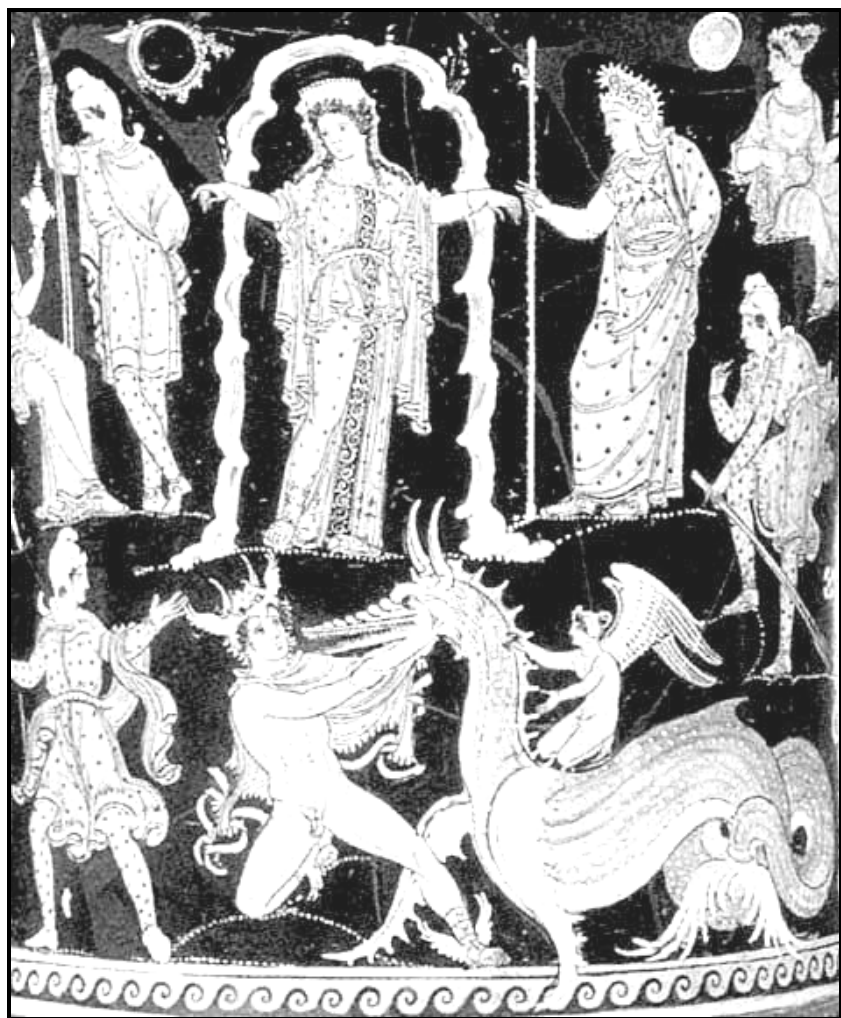
*Во граде было в Антоние,
При царе было при Агее при Евсеиче.*

(НДС, № 32, 33)

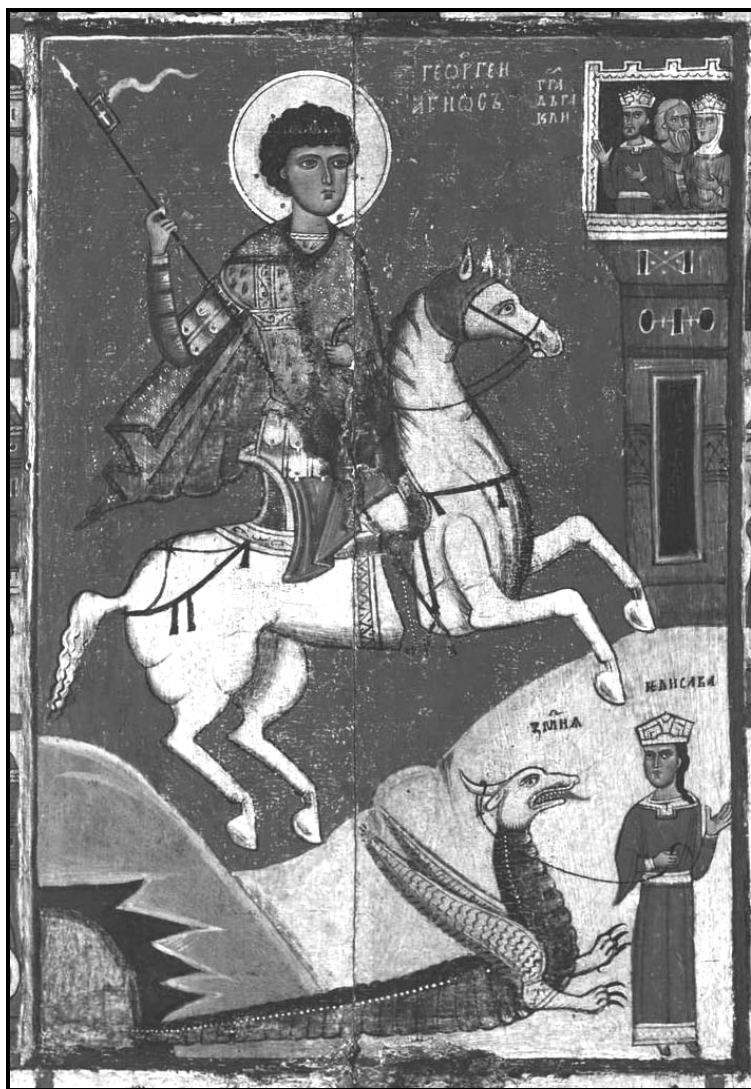
А Додон город скрозь землю пустил...

(Соколовы 1, № 35)

³⁶¹ Сказания о чудесах: Т. 1. Русская фантастика XI–XVI вв. — М.: Сов. Россия, 1990.



*Персей спасает Андромеду от «кита».
Ваза из красной глины. 350 г. до н.э., Южная Италия.*



*Та же история на иконе.
«Чудо Гергия о змие». Новгород. Первая половина XIV в.*

Появление библейских городов Содома с Гоморрой удивлять не должно: по сюжету Божество наказывает город/землю, а упомянутые ближневосточные населенные пункты, как известно из

семитских мифов, в достаточной мере пострадали от гнева местной высшей силы.

Греческая легенда о Георгии сложилась на основе мифа о змеборце, спасающем девушку³⁶². Собственно, всем нам он хорошо известен с самого детства, как история Персея и Андромеды. В кратком изложении Аполлодора сей миф выглядит так: *«Прибыв в Эфиопию, где правил царь Кефей, он увидел, что дочь этого царя Андромеда выставлена на съедение морскому чудовищу. Причиной было, что Кассиопея, жена Кефея, вступила в спор о красоте с nereидами и хвалилась тем, что она красивее всех на свете. По этой—то причине и разгневались nereиды, а Посейдон, гневаясь вместе с ними, наслал на эту землю наводнение и чудовище. А бог Аммон вещал, что избавление от бедствия наступит тогда, когда дочь Кассиопеи Андромеда будет отдана на съедение чудовищу. Жители Эфиопии заставили тогда Кефея сделать это, и он привязал свою дочь к скале»* (Аполлодор. Мифологическая библиотека. II. IV. 3). Несчастливая девица в наличии, отец, отдавший дочь, — тоже, насыл чудовища одинаковый в обоих текстах — это дело рук Божества.

В древнерусской редакции нет ни слова о жеребьевке, и причина того, что на съедение змею нужно кого—то отдавать, также немотивирована, как и в духовных стихах; аналогично дело обстоит и в исходной греческой легенде о Георгии³⁶³.

³⁶² *«Представление о Георгии как о поборнике новой веры сохранилось и позднее; оно вошло в сказание о змеборчестве Георгия, которое, видимо, распространилось в IX—X веках и в свою очередь возникло на основе древних мифов о героях, победителях чудовищ (Кирпичников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый. — СПб., 1879, стр. 20.)»* // <http://artyx.ru/books/item/f00/s00/z00000006/st017.shtml>

³⁶³ *«“Чудо Георгия о змие” повествует, что в некоем городе Лаисе правил царь по имени Сельвий, который был язычник и идолопоклонник. Город процветал, но вот в трясине недалеко от него завелся чудовищный змий, который начал пожирать жителей. Царь собрал войско и пошел с ним на змия, но змий поднял волнение в трясине, и войско не смогло даже подойти близко к нему. Тогда царь отдал приказ, по которому жители должны по очереди отдавать змию своих детей, а в случае, когда дойдет очередь до царя, он обещал отдать ему свою единственную дочь. Дети все были отданы змию, и царь, оплакав, отправил к нему дочь, царевну Елисаву. Георгий в это время еще был жив и возвращался мимо Ласия на родину, в Каппадокию. Увидев плачущую девушку, он стал*

Но все разъясняется, если мы обратимся к первоисточнику. Определить, кем нужно пожертвовать, удалось по предсказанию оракула Аммона. Собственно, чудище уже давно жрало людей, но ни о какой жеребьевке среди всего честного народа в мифе не идет и речи. Оракул — это не жребий, он не решал последовательность на съедение, а предложил выход. Чтобы чудовище сгнуло, нужно было отдать ему одну—единственную и вполне конкретную девушку. И оракул не ошибся: стоило так поступить, как тут же подоспел змеборец. Это и есть настоящая причина отведения девы к морскому чудовищу, которая потерялась при адаптации древнего языческого мифа христианской средой. В переосмысленном варианте змеборческого мифа героиня нужна только для того, чтобы провозгласить торжество христианской веры, ибо спасение приходит к христианке, а через нее — всему государству³⁶⁴.

То, что сообщение про жеребьевку появляется лишь в русских духовных стихах о Георгии—Егории, может означать лишь одно: перед нами отечественная вставка в заимствованный текст. И появление ее там вполне понятно, так как носит «разъяснительный характер» для отечественного слушателя. Жеребьевка вполне логично объясняет, с чего вдруг на съедение змею пришлось идти царской дочери. Как раз то, что оставалось непонятным в христиански адаптированной версии мифа. Если жребием определялось, кого из всего сельского молодняка отдавать в солдаты, то и здесь ситуация уместная. Уместная, ибо возможна только в фольклоре — и тем, что жребий бросают среди всего

распрашивать ее, в чем дело, и она рассказала ему о змие. Георгий спросил, какому Богу верят она и ее отец. Девушка ответила: “Гераклу, Скамандру, Аполлону и Артемиде”, на что Георгий ответил: “А ты уверуешь в моего Бога. Не страшись и будь спокойна” // <http://www.agniart.ru/rus/item-11116~Fine-art-prints~Icons~St-Georges-Miracle~Fine-art-print-B3>

³⁶⁴ «В древнейших сказаниях Георгий одерживает победу над змием бескровно, при помощи заклинания—молитвы, после уничтожения змия он читает народу проповедь и призывает его принять крещение (Кирпичников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый. — СПб., 1879, стр. 180; Рыстенко А. Легенда о св. Георгии в византийской и славяно—русской литературе. — „Записки имп. Новороссийского университета“, СХII, 1909, стр. 74.)» // <http://artyx.ru/books/item/f00/s00/z0000006/st017.shtml>

населения, и тем, что царь в этом принимает участие наравне со своими подданными. Собственно, вставка в духовный стих произошла не на пустом месте, ее не придумали для удобства сюжета. Народ вообще в этом плане ничего не придумывает специально. Стих оказался сюжетно близок русским сказкам, где подобный эпизод включается среди прочих подвигов героя — тот избавляет девицу, которую отдают змею либо по его непосредственному требованию, либо как одну из многих (СУС 300). Именно в сказке и описывается использование жребия.

*«Дитятко, у нас змей из моря подымаится, на каждыя сутки по человеку поглотит; у здеиного царя три дочери, сени (сегодня, — Б.М.) **жеребей метали**, да выпал старшой дочери идти змею на съеденье»* (Ончуков, № 4).

*«...доплывает до такого государства, в котором трехголовая змия выходила из озера и людей поедала. У царя уже людей не стало, **по жеребью стали ходить**. Выпал жеребий царской дочери на съеденье итти»* (Смирнов А., № 1).

*«А недалеко от этой столицы было море и в нем жили змеи. С этого государства змей ежедневно спрашивал на съеденье девушку. Каждый день выводили девушку на берег моря. /.../ И вот **по жребью** змею досталась на съедение старшая дочь (царя)»* (Потявин, № 20).

В одном из текстов содержится любопытная подробность: *«А на наше восударство нападает Идолице, каждые сутки просит человека на съеданье. /.../ Наш восударь **делал жеребья на чернь**. А потом чернь восипитовала (возропала) вся: «Тебе своих детей жалко, и нам своих детей жалко». И потом восударь **стал жеребья на своих детей делать**. Когда сделал жеребья, выпал жеребий на большуху, на дочь»* (КВСО 2, № 29). Только в этом варианте рассказывается, что царь поначалу устраивал жеребьевку лишь среди незнатного люда. Такой социальный аспект сказки (если не сказать, протест), вероятно, следует отнести на счет собственных взглядов сказителя.

Именно жребий решает очередность, кому идти к змею сегодня, кому — завтра, о чем можно догадаться, даже когда сам жребий сказкой не упоминается:

«...шел-шел, приходит в большой, знатный город; видит — половина народа веселится да песни поет, а другая горючими слезами заливается. Попросился ночевать к одной старушке и

спрашивает: «Скажи, бабушка, отчего у вас половина народа веселится, песни поет, а другая навзрыд плачет?» Отвечает ему старуха: «О-ох, батюшка! Поселился на нашем озере двенадцатиглавый змей, каждую ночь прилетает да людей поедает; для того **у нас очередь положена** — с какого конца в какой день на съедение давать. Вот те, которые отбыли свою очередь, веселятся, а которые — нет, те рекой разливаются». — «А теперь за кем очередь?» — «Да теперь **выпал жребий на царскую дочь**: только одна и есть у отца, и ту отдавать приходится» (Афанасьев РНС, № 204).

«Вот он куда ни пойдет — все люди такие кручинные и плачут. Он спрашивает об их кручине. Ему сказали, что у царя их одна и есть дочь — прекрасная царица Полюша, и ее-то поведут завтра к змею на съедение; в этом царстве каждый месяц дают семиглавому змею по девице, так уж и ведется очередь девицам — уж такой у них закон! Ныне **наступила очередь** до царской дочери» (Афанасьев РНС, № 171).

«А город их был по край моря. И стала из моря трехглавая змея выходить, и народ поедать. Каждый день человека ист. А если не дать, так прилетит в город и десять сожрет. Каждый день ему дают. **Дошла очередь** за царской дочерью» (Карнаухова, № 47).

Сказки достаточно очевидно говорят, что змей появляется сам по себе и ведет себя подобно захватчику — терроризирует местное население, жрет скотину и людей. Кормление чудовища — это дань, наложенная им на поработанные земли: «озеро Лицей, в коем имел свое жилище один престрашный трехглавный змей, который, выходя ежедневно на берег, **опустошал окрестные места, пожирал людей и скотину**» (Погудка, № 1), «Ох, не говори, дитятко, каждый, — говорит, — день **дань плотим**: змей берет по девушки, по красной девушки, и эту ночь очередь дошла до царской дочки» (Терск, № 27), «Да, дитятко, у нас в городе большое несчастье. Выстает из моря трехглавый змей и в **каждый день он просит по одному человеку к себе на съедение**. Царь отказать боится, иначе он все царство спалит. Завтра нужно отдать свою последнюю дочь змею на съедение» (Поморье, № 6). О дани говорит и белорусский вариант духовного стиха о Егории Храбром и дочери царя, названной тут Варварой:

А гдзе ж была няверная зямля –

*Ня верыли Господу Богу,
А верыли поганому цмоку.
Давали яму дань вяликую,
Як дай подай до остатняго.
Прышла по дань и к самому цару,
К самому цару, на яго доню.*

(Шейн, № 7, С. 599-600)

Однако иной раз сказители используют в тексте весьма оригинальные формулировки:

*«Сам сошел в другое царство, где людям житья не было от змея: ему надо было **человеческия жертвы приносить**; он людей ел. На этот раз выпала очередь на царскую дочь»* (КВСО 1, № 52); *«у нас икаанный Цмок не даў ходу ваде: усю ваду у сябе удиржаў. Яму каждый день **у пищу, на жертву**, падають на човеку; /.../ Стали у нас народы гаворить, штоб атдавать Цмоку людей на жеребу, и выпаў жереб на каралевну»* (Добровольский, С. 482); *«Приходит не в наше царство, не в наше государство; стоит изба, сажали туда по човеку Змею Горынычу на съедение. Входит он в избу; сидит государственная дочка; **обречена** Змею Горынычу на съедение»* (Худяков, № 84). Указанные случаи являются абсолютно не характерным для сказочной традиции применением подобного рода выражений. Слово «жертва» в народе используется крайне редко, а в сочетании «человеческие жертвы» — так и вовсе никогда, и это заставляет думать, что сказитель был человеком грамотным, желавшим блеснуть своей начитанностью, для чего он строил свой текст «по-городскому», а скорее по-книжному, как не свойственно живой речи: *«Сказал ему змей о своем намерении», «Удивляется сестра, как он жив остался, говорит об этом змею», «Сказывает сестре, что сжег змея, та опечалилась», «Человек, который был с царевной, научил ту, чтоб она сказала, он-де змея убил; она согласилась»*. Второй пример содержит невозможное пояснение *«у пищу, на жертву»*, что в народной речи не фиксируется. Это сугубо ученая точка зрения, что пища = жертва (через «кратва»). Крестьянин, не обладая познаниями в области этнографических изысков на данную тему, попросу не имел возможности ввести в свою речь данный оборот про жертву. В его мире понятие «человеческая жертва» попросту не существовало. Про пищу сказано совершенно уместно,

чудовищный змей, как известно всякому с младых лет, девицами питается (если не жениться на них); пожирает людей и прочая нечисть³⁶⁵. Можно думать, что уточнение о жертве привнесено издателем (не собирателем точно), из благих, разумеется, с его точки зрения побуждений. В третьем примере использовано наречие «обречена» — «обещана», что не соответствует действительности сказки: девица идет по очереди, а не обещана змею конкретно. Так что можно утверждать, что в данном случае использовано вторичное значение слова — «предназначена, определена». Как уже говорилось в начале книги, такие примеры не могут служить показателем, являясь сторонним привнесением.

Сказка, как известно, — дальнейшая форма древних мифов, посему выходит, что перед нами случай встречи двух позднейших вариаций широко распространенного змееборческого мифа: славянской—языческой и греческой—христианской. Сказки и легенды—стиха. Для нашего древнего мифа в качестве главного героя достаточно надежно реконструируют имя Божества—Змееборца — Ярило. Очевидна близость имен Ярило и Юрий/Егорий/Георгий (а созвучие в народной традиции играло огромное значение); оба они ездят на коне. Описание внешности Егория в русском фольклоре указывает на его божественную, солярную природу:

*По колена ноги в чистом серебре,
По локоть руки в красном золоте,
Голова у Егория вся жемчужная,
По всем Егорие часты звезды.*

(ГК, С. 49)

*У ёго света Егорья во лбу сонцё,
У ёго света Егорья в тылу месяц,
По косицям цясты звезды россыпалися.*

(НДС, № 35)

В болгарской песне его плащ — месяц, перстень — звезда, а шапка — солнце; заговоры упоминают золотой венец и белую

³⁶⁵ «У нашим гради, у манастире, ляжить мертвая цареўна ужу 90 лет; каждую ночь ана съидаить на аднаму чилавеку» (Добровольский, С. 549).

шапку Егория, с неба он спускается по золотой лестнице³⁶⁶ и несет в руках золотые стрелы; на иконах его изображают верхом на белом коне, с красным плащом, на щите — маска в виде лица. Так если перед нами Бог Ярило, змея поразивший, то можно было ли говорить в этом случае о выбираемых гаданиями жертвенных подношениях хтоническому чудовищу? Ответ может быть только один: нет. Выдача людей на поедание змею — это дань, иго, беда из бед, жертвоприношением это назвать невозможно. Жеребьевка преследует цель выявить, кто следующий пойдет на смерть, равно как жребий решал вопросы рекрутчины, тоже обрядовой формы смерти...

Мог ли данный мотив жеребьевки на смерть змею повлиять на появление летописного сообщения о жеребьевке на смерть Богам? Скорее всего, мог, так как тот пояснял, почему в жертву должны были принести отрока Иоанна (что не объясняется «варяжским житием»), — точно так же, как упоминание жребия объясняло причину выбора царской дочери на съедение змею. Таково же мнение и исследователей: *«Находящееся в этом известии (о смерти варягов, — Б.М.) сообщение о человеческих жертвоприношениях должно относиться к последующей легенде, «так как оно является ее необходимым началом»»* (Мансикка, С. 82; со ссылкой на А.А. Шахматова).

Летописца могло привлечь и очевидное сходство историй. Религиозная подоплека той и другой связана с язычеством: умерщвление варягов произошло в языческие времена, перед тем как «воссиял свет истинной веры» — «Чудо о змее» начинается с того, что *«все вероваху во идолы»* (ср. зачин духовного стиха о Егории и змее: *«Когда бросили они веру истинную, христианскую, // Начали веровать латынскую бусурманскую»*). Жертвоприношение Богам (подающееся в данной истории как кровавое) в глазах христианского летописца едва ли не то же самое, что кормление чудовища живыми людьми. В обеих историях существенную роль играет верховный правитель. Змей во всех вариантах истории выходит из воды (моря, озера), Перун сброшен в воды Днепра. Змей–коркодел может даже напрямую связываться с именем Перуна: *«Болший сын оного князя Словена Волхов бесоугодный и чародей лют в людех тогда бысть, и*

³⁶⁶ *«Сходит Егорий с небес по золотой лестницы»* (Майков, № 215).

бесовскими ухищренми и мечты творя и преобразуяся во образ лютаго зверя коркодела, и залегаше в той реце Волхове водный путь и непокланяющихся ему овых пожираше, овых изверзая потопляше; сего же ради люди, тогда невегласи, суцим богом окаяннаго того нарицаху и Грома его, или Перуна, нарекоша» (Цветник, 1665 г.)³⁶⁷. Есть сходство и в итогах: змей повержен, язычество оставлено — идолы свержены, принято христианство. Одним словом, переключек более чем достаточно.

Летописцу, или более позднему переписчику, было откуда заимствовать образы. Напомню, что первая редакция «Чуда о змее» создана в XI в., вторая — в конце XII — начале XIII вв. Притом, что самые ранние рукописи ПВЛ датируются концом XIV в., а сама она, как полагают, была создана в начале XII в. Так что у летописца, судя по всему, имелось и время (период появления обоих произведений как минимум совпадает), и возможность (литературные произведения распространяются более широко, чем исторические, что мы видим и на примере современности), и повод (объяснить странное положение дел с немотивированным выбором в жертву конкретного отрока). Если внимательно перечитать «Чудо о змее», то невозможно пройти мимо такой до боли знакомой фразы: *«кийждо вас во вся дни сына своего или дщерь свою да подасть на снадение змию»*... Да, тот самый текст, что читаем и в ПВЛ, и в Библии.

Таким образом, имеются определенные основания говорить о фольклорных, а также, вероятно, литературных (с учетом упоминания «сыновей и дочерей») истоках летописного сообщения о метании жребиев. Праздник по поводу победы, метание жребиев, кровавое жертвоприношение отроков и девиц, «и мальчики кровавые в глазах»... Все это оказалось лишь обрамлением истории одного мученичества. Обрамлением красивым и захватывающим, раз оно будоражит воображение даже современного читателя, но надуманным, рассчитанным именно на читательский интерес. Данную историю можно вычеркнуть из списка «кровавых жертвоприношений».

³⁶⁷ Сперанский М. Н. Русская устная словесность. — М., 1917. С. 304.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ:
ЛЕТО (4)

Малые праздники лета:

Эти праздники вряд ли были распространены повсеместно, да и о времени их появления судить достаточно трудно. Теоретически какие-то из них могли возникнуть уже в христианское время. Чтобы реконструировать их языческое содержание, нужно проводить специальное исследование. Удобнее будет рассмотреть малые праздники единым списком, чтобы не распылять внимания.

В Болгарии седьмого июля (*Голяма Света Неделя*) большие колют **курбан** (СД 2, С. 432). Чем кончается курбан, хорошо известно: поеданием «жертвенного мяса». Любопытно, что этот пир, судя по всему, должен принести исцеление страждущим. Это могло бы быть жертвоприношением, если бы закланных животных резали ради исцеления. Но поедание мяса в такой ситуации указывает, что магической помощи ждут именно от пира, а не от Богов.

Там же, в Болгарии, на день Пантелеймона–целителя (27 июля) также устаивают *«общоселски курбан за здравье и обща празнична трапеза на поляните»*, *«на св. Пантелей населението колело коза за курбан на светеца»* (Попов 1999, С. 369). Собственно заклание здесь названо «курбаном» и отделено от последующей трапезы, но от перемены терминов суть действия не меняется. У нас есть итог — общая трапеза, и это лучшим образом решает вопрос, было жертвоприношение или нет, зарезали скотину в дар Божеству или на потребу людям.

На Вологодчине в часовню «Спас в Раменье» 1 августа, во время бесчисленных молебнов, поступали жертвы от богомольцев, в том числе и пожертвования *«домашним скотом»* (Максимов, С. 368). Что имеется в виду, неясно. Заклание? Дарение церкви живых животных? Отнесение мяса «под свято»? Скорее всего — последнее. Подобный пример у Максимова уже разбирался: *«В Вятской г. пророка Илью умилоствивляют дарами: крестьяне в этот день приносят в церковь «под свято» ногу барана»* (Максимов, С. 396).

Около г. Котельнича в прежние годы справлялся «Петушиный праздник» (26 августа), «когда «под свято» в Ширяевскую часовню приносили **горы петухов**» (Зеленин Т, С. 131). Бесспорно, это жертвоприношение — но битой птицей. Складывание петухов перед иконами в виде горок возможно только в том случае, если они уже мертвы. Перед нами подношение мясом, от своего стола — к столу Богов.

«День Святовита»:

Одни ученые склонны считать, что праздник в честь «св.» Витта является переделкой древнего торжества в честь Святовита, почитавшегося западными славянами (Афанасьев 1, С. 523). Иные считают, что и сам Святовит — не что иное, как искаженный язычниками образ христианского «святого» (Ловмянский, С. 155, 156; Нидерле, С. 315)³⁶⁸. Вряд ли правы вторые, но и мнение первых малоубедительно. В любом случае, вот данные по нашей теме.

*«В день св. Вита (15 июня), еще в XVII столетии, чешские простолюдины приносили этому святому черного петуха, пироги и вино. Около того же времени, еще в начале нынешнего столетия, многие крестьяне, заселявшие берега Эльбы, Изера и других рек, ходили на богомолье в Исполиновы горы. Мужчины несли **черных петухов**, а женщины — **черных кур**. Первых выпускали в лесу на волю, последних же топили в каком-нибудь озере, пруде или болоте. При этом преклоняли колени и молились»* (Фаминцын, С. 50); *«до начала нынешнего столетия было у них (чехов, — Б.М.) в обычае в день св. Фейта топить в озерах, прудах и болотах петухов и кур: древность этого жертвенного приношения засвидетельствована Козьмой Пражским, по словам которого, чехи при начале весны ходили к источникам, удушали **черных кур и петухов** и подкидывали их в воздух, с призыванием дьявола»* (Афанасьев 2, С. 209–210).

Пожертвовать Святовиту или «святому Витту» что-либо путем топления вряд ли было возможно — ни тот, ни другой совершенно не связаны со стихией воды. Святовит, согласно его описаниям,

³⁶⁸ Собственно, об этом рассказывает уже Гельмольд: «Они гордятся одним только именем св. Вита, которому посвятили величайшей пышности храм и идола, ему именно приписывая первенство между богами» («Славянская хроника», 1167–1168 гг.).

был Божеством воинским, подателем побед³⁶⁹, а христианский его почти тезка почитается покровителем пастухов и кузнецов, целителем глазных и нервных болезней (СД 1, С. 369). Когда дары для водяного топят — это абсолютно логично, ибо сей дух обитает в воде; когда поминальные дары пускают по водам — это тоже имеет объяснение, ибо мир живых и мир умерших разделяет «большая вода» (ὄκεανός греков)³⁷⁰. Здесь же топление петухов никак не похоже на подношение Богу воинов, или «святому» кузнецов. Да и было ли оно, это топление?

Ближайшими параллелями может быть либо топление птицы для водяного, чтобы тот, получив нужное ему количество голов, не трогал бы людей (что есть магия, а не жертвоприношение). Либо обряд вызывания дождя, с которым прослеживается сходства куда больше: «В Прикарпатье при засухе купают в прудах **черных кур**» (СД 3, С. 65); 12 июня в с. Борок Шиловского р-на Рязанской обл. девушки ловили **12 петухов**, среди них **одного черного**, и купали их с пением молитв и заговоров — «Считалось, что благодаря этому ритуалу должен пойти дождь» (Тульцева, С. 178); у сербов, согласно виршам А. Везелича, поэта XVIII в., «Когда дождь не падает, и в руине бывают, // Черне петле хватают, и у воду бацают». — «Когда дождя нет и жара не спадает, // Черных петухов хватают и в воду бросают» (Толстой 2003а, С. 530). Перед нами магическое действие³⁷¹. Купание птицы в воде неким образом должно спровоцировать появление грозowych туч. Как

³⁶⁹ Согласно Гельмольду, Святовит «clarior in victoriis» — «светлейший в победах» (СД 1, С. 211). Среди его атрибутов — меч, знамя, боевые знаки, белый конь.

³⁷⁰ См. подробнее: влх. *Богумил. Потусторонний мир славян.* — М.: Велигор, 2009, ч. III, гл. 2.

³⁷¹ Для сравнения стоит привести одну европейскую магическую церемонию, которая, с одной стороны усугубляет тему вызова атмосферного явления до состояния непогоды (т.е. работает в том же русле, что и обряды вызова дождя), а с другой, будучи похожа на жертвоприношение животного таковым на самом деле не является. В 1590 г. власти судили шотландских ведьм, пытавшихся привести к крушению корабль короля Якова I, вызвав для этого бурю на море. Выглядело это так: Агнесс Симсон «взяла кота, окрестила его, а затем привязала к каждой его лапе куски полового члена покойника и некоторые суставы», а затем бросила кота в море (Роббинс Р. Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. — М.: Локид, Миф, 1996, С. 95).

полагают, петух был священной птицей Перуна–Громовержца, подателя дождей. Так что в целом логика ритуала ясна: купание — это едва ли не единственный способ заставить петуха истошно голосить, его крик доносился до Божества, — и, услышав «сигнал снизу», Громовержец внимал молитвам народа и посылал желанную влагу. С этим обычаем определенное сходство имеет еще и такой ритуал: *«Во время холеры у русских был обычай купать петухов в реке, колодце»* (Славянская мифология, С. 307). Принцип тот же: купание вызывает заполошное кукареканье птицы, а как известно, нечистая сила боится петушиного крика и скрывается прочь. Что и требовалось — отпугнуть демона холеры. Быть может, в описанных чешских обрядах имело место нечто подобное, а обличители язычества, как обычно, раздули из мухи слона? Не исключено. Однако закавыка вот в чем...

А.Н. Афанасьев, приведя свой пример, ссылается на Козьму Пражского, но дает не прямую цитату из его единственного произведения под названием «Чешская хроника» (*Chronica Boemorum*), а ссылается на текст некоего Громанна. Библиографический словарь трудов, использованных А.Н. Афанасьевым, не упоминает такого автора, но это бы ничего. Дело в другом: в книге Козьмы Пражского нет ничего подобного. Ни о каких топлениях черных кур или петухов — ни слова. Смотрим дальше. Капитальный словарь по славянской духовной традиции в статье «Видов день» рассматривает обычаи дня «св.» Витта (СД 1, 368–369). Единственное упоминание посещения источников в этот день относится к обычаю умываться водой или росой, «чтобы иметь хорошее зрение», так как Витт почитался целителем глазных болезней (народная этимология связывает его имя со словом *вид* — «зрение»). Описано много других обрядов, но про топление кур опять тишина. Наша последняя надежда — сборник «Календарные обряды Зарубежной Европы. Летне–осенние праздники». Увы, и здесь пусто. Сам по себе этот праздник в народной традиции был столь мало значим, что составители сборника лишь упомянули календарную дату, и только. Да и для статьи «Видов день» материала, надо сказать, удалось наскрести ничтожное количество. Таким образом, у нас нет достоверных научных данных о подобном обряде, якобы проводимом в день «св.» Витта.

Так как же быть? Поверить новейшим данным, учитывающим все данные о празднике, известные с самых первых упоминаний о

нем, или же А.С. Фаминцыну с А.Н. Афанасьевым? Источники первого неизвестны, второго — при проверке дают отрицательный результат. Ситуация более чем странная. Трудно работать с непроверяемыми и неподтверждаемыми сведениями. Видимо, сообщение о топлении птицы на день «св.» Витта придется оставить неразрешенным, чтобы не бросать тень на двух ученых, работавших на заре становления отечественной этнографии. Во времена романтического отношения к традиции...

«Козомолье»:

И снова возвращаемся в Чехию. Дата сего обряда так близка к Перунову дню, что вполне можно предполагать общий корень этих праздников. И все же рассмотрим их отдельно. Уж больно специфический ритуал предстоит исследовать.

Перед нами опять текст А.С. Фаминцына: *«В день св. Якова (25 июля) /.../ в некоторых местах до сего времени сохранился обычай, при особых церемониях низвергать с церковной башни, или с крыши, или из самого высокого окна какого-нибудь частного дома **жертвенного козла** с позолоченными рогами, украшенного цветами. Кровь этого животного собирают, тщательно высушивают и хранят как действенное целебное средство. Мясо же съедается собравшейся толпой»* (Фаминцын, С. 51). В отличие от предыдущего его примера, эти данные подтверждаются параллельными источниками и сомнения не вызывают: *«Козел как **жертвенное животное** фигурирует в своеобразном действе, совершавшемся в разных районах Чехии в день св. Якуба (25. VII), когда с колокольни или другого возвышения сбрасывали козла с позолоченными рогами, убранный лентами и цветами. С ритуальным забоем скота связан обряд козомолье /.../, совершаемый в канун петровского поста»* (СД 2, С. 523); *«**Пережитком обряда жертвоприношения** был и распространенный более всего в чешских городах обряд «сбрасывания козла» в день св. Якуба (25 июля). Козла сбрасывали с башни или с высокой крыши дома, а затем мясники добывали его топором»* (КОО 1978, С. 194). Обратите внимание, с каким единодушием умерщвление козла таким необычным образом толкуется как жертвоприношение.

Сомнение в таком характере данного обряда вызывает сразу множество моментов.

1. «*Мясо же съедается собравшейся толпой*». Нет ни слова о том, что часть этого мяса жертвовалась в церковь. Все съедали сами устроители гулянья. Перед нами, судя по всему, просто главное блюдо.

2. Для древних времен такой экзотический обычай попросту неизвестен. Ни один из обличителей, что восточнославянского язычества, что западнославянского, о нем не знает. Поверить же, что критики прошли мимо такого «лакомого кусочка», который более всего подходит под определение «бесовских игрищ и треб», невозможно.

3. Славяне раннего средневековья стоили преимущественно жилища полуземляночного типа, целиком наземные сооружения начинают появляться в IX–X вв. Двухэтажные хоромы получают распространение в X–XI вв. и существуют долгое время только в крупных городах (Киев, Новгород). То есть во времена языческие сбрасывать козла было неоткуда. Другое дело колокольня, или дом о трех этажах — которые стали возводить уже много позже введения христианства. Недаром же авторы статьи из сборника «Календарные обычаи и обряды Зарубежной Европы» отмечают об обряде: «**распространенный более всего в чешских городах**», то есть там, где высотные сооружения были в наличии.

У этой задачи есть несколько вариантов решения. Какой из них наиболее верный — сказать сложно, но в любом случае их существование показывает, что объяснение ритуала как кровавого жертвоприношения — не единственное.

Версия первая: заимствование. Последние два аргумента «против» убеждают в позднем возникновении этого обряда. А существование его в такой форме исключительно у западных славян, вероятно, может указывать на источник заимствования — соседние народы. «*Еще в последней четверти прошлого столетия в некоторых частях Германии господствовал обычай в день св. Иакова (25 июля) сбрасывать при звуках музыки с колокольни или ратуши козла с золочеными рогами и разукрашенного лентами. /.../ Сходный с этим обычай существовал и в Иперне, где в среду на второй неделе поста сбрасывали кошек с башни; отсюда этот день здесь до сих пор носит название Katzenmittwoch (кошачья среда) или Katzentag (кошачий день)*» (Кровь, С. 74). Германия и Бельгия. Совпадает? Детально. Можно было бы возразить: а не славяне ли передали этот обычай германцам? Однако примеров

подобного рода неизвестно. А наоборот — множество (от мифологии до свадебной обрядности, от обрядовой терминологии до фамилий), что объясняется политикой германизации местных славянских племен и определенной модой на все немецкое, свойственное чехам и полякам.

Версия вторая: перенос. Подобным образом отмечали и приход весны. В Польше на пасху уничтожали чучело, изображающее зиму, в том числе путем сбрасывания его с колокольни (КОО 1977, С. 210). Безусловно, этот способ уничтожения символа зимы возник поздно, не раньше появления колоколен, пополнив собой арсенал традиционных расправ (сожжение, топление, разрывание). Редкость подобных обрядов, скорее всего, указывает либо на их общее происхождение, либо на происхождение одного из другого. Поскольку идей о том, что раньше вместо чучела сбрасывали живого человека, никем высказано не было, и возражений о том, что чучело является символом зимы, не последовало, вторая версия кажется более логичной. Очевидный побудительный мотив сбрасывания с высоты есть только в случае с чучелом — это один из наиболее зрелищных способов уничтожения символа. Посему пасхальный (масленичный) ритуал и кажется первичным. Сбрасывание козла никак напрямую не мотивированно.

Версия третья: христианская. Впрочем, возможно, мотив все же существует, причем лежит он на поверхности. Для христиан козел, как известно, является образом Сатаны (Садовников Самара, № 82), противника Бога. Козья символика резко противопоставлена символике религиозной как зло и добро, низ и верх, грязное/похотливое и чистое/духовное. Появление козла в пределах церкви и церковных сооружений воспринимается как вторжение чуждого, бесовщина, как осквернение места. Эта идея глумления над церковным миром нашла отражение как в карнавальной традиции народов Европы, так и в «странных» поступках последних носителей скоморошьего знания Руси. Воспоминания крестьян о периоде разрушения церквей, начавшемся при Советской власти, описывают поведение местного чудака, расцениваемое всеми через призму христианского мировосприятия как глум и осквернение «святого места»: *«А вот он разрушал церковь—то /.../. Дак он на эту колокольню слазил, и был у него козел, так и козел у него туда ходил. Такая высь и все удивлялися. Так он вставал там у креста, ну кверху ногами /.../ всякие фокусы*

выставлял» (Алпатов, С. 88). Как обычно в таких рассказах, хулиган гибнет, ибо морализирование превыше всего. С подобными меморатами вполне перекликается так называемая «козья масленица». В Нижнем Новгороде в разгар самого обычного масленичного гуляния *«на площадь выводили /.../ козла, с рогами, убранными разноцветными лентами, иногда с венком на голове»*; а обычай этот, согласно одной из версий, появился после того, как *«козла «потехи ради» затащила на колокольню молодежь, и он, запутавшись, произвел тревогу»* (Коровашко, С. 7). Ленты упоминаются и в чешском обычае. Колокольня же, как видим, — постоянный объект рассказов. Потеха через мир навыворот, антиповедение — цель скоморошества, и парни на колокольне выполнили вполне скомороший трюк; украшение козла лентами-венками преследует, скорее всего, именно эту цель — распотешить честной народ, собравшийся на праздник.

Если осмыслить сбрасывание козла с колокольни с учетом христианского мировоззрения участников ритуала (высотные сооружения появляются именно при христианах), данное антиповедение может получить логичное объяснение. Возможно, перед нами реминисценция на тему библейского козла отпущения. Но куда более вероятно, что здесь косвенным образом отыгрывается христианская картина мира — не козла скидывают с колокольни, а самого Сатану³⁷³, поднявшегося к небесам, повергают вниз, как некогда поверг его Бог. Все повторяется ритуалом и игрой.

Какую из трех версий ни предпочесть, в любом случае жертвоприношением данный обычай являться не может.

Жатва:

Жать в разных областях расселения славянских племен начинали и завершали в разные сроки, в зависимости от климатических условий. Если говорить о восточных славянах, то наиболее традиционными датами были: для зажина — день «св.» Прокопия (8.VII), потому и прозываемого «жатвенником»; для завершения жатвы — праздник Успение (15.VIII), называемого в простонародье Спожинками, Обжинками, Дожинками (в ряде

³⁷³ Чучело, сбрасываемое поляками с колокольни, могут именовать *Иуда* (КОО 1977, С. 210). Иуда в народе напрямую ассоциировался с Сатаной.

губерний к Успенью жатву только начинали). Начало и конец такого великого дела, страды, отмечали молитвой, пиром и гуляньем. Пиром, само собой, не постным, а возвращающим потраченную силушку — с мясом, и в больших количествах.

Начало жатвы: *«на Руси перед началом жатва ржи также в этот день режут баранов и устраивают мирские угощения»*; болгары Ломского окр. в день св. Прокопия, покровителя пчеловодов, *«колют баранов и устраивают общедеревенский курбан в честь пчел»* (СД 2, С. 432); *«Барашика, зарезанного в день Прокопия–жатвенника, едят с песнями и плясками»* (Фаминцын, С. 64); в Сибири *«поселяне празднуют общим миром наступившую жатву (день Прокопия, — Б.М.): накануне режут несколько баранов и пекут их, а в день праздника служат молебен за счастливое окончание сельскохозяйственных работ, а потом пируют»* (Любимова, С. 198); в Забайкалье *«Перед жатвой к успенью кололи большого кабана»* (Болонев, 98).

Конец жатвы: на «Оспожинки» устраивали знатное деревенское пирование, для чего *«кололи овцу или барана из своих, покупали говядины, голову и ноги бычачьи для студня»* (Максимов, С. 411); *«На Успенье — куриный праздник. Молодняк вырастят и цыплят, петушков резали»*, *«На Успенье режут молоденьких цыпляток, варили лапшу или щи. Куриный праздник — разговлялись курицей всей семьей, «На Успенье имеешь право зарезать гусака, они уже готовы, нагулялись»* (Тульцева, С. 235); *«В доме нашем идет страшная возня: приготовление к храмовому празднику, то есть ко дню успения пресвятыя богородицы. /.../ Федул хлопочет на дворе: зарезал нескольких кур, зарезал трех гусей, зарезал барана, теперь готовится снимать кожу с теленка /.../»*³⁷⁴.

Итог всех этих забоев, что скотины, что птицы, заведомо предсказуем — готовка, и в виде блюда на пиршественный стол. О том говорит большинство примеров. Но, само собой, трактуется все это... Ну, как обычно, в общем: *«Успение богородицы, еще один из праздников урожая. Его характеризовало приподнятое настроение, в некоторых районах устраивались общесельские трапезы с поеданием жертвенных животных»* (КОО 1978, С. 236). Уже само народное название обряда противоречит

³⁷⁴ Никитин И. С. Дневник семинариста. — М.: Советская Россия, 1976, С. 44.

представлению его как акта умерщвления животного для чего—либо еще, кроме как для приготовления пищи. В Тихвинском уезде Новгородской губ. народ на Успенье сходиллся «хлѣбать барана» — есть вареное мясо, закланного за деревней на горе барана (Новичкова, С. 114). Это было целью праздника — досыта поестъ, отметив великое дело. И это было присуще всем земледельческим народам Европы: в воскресенье, предшествующее жатве, во Франции хозяин устраивал трапезу для нанятых работников, специально заколов к этому дню **свинью** — «*Эта трапеза... во многих местах, в частности в Шампани, называлась «manger le bon» («есть окорок»)*» (КОО 1978, С. 28); в Истрии после жатвы устраивали коллективное пиршество, для которого специально готовились **блюда из курятины и индюшатины** (КОО 1978, С. 203). Перед нами обычный братчинный пир — жертвоприношения опять не обнаруживается.

Говоря о почитании козы как тотемного животного, З.И. Власова, в частности, пишет: «*Последний недожатый участок поля называли «козой», завивали ей бороду, связывая колосья пучком и оставляя на поле (традиция идет от древней жертвы духу поля)*» (Скоморохи, С. 32). Речь идет о последнем снопе, или же «бороде», которую оставляли несжатой, завивали ее плетью, украшали и ставили у ее подножия всевозможные жертвенные угощения³⁷⁵. Делать выводы о якобы имевшем место быть кровавом жертвоприношении только на основании названия «коза»? Что ж, посмотрим, насколько это логично. Название это — вовсе не редкость. В Польше оставленные на поле колосья именовались *koza*; у чехов было принято шутить над отставшим жнецом, что он остался «на козе»³⁷⁶ (КОО 1978, С. 191); в

³⁷⁵ На Псковщине Жатвенной Бабе, чтимой в образе последнего снопа, оставляемого на поле несжатым, давали всего по чуть от обрядовой трапезы, проводимой в конце страды: «*Што мы кушаем — всё этый Бабы кладут, штоба был ба весь год такой багатым, как вот эта*», «*Сваи кушанки вси дастаю, и съпярыва Бабы нясу туда, кладу... Баба нам хлеб вырастила, нам нада Бабу угастить*» (Лобкова, С. 90); «*Зыплату косу. Туды — пирог, да бутылку вина купя*», «*И клали хлеба туда, с маслом намажешь, яички клали*», «*Касу заплятём. Пад касу там хлеба паложим, угурца паложим*» (Лобкова, С. 62–64).

³⁷⁶ То же и на Руси. Отставшего жнеца дразнят: «*Бе-е-е! /.../ Коза-то бляет сзади бяжи(т)!*» (Лобкова, С. 29).

Белоруссии конец жатвы обозначался действием под названием «*козла играть/кидать*»: «*Кидаем козла [оставляли несжатými несколько колосков]. Травину оторвешь и перевжешь, это «козла кидать» по-нашему*» (Ивлева 2004, С. 150); в Австрии выражения «*убить собаку*», «*убить козу*» обозначали вязку последнего снопа (КОО 1978, С. 149); в Аурихе (Фрисландия) выражение «*отрезать хвост зайцу*» обозначало дожать остаток хлеба; жители Оксерра (Франция), обмолачивая последний сноп, кричали «*Мы убиваем быка*»; в Лилле жнецы водили хоровод вокруг последних колосьев и восклицали: «*Глядите-ка на лошадиные останки*» (Фрэзер, С. 473, 480, 481). Дело в том, что, согласно традиционным представлениям, каждое засеянное поле имеет своего духа — «духа зерна», «духа поля». Жатва представлялась ловлей этого духа, а последний сноп — как место, куда он спрятался, где его поймали³⁷⁷. Именно поэтому перед снопом и ставили жертвенные кушанья. Дух этот, подобно греческому Протею, был способен менять форму (или не имел ее вовсе и принимал любую), почему и представлялся в виде разной живности. На Русском Севере его считали зайцем и загоняли в последний сноп: «*Господи, блааслави! Полоска-матушка, как серый зай в край. Кыш! Побегай!*» (Белозерье, С. 118). Именования духа поля легко переносятся на его последнее пристанище³⁷⁸. Во Франции последний сноп именовался зайцем, лисой, волком, перепелкой, собакой, кошкой, петухом, «*Для обозначения окончания жатвы, срезания последних колосьев наиболее часто употреблялись выражения: «убить жатвенного зайца», «убить волка», «убить собаку», «убить перепелку», «поймать зайца», «поймать кошку» и т.д.*» (КОО 1978, С. 29); у лужичан последний сноп олицетворялся в виде петуха, зайца, собаки, волка, но автор статьи о календарных обычаях лужичан почему-то считает все это заимствованием у немцев (КОО 1978, С. 198), не учитывая распространенность таких наименований снопа у всех славян; в Лимбурге и Зеландии (Нидерланды) последний сноп «*наряжали и обращались как с живым существом, называя «ржаным волком» или «ржаным*

³⁷⁷ В.Н. Исаева, жительница Пудожского р-на Карелии, вскапывая огород, выкашивая сено или выкапывая картофель, непременно приговаривала: «*Полюшко, задрожки, в уголочек убежи*» (Логинов 1, С. 55).

³⁷⁸ Множество этих названий с подробнейшими примерами приводит Дж. Фрэзер в «Золотой ветви», к каковой работе я и отсылаю читателя.

петухом»» (КОО 1978, С. 61). Последний пример, хотя и не относится к славянской традиции, но истолковывается настолько характерно и однобоко, что стоит процитировать его дальше: *«Зачастую последний сноп не убирали, а оставляли в поле, украшая фигуркой петуха. В этом обычае некоторые ученые усматривают отголоски древних ритуальных жертвоприношений богам»* (КОО 1978, С. 61). Совершенно очевидно, что украшение петушком связано с именованием снопа «ржаным петухом» и ни с чем больше. Название снопа таким образом как бы овеществляют, наглядно иллюстрируют. Усматривать чего-то сверх этого — излишняя трата сил, своих и чужих.

Сторонники кровавых жертвоприношений обращают внимание только на те именованья последнего снопа, которые укладываются в их версию — «коза», «петух». И полностью игнорируют другие названия, которых гораздо больше — «волк», «собака», «кошка». Могут ли считаться эти животные жертвенными? Если да, то многими ли из них жертвователи готовы были посотрапезничать с Богами? Нет, не кусочек жареной кошачьей лапки там отщипнуть, а так, как в случае с бараном — всю тушку себе на стол, а «под свято» отдать кусок ноги. Вот и ответ на вопрос, может ли именование снопа каким-либо животным (образом полевого духа) быть истолковано как «отголосок жертвоприношений».

Характеристики жертвоприношения удостоился и еще один жатвенный обычай, нечто среднее между магическим ритуалом и молодежной игрой.

В польских деревнях (Познань) жатве предшествовало увеселение под названием *kokota bić* — «бить петуха»: *«Петуха сажали в горшок, прикрывали его и ставили в один из углов дома. Парням завязывали глаза, давали палки или цепи. Тот из них, кому удавалось разбить горшок, становился «королем». Так же, как и обезглавливание «коршуна» в день св. Яна, этот предшествующий жатве обряд был, по-видимому, пережитком древней кровавой жертвы»* (КОО 1978, С. 179). Аналогично оценивается и жатвенный обряд австрийцев: *«В старину в последний день жатвы прятали петуха под глиняной миской. Нашедший его убивал птицу ударами соломенного жгута или цепом, позднее разбивали лишь миску на куски. Возможно, что этот обычай был отголоском ранних жертвоприношений. Роль петуха как жертвенного животного подтверждается и тем, что блюдо с зажаренным*

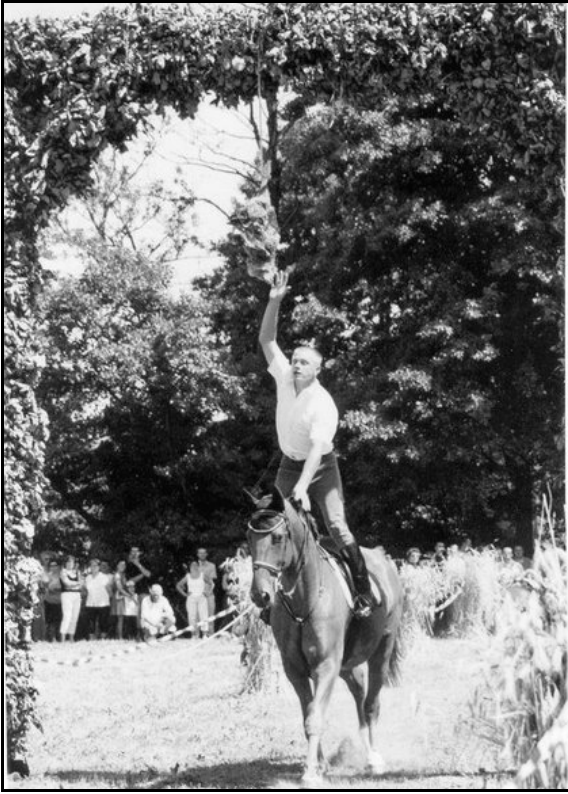
петухом помещали в центре праздничного стола в день окончания сбора урожая» (КОО 1978, С. 149). Такая же забава устраивалась и лужичанами в конце жатвы — «бить петуха» (honacza bicz, kokota łarac): «Живого петуха зарывали по горло в землю, и участники игры по очереди старались с завязанными глазами убить его ударом цепа /.../ Другая разновидность этого же обычая: убитого петуха вешают под особой украшенной аркой, и парни стараются по очереди на всем скаку оторвать у него голову и крылья»; победителя именуют «кралем» (КОО 1978, С. 199). Ср. также трактовку упоминавшейся уже жатвенной лексики болгар: «конец жатвы в далеком прошлом знаменовался **обрядовым закланием петуха**... Об этом говорят образные выражения: «заклахме петела» («мы зарезали петуха») или «изядохме петела» («мы съели петуха»), употреблявшееся вместо «мы закончили жатву». Былое **обрядовое жертвоприношение** переродилось позднее в праздничный обед, к которому могли подать и петуха с курицей просто в качестве блюда» (КОО 1978, С. 228).

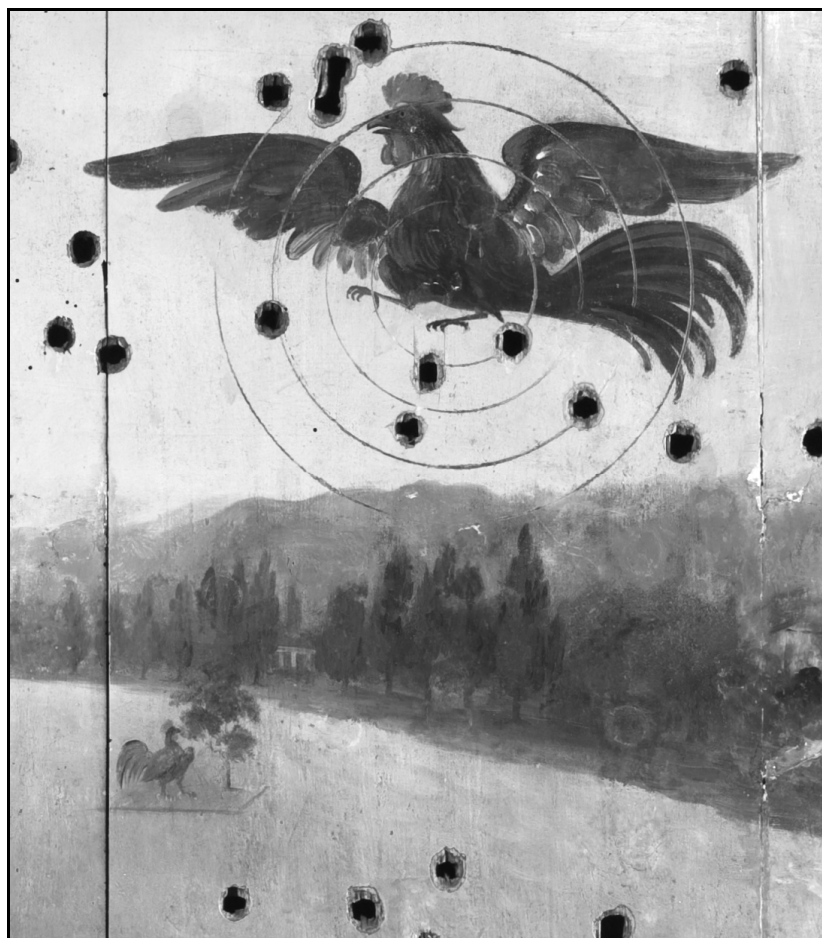


Лужицкая обрядовая игра с петухом.

Весьма своеобразный вариант обряда *zabíjení kohouta* проводился в окрестностях моравского г. Зноймо в воскресенье после праздника «св.» Анны (25. VII): *«Петух был под звуки музыки отведен на лодку или плот, где был привязан. Судно было поставлено на якорь посреди реки Дыйе. Обряд всегда происходил под Рабшынем или под Обржи главой (камень «голова Обра», великана — Б.М.). Тот, кто купленным камнем петуха убил или его смертельно поранил, был награжден особой премией и украшенным лентами козлом»*³⁷⁹. В городском музее хранится картина–мишень, изображающая забиваемого на реке петуха, который сидит на плоту, украшенном деревцем. Из сообщения не ясно, был ли обряд связан с жатвенной порой. Скорее всего данный вариант развился из рассматриваемого обычая по следующей схеме: петуха прячут на поле и забивают цепом – петуха подвешивают и стреляют в него (позднее – в макет петуха, о чем упоминается в статье 3. Покорны) – петуха сажают на реку и закидывают камнями. Место размещения птицы со временем становится не важно для обряда, смысл уже лишь в том, чтобы сделать состязание все более и более сложным.

³⁷⁹ Zuzana Pokorná: *Staré lidové zvyky na moravském venkově*. Neprodejný tisk pro potřeby městských a obecních úřadů okresu Znojmo. Vydává Okresní úřad Znojmo, vychází nepravidelně. Toto číslo vyšlo 18. 4. 1995.





Фрагмент картины *Zabíjení kohouta*. г. Зноймо (Чехия).

Если мы знаем, что последний сноп именовали «петухом», то нетрудно сообразить, почему говорили о сжатии этого снопа как о заклании петуха. Из выражений, подобных этому, нельзя сделать вывод, что это пережиток жертвоприношений, хотя бы потому, что другие именованья последнего снопа, — например типа, «лиса» или «старик»³⁸⁰, «иванушка»³⁸¹, — этому препятствуют. Волка,

³⁸⁰ У лужичан «последний сноп называется иногда «стариком»» (КОО 1978, С. 198); «В некоторых областях на севере Германии последнему снопу придают сходство с человеком и называют его Стариком. О

зайца или перепелку для данной потехи достать было бы затруднительно (тем паче из года в год); кошку, собаку, опять же волка или старика забивать бессмысленно, ибо в дальнейшем планируется убитое зажарить и съесть. Да и где бы наши предки взяли столько стариков? И неужто они их ели? Также не менее трудно представить себе жертвоприношение лисы, ибо таких случаев вообще не известно в истории Европы. Домашняя птица была наиболее доступна, посему не удивительно, что из всего множества наименований последнего снопа, который надлежало «убить», для изображения символа въяве зачастую выбирался петух.

Как жертвоприношение это все вообще не имеет ни малейшего смысла, так как очевидно, что в этой забаве петух *«фигурирует как олицетворение духа хлебного поля»* (КОО 1978, С. 198). Сам Дж. Фрэзер, чья рука не дрогнула, не имея на то веских оснований, занести останки безвестной расчлененной девочки в свидетельство «кровавых жертвоприношений», в главе, посвященной хлебному духу, ни разу не использовал термин «жертвоприношение» применительно к детально им описанному обычаю убивать в конце жатвы прямо на поле птицу или животное, нередко способами весьма жестокими. Почему никто из исследователей не задумался — а из-за чего он так поступил? Да потому что невозможно принести духа в жертву! Подобная идея абсурдна, и Дж. Фрэзер прекрасно это понимал. Но духа поля можно изловить и убить, что и изображается посредством умерщвления символизирующей его птицы. Несмотря на особенности этой ритуализованной игры (а

женщине, связавшей последний сноп, говорят, что ей достался Старик», «Жители Силезии называют последний сноп Стариком или Старухой и также делают его предметом шуток», «Когда жнец в Краковском воеводстве вяжет последний сноп, местные жители говорят: «В нем сидит Дедушка»» (Фрэзер, С. 420, 421, 423).

³⁸¹ *«В картотеке топонимической экспедиции Уральского университета, на базе которой в настоящее время создается Словарь говоров Русского Севера, зафиксированы лексемы «иванушка» (варианты «ванька, ванюша, иванушко») и «марьюшка» (варианты «манька, маиутка»), в значениях, соответственно, 'дожинальный сноп' и 'пучок березовых (реже ольховых) веток, которым выгоняли мух и подметали избу перед внесением дожинального снопа'» (Березович Е.Л. Иван да Марья: к интерпретации образов севернорусского дожинального обряда).*

также сопутствующей жатвенной лексики), нет никаких оснований связывать ее с жертвоприношениями.

Выставление жареной птицы в центр праздничного стола тоже никак не может являться свидетельством ее жертвенной природы. У любого народа главное блюдо на празднике выставляется на самом видном месте — посередь пиршественного стола. Достаточно вспомнить зажаренных целиком кабанчиков, лебедей–фазанов, подаваемых при дворе европейской знати в случае больших торжеств. Огромные блюда вносятся несколькими служками разом, церемониально, и водружаются там, где сидит хозяин мероприятия — то есть строго во главе стола или по центру. Дж. Фрэзер приводит примеры, как птицу, изображающую духа поля, после умерщвления подают на стол, более того — *«Живным петухом называют также ужин, устраиваемый по окончании жатвы»* (Фрэзер, С. 472). Вот отсюда блюдо и появилось. Мы видим пир, причем явно магический (петух = дух поля), но жертвенного ритуала нет, как и не было. Доказательства № 1–3.

«Лошадиный праздник»:

В славянском календаре есть несколько «скотских праздников», день «свв.» Флора и Лавра — один из них. Как полагают, парные «святые» заменили собой греческих Диоскуров (Διοσκούροι) и уже в таком качестве, как покровители лошадей, попали на Русь. Диоскурам в этом качестве соответствуют латышские два Усиньша — «Дети Бога» (Dieva dēli), индийские Ашвины (Aṣvīnā), с чьими именами сближают русское «Усень/Авсень». Так что определенно можно утверждать, что подобный праздник в славянском язычестве существовал, единственное, что вызывает сомнение, так это дата. Усиньшам посвящался Юрьев день, а Диоскуры почитались, по видимому, во время летнего солнцестояния.

С.В. Максимов цитирует очевидца празднества Флора и Лавра (14 августа), проводившегося в Пермской губ.: *«На вспаханном под пар поле, сплошь усеянном народом, лежат в крови и корчатся в предсмертных судорогах голов до 20–ти животных, издающих душераздирающие стоны и хрипение. Вот ведут на веревке к «жертвенному полю» молодого бычка. На него набрасывается, с криком и шумом, толпа народа, и через момент несчастное животное лежит уже распростертым на земле, придавленное толпой жертвователей. А в это время проходит жрец конца 19*

века с невозможно тупым ножом и начинает пилить животному горло. Процесс пиления продолжается не менее четверти часа. Помощники жреца тотчас же приступают к потрошению. Таким образом, ко времени, когда у животного будет окончательно перерезано горло, с него успеют содрать всю шкуру и отрезать ноги. Затем начинается жаренье животных на кострах. Около двух часов ночи раздается удар в колокол, возвещающий, что жертвенное кушанье поспело, и толпа набрасывается на горячее мясо с криком и дракою, причем большинство желает получить мясо ради его «особо освященного свойства»» (Максимов, С. 373).

Жуткое описание, не правда ли? Мрачная картина так и стоит перед глазами, и так жаль бедных животных... Такое вот описание оставил нам типичный городской интеллигент, впервые соприкоснувшийся с деревенской реальностью. Современному читателю, я думаю, все это еще более омерзительно, чем самому очевидцу. Но позвольте вопрос: а как по-вашему — мясо растет на деревьях? Если вы и сами толком не знаете, а колбасу, тем не менее, очень даже уважаете, то советую вам сходить на скотобойню. На экскурсию...

Это к тому, что не надо так эмоционалировать, особенно читая про незнакомые тебе стороны жизни, тем более ушедшие в прошлое. Очевидец, я уверен, намеренно сгустил краски. Его право. Обращает на себя внимание настойчивая авторская терминология: «жертвенное поле», «жрец конца 19 века», «жертвователи», «помощники жреца», «жертвенное кушанье». В небольшой заметке автор целых пять раз просклонял тему жертвоприношения. И это при том, что и поле не жертвенное, и жрец — не жрец вовсе, и кушанье тоже не жертвенное; при том, что сами участники сие действие с жертвоприношением никак не соотносили. В лучшем случае есть жертвователи, если учесть, что часть мяса впоследствии жертвовалась в церковь. Об этом указанный пример не говорит, но подобную информацию содержат другие описания: *«У нас девятого (июля) праздник, дак завечали скотину, чтобы... Скотина пропадала, да гонели туды вон, там болото, туда выволакивали... И завечали тут скотинку. Девятого у нас праздник, а потом Хрылы будут тридцать первого вот, дак Хрылы — продавали этих вот овец. Да как я свела, заветила вот теленка, либо овцю, дак и буду продавать. В этот день хозяева водили: вот если я заветила овцю там, маленького ли ягненка, раз*

она за лето выросла, ярка—то большая, либо боран, вот я и пойду праздновать, а эти деньги в часовню складу, в церковь. Я заветила, та хто купит, а эти деньги в часовню. /.../ **А деньги то складу в часовню, итобы Господи у меня спас скотину»** (ЖС 1996, С. 48). В этом тексте на «Хрылы» (т.е. «Флора») в церковь несут не мясо животного, а его денежный эквивалент, что, в общем—то, равноценно.

О заклании животных и птиц на этом празднике сообщает также донос ябургского протопopa К. Федорова в Санкт—Петербургское духовное правление от 1731 года: *«В деревне Вазговичах... имеется у стены (часовни) огороженный крест и две березы, к которым на Флоров день и на Воздвижениев дни, принося петухов, закаляют и кровь на оной крест и на березы проливают, а головы их под крест кладут, и оных петухов у того креста и берез едят и в постныя дни и на Воздвижениев день. В... деревне Канбале имеется камень, к которому принося петухов, на Воздвижением день закаляют и едят... При деревне ж де Валговичах, в близости, на поле имеется камень, у которого на Флоров день убивают быка и едят...»* (Лавров, С. 133). В указанных деревнях Ябургского округа проживали остатки финского населения (вoдь). Д.К. Зеленин при цитировании статьи С.В. Максимова подчеркнул, что описание сделано в Пермской губернии, *«где соседство финнов способствует сохранению языческих традиций»* (Зеленин Т, С. 130). Сохранению, если не замещению одних традиций другими. Как уже говорилось выше, почти наверняка в первом случае мы имеем описание обрядности финнов, а во втором — праздник русских крестьян, испытавших сильное влияние традиции местных племен (мордвы). Уж больно неожиданны подробности заклания (у камня, поливание деревьев кровью), неизвестные русскому населению, но сохранившиеся во всей красе у финно—угорских народов. В таком разе данные примеры следовало бы исключить из круга исследуемых текстов. Но. Так это или нет, конечный итог один — во всех примерах мясо съедают. Значит, все это не жертва. Доказательство № 1.

ОСЕНЬ

Малые праздники:

В течение всей осени проводилось достаточно много небольших празднеств, на которые собиралось только село или деревня, да и то, богомольем дело могло и ограничиться, а дальнейшее празднование происходило в семейном кругу. В интересующем нас вопросе эти праздники преимущественно однотипны: заклание производится для приготовления праздничного блюда — доказательство № 1. Рассмотрим их единым списком. Крупные праздники будут выделены в самостоятельные разделы.

«Сербы резали в начале осеннего сева петуха, чтобы приготовить обед пахарям, а остатки трапезы и кости петуха закапывали в борозду» (КОО 1983, С. 88). Доказательство № 1 и 7.

Сбор винограда (сентябрь–октябрь) у болгар отмечался ритуальной трапезой, на которой ели *«жертвенное животное, сваренное без приправ (курбан)»* (КОО 1978, С. 238). Отчего же именно жертвенное животное, если его едят? Курбан — обыкновенный праздничный пир.

На белорусско–украинском пограничье 1 сентября отмечали «женитьбу комина». Украсив «комин», зажигали лучины и *«сыпали на них орехи, дынные семена, куски солонины»* (ЯДС, С. 34); *«збираюцца ў прасторную светлую хату, прыносяць з сабою хлеб, мяса, каўбасы і ініую закусць»* (Народны тэатр, С. 73). В первом случае перед нами настоящее жертвоприношение — огонь угощают мясной пищей. Второй пример показывает, откуда пища взята, — с праздничного стола. Заклания в жертву не наблюдаются.

У Вещозера (Вологодчина) на рождество богородицы (8.IX.) *«у паперти закапывали быка, варили его мясо и раздавали нищим, а остальной «обещанный» скот продавали мясникам, вырученные деньги или в пользу церкви»* (СД 1, С. 273). *«На рождество Богородицы в Монастырщине делали курник»* (Пешехонова, С. 284). Второй пример относится исключительно к кухонной теме. Зато первый — жертвоприношение по обещанию, обет. О нем говорилось при разборе вопроса о терминологии. Жертва здесь — не жизнь животного, позднее замененная деньгами («пережиток»),

а полный эквивалент мяса животного, которое прежде и отдавалось в дар высшим силам, его рыночная стоимость. И большой еще вопрос, пережиток ли это жертвоприношения мясом или же естественное развитие обрядности, идущей от конкретики к символу.

В Костромской области праздник под названием «*«Бараний рог» устраивают осенью, когда картошку выкопают и всё обделают. Вот тогда зятевей звали в гости. Как застанут скотину на двор, зарежут барана, и зять там два ли, тесть идёт приглашать на «бараний рог» И пива свово делают изо ржи, брагу»* (Кирюшина, С. 39). Название явно перекликается с Ильиным днем – *«Илья бараний рог»*. О смысле своему – это пир по поводу окончания уборки урожая, дата которой может не иметь календарной привязки. Местный «пивной раздник» с обильным столом. К настоящему времени уже не ясно – благодарили ли высшую силу по этому поводу приношениями в виде частей туши барана, или же нет.

На Руси в день св. Никиты (15 сентября), «праздник гусятников», режут гусей (СД 1, С. 572). Что с ними делают дальше — известно. Съедают сами. Тут бы и говорить не о чем, если бы не очередное уникальное свидетельство И. Сахарова, каковых у него подозрительно много — и все таких, что не подтверждаются другими этнографическими данными. Параллели ему есть, но уникальным оно остается именно для данной даты, равно как и по выбору птицы, и по характеру производимых действий. Говоря о почитании водяного селянами, И.П. Сахаров пишет следующее: *«Чтобы задобрить сего неумолимого дедушку, они ночью, под 15 сентября, отрывают гусю голову и бросают туловище в воду. Водяной за такие поминки стережет гусей и никому не дает их в обиду»* (Сахаров, С. 308). Похоже на жертвоприношение? Очень! И это еще не все: *«Оставиуюся голову относят на птичий двор из опасения, чтобы домовый по убыли не узнал о проделках мужика. Известное дело, что заботливый домовый ведет счет по головам. Есть голова налицо, он спокоен»*. Любопытно, не к этому ли сахаровскому сообщению восходят бездоказательные утверждения наподобие такого: *«15 сентября по старому стилю /.../ приносилась гусиная жертва домовому»* (Тульцева, С. 240)? Если да, то подлог налицо — домовому отдают голову совсем не для жертвы, что ясно читается из текста И.П. Сахарова. Более детально

данный эпизод с головой рассмотрен в главе 5, при выведении доказательства № 5. Данный обряд — лишь магическое действие, призванное удержать в доме «спор», сделать так, чтобы умерщвленная живность не переводилась на дворе. Что же касается топления гусиной тушки, то этот обряд находит аналогии с другими «поминками» водяному, которые мы рассматривали в разделе, посвященном весенним праздникам: *«в жертву водяному, чтобы он не топил людей, ежегодно бросают в озеро курицу (Польша)»* (Гура, С. 105), *«Вот апрель, так надо ему подарки нести, бросать в реку, чтоб не трогал никого этим летом. Может, тогда и не утащит»* (Никитина, С. 100), *«Говорят, Зарасайское озеро ни за что не замёрзнет, жертвы ждет — хотя ворону бросить дохлую надо. Поэтому там тонут часто. Не становится [лед] и всё — надо или собаку, или ворону вбросить»* (По заветам старины, № 431). Вывод о характере этих действий следует распространить и на сообщение И.П. Сахарова, тем паче последний из указанных примеров относится к осени. Это магический ритуал, призванный отвести возможные в следующем году несчастья на воде. Замена ценных человеческих жизней, которые водяной отнимает в силу скверности характера, менее ценной жизнью птицы, причем, как видим, порой несъедобной птицы, да к тому же дохлой. Головы за головы. Термин «жертва» здесь возможен только в сочетании со словами «несчастный случай», каковым и является смерть на воде. Водяной топит не в жертву себе, потому и бросаемые ему обманки — тоже не жертвоприношения. Уникальным (быть может, здесь уместны кавычки) остается упоминание о том, что водяной должен за такое угощение стеречь гусей. Подобное известно только в отношении лешего, с которым пастух делает договор — лесной хозяин получает гостинец и возможность забрать пару «заветных» коров, за что обязывается бережливо пасти все остальное стадо. Одним словом, несмотря на параллели, сообщение И.П. Сахарова по-прежнему остается на подозрении конструкта, собранного из реальных данных и авторского домысла.

В следующем примере, судя по всему, имеется в виду день Сергия Радонежского (25 сентября ст. ст.): *«Это (о)синью, можыт, в Сергыив праздник мы «ссытаимси», там, в Пакров... Эт уж мы питухов насили...»* (ШЭС, С. 230). Речь идет о братчинном

пире, главным мясным блюдом которого была птица. Более подробно о том говорится далее, в разделе, посвященном Покрову.

Болгары в понедельник перед днем Параскевы (14.X.) *«посреди села закалывали быка, варили мясо и съедали за общей трапезой»* (СД 1, С. 273). Отличная трапеза. Наверняка от нее изрядную часть жертвовали высшим силам.

Следующий обряд здесь мы только упомянем: *«В день св. Гавла (17 октября), по старым сведениям, у словаков был обычай когда-то рубить голову гусю, подвешенному между двумя деревьями: молодежь на конях или повозках, проезжая под гусем между деревьями, соревновалась друг с другом в ловкости»* (КОО 1978, С. 194). По причине игрового характера данного ритуала мы рассмотрим его отдельно, в главе, посвященной народным играм «кровожадного» содержания.

На Русском Севере в день св. Анастасии (29.X) резали овец — *«чтобы овцы зимой больше плодились»* (СД 3, С. 448). Поскольку информация дана очень схематично, то характер ритуала определить затруднительно. Скорее всего, обычай касался обетного заклания с последующим пиром, с другой стороны, время его — пора мясозаготовки. Ср.: *«После покровы отмечали следующие праздники: 22 октября — казанскую богородицу; 26 октября — Дмитриев день (рекостав). В это время скот забивали на мясо. На «побойку» (на забой скота) приглашали соседей, угощали их и делились с ними и родственниками мясом. Вероятно, это отзвук братчины — совместного пира, который устраивали в первобытном обществе во времена общинно-родовых отношений в честь удачной охоты или забоя скота»* (Болонев, С. 103)³⁸². О ту же пору, в октябре–ноябре, время забоя скота наступало и в Европе: *«В Сев. Бранте существовал обычай приглашать соседей закалывать свиней, после чего хозяин угощал всех водкой и традиционными блюдами: жареной свиной печенью, кислым студнем и кашей. /.../ По обычаю, пастор, доктор и деревенские бедняки также получали куски свежего мяса»* (КОО 1978, С. 66). Приурочивание осенней заготовки мяса к праздникам обусловлено едва ли не в первую очередь стремлением ритуализировать (и тем

³⁸² Кстати сказать, редкая в отечественной науке дельная мысль о характере братчин. Ф. Болонев — один из немногих ученых, кто удержался от того, чтобы свести все к жертвоприношениям, предложив более логичное объяснение ритуального совместного пира.

самым наделить особой энергетикой, обеспечить покровительством высших сил), по возможности, любое, даже самое заурядное событие или деяние. Творение действия с особым душевным настроем (который как раз и создает праздник), с включением в его ход особых присловий, элементов обрядности и прочего преследует, должно быть, в каждом таком случае одну-единственную цель — обеспечение наиболее благоприятного исхода, получение самого лучшего результата. В данном случае — сохранение мяса от червя и гниения. Забой сопровождался пиром, и каждый из упомянутых элементов подобных празднеств находит свое объяснение вне концепции «кровавых жертвоприношений».

У западных славян забивают **гусей** на св. Мартина (11 ноября), ритуальное блюдо в сей день — печеный гусь (СД 1, С. 572). *«Сербы на св. Мартина (11 ноября) в честь волка режут курицу на пороге дома. Македонцы для защиты скота от волка в канун Мартинской недели рубят на пороге дома голову черной курице, окропляют ее кровью порог или рисуют ее головой кровавый крест над дверями. Обезглавленную курицу оставляют здесь же на всю ночь, утром ошпыивают и съедают... Потом истолченную куриную голову дают с солью съесть скоту»* (Гура, С. 149). Магия налицо. От причины заклания и использования крови для обозначения запретной хищникам границы до способа уничтожения остатков священной праздничной пищи. Доказательство № 5. Да, именно пищи, так как птицу съедают устроители ритуала. Доказательство № 1. И где же тут, собственно, жертвенный дар? Обычная магия замены: дабы избежать истребления ценного скота, его подменяют менее ценной живностью. Голову за голову. Доказательство № 6. Тем паче, как ни крути, но на высшую силу, достойную жертвоприношения, санитары леса ну никак не тянут.

Следующий пример нами уже разбирался в пятой главе книги, при выведении доказательства № 5. Здесь его лишь упомянем. На Филиппово заговенье (14 ноября) возле священного камня собирались дети от четырех до десяти лет и *«приносили ежегодно по петуху, и, отрубя голову, бросали на оной камень. А петуха, сварив, ели у того же камня одни малолетние; а тех петухов давали они крестьяне по очереди подворно»*; делали это того ради, что *«в летния времена, в котором году петуха не принесут и*

головы на тот камень не бросят, малых ребят и скот топит» (Лавров, С. 143).

В с. Новый Клепец Скопинской волости на престольный праздник в честь осеннего Георгия (26 ноября ст. ст.) ходили угощаться по гостям и принимали гостей сами. «Угощение состояло в том, что перед гостями сначала «ломали курник» (в данный момент это была курица, запеченная в тесте); после курника стол заставлялся сразу всеми блюдами — **мясом, ветчиной, курятиной, студенем, коровайцами, белым хлебом**» (Тульцева, С. 20). Обычный обильный стол.

Молотьба:

Начиная молотьбу, «в некоторых селах у стожера резали кур, обагрив ее кровью колосья. /.../ тогда же (или в конце молотьбы) резали кур «под овином» (орлов.)», «Конец молотьбы /.../ обычно отмечается общим пиршеством или угощением для работников /.../ где часто основное значение имеет **жертва домашней птицы** (ср. болг. выражения, обозначающие конец жатвы: *заклахме петела* букв. «зарезали петуха», *сега ще изядаме петеля* букв. «сейчас будем есть петуха») или животного — барана, овцы, ягненка, поросенка (ю.-слав.). У болгар петуха режет хозяин или самый старший член семьи на куче намолоченного зерна или на кладке дров, иногда же оставляют его скакать по приготовленным для молотьбы колосьям, «чтобы через год они были высокими». В Кюстендилском крае (з.-болг.) режут курицу (говоря об этом: *заклахме квачката «окончили молотьбу»*, букв.: «зарезали курицу»), голову которой кладут на стожер. В с.-зап. Болгарии молотьба должна была быть приурочена к празднику св. Богородицы, в канун которого старший в семье мужчина резал красного петуха в честь «царя» или «бороды», привязанных в это время к стожеру, после чего приготовленного петуха съедали на гумне. В ю.-вост. Сербии кровь зарезанного петуха должна была протечь на пшеницу, с которой начинали затем сев озимых; петуха съедали молотильщики, а его голову получал главный пахарь. /.../ Празднество по случаю окончания молотьбы с приготовлением кур или каши известно и вост. славянам» (СД 3, С. 289); «4 сентября — св. Вавилы; праздновать Вавила — резать кур под овином» (Орловская губ.) (Серяков, С. 618); «В Орловской

губернии вплоть до конца XIX века 4 сентября под овином резали кур перед началом молотьбы...» (РДС, С. 122).

Несмотря на утверждение, что имеет место жертвоприношение, все примеры описывают исключительно пиршественную сторону праздника. Доказательство № 1. Внимание может привлечь только упоминание крови и действия с отрубленной головой. Но на это уже дано доказательство № 5. Причина, по которой на пире по поводу молотьбы столь большую роль занимает птица (преимущественно петух), подробно рассмотрена в разделе, посвященном жатвенной обрядности. Жатва представляет собой символическую ловлю полевого духа, одним из образов которого был как раз петух — птица, наиболее доступная для проведения обряда. Убиение птицы обозначает удачное завершение охоты-жатвы. Здесь перед нами продолжение этой идеи. Молотьба, как окончательное умерщвление умирающего и ежегодно возрождающегося духа поля, не эксплуатирует этот символ в процессе работы напрямую, но обращается к нему опосредованно, во время пира, на котором «добычу» съедают.

Покров:

Христианский вроде как праздник, Покров пресвятой Богородицы (1 октября ст. ст.) содержит в себе множество языческих ритуалов. Один из них — неперенное застолье, и не простое застолье, а братчина, или, как ее еще называют, «ссыпчина». В Рязанской области название такой братчины указывает на главное блюдо: «кочеты», «кочетовина», «девишник с кочетами» (ШЭС, С. 230).

«Это осинью /.../ мы «ссыпчимси», там в Покров /.../ Эт уж мы питухов насили. Питухов принисём, пашана принисём, масла там, яйцы — ну, всё, штоб всяво напечь...», «Эт на Пакров сабяруцца девушки и ребяты /.../ Кто нисёт питуха, хто нисёт курицу, йишчкыв принясут, ну, и там, и выпивка бываить. /.../ Ну, вот самая эта на Пакров «качаты». Девушки вроди угацають, а уи ребят абносять...», «Асинью — эт девки сабирались начавать на сиделки. «С качятами сидели» (в Покров) — «девишник с качатами». Па качяту бяруть, там пиана сколько иль чяо, всё сабирають и всё гатовють, и вот ребята придуть ужинать там будуть», «Курей варавали. Толька асинью, када вон дефки сидели — эта в Пакров. Эт дефьки сабирающца на Пакров с кычятами.

Сидели дефки с питухами... Вот. А рябята, бывала, наловють йим курят, принясуть. Тада уш рябята с ними абедають, ужынають...», «А Пакров, чытырнацатава актября — эта «с качятами» сабырались. Вот кажна девушка принисёт питуха. И тут голува атрубають и ета» (ШЭС, С. 230).

Изначально это была исключительно девичья ссыпчина–братчина («дефьки сабыраюцца», «девки сабырались начявать на сиделки»), парням разрешалось лишь смотреть в окно: «Када я хадила, парней нет, мы адни. Парни ить тада были прастыи — пад акном (стояли). Када мы паужыным, тада вайдуть» (ШЭС, С. 231). Собственного говоря, Покров, как женский праздник (день Богородицы), посвящался как раз магическому обеспечению женской, точнее, девичьей доли³⁸³, так что подобный состав посиделок объясним. Что характерно, обрядовым блюдом непременно была птица противоположного пола, противопоставление начал всего лучше видно из названия «девишник с кочетами» (женское с мужским). Нужно было приносить именно петухов, иначе не возникло бы примечание информатора: «У каво нет питуха, стару курицу неси, вроде натьместа» (ШЭС, С. 231). С учетом брачной специфики Покрова, устанавливается причина такого предпочтения в мясных блюдах: налицо магия, должная придать половозрелым участницам ритуала желанную привлекательность, обеспечить их хорошими мужьями, ибо петух — мужской символ. Именно поэтому он и используется девицами в гаданиях о предстоящем замужестве. Ритуальное значение мясного блюда подчеркивается еще и тем, что птицу воровали: «Курей варавали /.../ рябята, бывала, наловють йим курят, принясуть. Тада уш рябята с ними абедають, ужынають...», «На Пакров «качаты «ссыпались», на дварам

³⁸³ Наиболее известным из покровских ритуалов является утреннее моление Богородице и гадание на сон, произносившиеся примерно одинаково: «Мать–Покров, покрой мать сыру землю и меня молоду!», «Мать — Покров, покрой землю снежком, меня, молоду — платком!», «Батюшка Покров (Покров–праздничек), покрой землю снежком, а меня, молоду, женишком!», «Пресвятая моя Богородица! Покрой мою победную головку жемчужным кокошником, золотым назатыльником!», «Ты, Покров–Богородица! Покрой меня, девушку, пеленой своей нетленную — идти на чужую сторону», «Батюшка–Покров, покажи моего суженого и покрой мою голову».

варавали. Дажы гусей варавали» (ШЭС, 230, 231). Впрочем, воровство было довольно своеобразное, как бы празднично узаконенное. Могли воровать у себя же, воровали птицу у всех участников девешника по очереди (ШЭС, С. 231). Гуси, как и куры, появляются в ритуале позже, когда его изначальный смысл стал забываться, название посиделок «кочеты» говорит за это лучше всего.

Девешник мог быть людным, и если бы каждая участница приносила по птице, это получился бы перебор. Важно, чтобы мяса было достаточно, посему сбор продуктов был регламентирован: «Ну, эта: если нас десить девак, ну, эта куды? Эт нам дюжы многа — десить итухов. Ну, мы там, можыт, пять принисём» (ШЭС, С. 231). Остальные приносили крупу, муки, масла, яиц — всего, что нужно для девичьей пирушки. Таким образом здесь все ясно. Главная забота участников — пир, который должен быть украшен мясным блюдом.

Особняком стоит свидетельство (с характерной трактовкой) о заклинании живности покрупнее птицы: «Считалось, что покров обязательно «окровянить» надо: зарезать поросенка или петуха, т.е. **принести жертву**» (Болонев, С. 103). Вероятно, данный обычай позаимствован из праздничной обрядности осенних Дедов (см. далее), календарная близость которых обусловила переключку между праздниками. Логика у исследователя, как видим, железная: раз зарезали — значит, перед нами непременно жертвоприношение. Здесь речь идет, скорее всего, о домашнем застолье, потому как на посиделки деревенской молодежи жареный поросенок — это было бы слишком богато. Так что и здесь пир, причем куда менее затейливый, нежели так полюбившаяся исследователям братчина. Интерес могло бы вызвать явно диалектное слово «окровянить», но не вызывает — его применение в контексте умерщвления животного на праздничный пир всего-навсего объясняет происходящее в целом. Будет праздник, нужно будет зарезать живность, ибо какой праздник без пира с горячим мясным блюдом. А заклинание всегда подразумевает пускание крови. Именно поэтому Покров и надо окровянить, окровавить. Все предельно просто, и жертвоприношению опять нет места.

Кузьминки:

Праздник в честь Косьмы и Дамиана (1 ноября ст. ст.), народных (–ного) Кузюдемьяна, надежно восстанавливается как осенний праздник поминовения душ умерших, известный большей части индоевропейского населения Европы (Самайн, Хэллоуин). Исконное славянское название сохранилось в белорусской народной традиции, где значительная часть малых праздников, отмечающихся неподалеку от «Кузьминок», называется «Дедами», т.е. «предками»: «восеньскія дзяды», «змітроўскія дзяды», «михайловы деды», наконец, собственно, «кузьминья/кузьминичныя дзяды» (СД 2, С. 43)³⁸⁴. Как и полагается поминальным праздникам, Деды отмечаются в домашнем кругу, так как каждому надлежит чтить свой род, своих пращуров. Основную часть праздника занимает поминальный пир, на котором живым сопричастны их умершие родственники. Для них ставят отдельное блюдо и нарочито приглашают побывать в гостях: «Святые дзяды, зовем вас, // Святые дзяды, ляцце до нас!», «Мама, деду, прадеду и вси душечки, которые сте на сем месте пребывали, хлеба и соли заживали, — просимо до обеду!» (ЯДС, С. 371; СД 2, С. 44)³⁸⁵. Есть все основания полагать, что изначально главным блюдом являлось свиное мясо, жареное или вареное: «калоли парсюка на дзень Дзядоў», «На поминках (имеются в виду «Деды», — Б.М.) более всего обращают внимание на то, чтобы приготовить как можно больше разнообразных страв, среди которых обязательно должна быть вареная голова — свиная или баранья, в крайнем случае пусть себе и куриная — все равно петуха или курицы» (Земляробчы, С. 294, 298); для приготовления яств на Дмитров день «На базаре покупалось мясо и солонина... закалывалась заранее выкормленная свинья» (Тульцева, С. 19); «случалось, что к специально к осенним дедам кололи «дедовского» кабана» (СД 2, С. 44). Свинья/кабан тесно связаны с культом Велеса (Успенский, С. 118, 130), который и является

³⁸⁴ Тождество этих дат, их изначальное единство подтверждается и общим обрядовым блюдом: «В Исадах на Михаила–архангела (8 ноября) всегда резали к столу курицу» (Тульцева, С. 31); «На Кузьму–Демьяна кычатов носят /.../ Режутъ петухов» (ШЭС, С. 231).

³⁸⁵ В более позднее время к столу стали приглашать и «святых именинников»: «Вот он (домохозяин, — Б.М.) шумитъ: «Кузьма–Димьян, иди с нами абедавать, качятятину есть!» И вот он аять так скрикнуть яво, тада скажыть: «Давайте есть»...» (ШЭС, С. 242).

славянским Божеством умерших, психопомпом и Хозяином Потустороннего Мира (Успенский, С. 56–80). Так что выбор данного сорта мяса, в принципе, объясним.

Более редки сообщения о заклании другой скотины, что, по-видимому, было связано с общей зажиточностью населения: в Зарайском уезде, отмечая престольный праздник («Дмитров день»), *«предусмотрительные хозяева еще с весны оставляют телка, которого перед праздником выкармливают особо»* (Тульцева, С. 19); во многих местах Болгарии на Димитров день было принято *«закалывать барана или быка — «для здоровья»»* (КОО 1978, С. 239), а на праздник *Свети Врачове* (1 ноября; Кузьма и Демьян), больные *«обричат курбан за здраве... Не са редки случаете на колективно общоселско жертвоприношение на мъжко животно (бик, овен, вол), съпроводено от обща трапеза за здраве»* (Попов 1999, С. 367). Упомянутая «обща трапеза» дезавуирует декларируемое «общоселско жертвоприношение».

Главное, что мясо быть на столе должно непременно: *«юшник» з криві, вараны з мясам, каўбаса», «Мяса таксама лічыцца асобнай ядой»* (Земляробчы, С. 295, 297). Настоящее мясное обилие являет собой стол, устраивавшийся на Дмитриев день в Зарайском уезде, где подавали: *«солонину, свинину, ветчину или говядину с хреном, студень из свиных или говяжьих ножек, щи со свиной, говядиной или солониной /.../ жареную баранину или свинину, или говядину»* (Тульцева, С. 19). Но традиция с какого-то момента идет по пути упрощения, удешевления сложной и материально обременительной обрядности. Немалая стоимость свиньи заставляла снижать главное блюдо до символического обозначения его: *«А ў гады, калі не калолі на Дзяды падсвінка, то (готовили, — Б.М.) клёцкі з «душамі», г. зн. з загорнутымі ў цеста скваркамі»* (Земляробчы, С. 295). Но наиболее распространенным (и в этом следует видеть уже влияние обрядности Покрова³⁸⁶) стало

³⁸⁶ Явным влиянием Покрова как сугубо «женского праздника» стало проведение девичников и на Кузьминках: *«На Кузьму-Демьяна кычатов носють /.../ Режуть питухов — вечир у них, у етих. Как «девичник», штоль», «А на Кузьму на эта — бабий праздник, эта бабы гуляють»* (ШЭС, С. 231, 243); пели: *«На Кузьму, Кузьму-Демьяна, на девичий праздник...»* (НП, № 664). Отсюда же взята и ритуальная кража птицы: в Костромской губ. парни **воровали кур** для кузьминок — **девичьих складчин**, кур тут же варили и съедали вместе (Бернштам 2000, С. 226),

употребление мяса птицы, продукта значительно более доступного и дешевого. Заклание кур было столь массовым и обыденным явлением, что вошло в пословицы: «На Кузьму и Демьяна курячы именины: неси попу цыпленка», «Козьма и Демьяна да жен мироносиц — куриная смерть (режут кур)», «На Кузьмодемьяна курицу на стол (тамб.)». Замена на птицу произошла, судя по всему, у всех славянских народов.

Россия: «На Казьма–Демьяна сабиралисе, на качяту принасили (все из двора). Готовили абед: варили щи и качятов крашыли на тарелки», «Тада эт Кузьма–Димьян был праздник. Качятов приносили из двара. Принясутъ — вечир сабираюцца», «Эта ужэ Казьма–Димьян — значить, курычку, гаварить, нада питушка зарезыть... Ну, абычна — призник падходить — за день или за два голуу атрубають питушку, абработають. А на этат праздничик варяць ужэ питушка... Ат абедни придуть — абедыть» (ШЭС, С. 231, 242).

Белоруссия: «На поминках /.../ должна быть вареная голова — свиная или баранья, в крайнем случае пусть себе и куриная — все равно петуха или курицы» (Земляробчы, С. 298).

Украина: на «Кузьми–Дем’яна» «Дівчата зносять на вечерниці кури, ріжуть їх, смажать чи варять і ввечері подають на стіл» (Воропай, С. 459).

Хорватия: пастухи на 1 ноября «несли с собой на пастбище петуха; там и готовили из него ритуальную еду» (КОО 1978, 218)³⁸⁷.

Болгария: на день Михаила–архангела резали петухов (СД 3, С. 256).

Само собой, употребление кур трактуется исследователями, как «кровавое жертвоприношении» (иначе этого разговора не состоялось бы): «Таким образом, осенние кузьминки предстают **жертвоприношением** «куриному богу» за летнюю плодovitость

«С Михайлава дня начинают... И вот начинают: «Давайти ссыпацца!» Тада все **курых варуютъ**...» (ШЭС, С. 230).

³⁸⁷ Чтобы не было недопонимания, еще раз разъясню: ритуальная пища — это не жертвоприношение и даже не его пережитки; это пища, которую принимают в особый день (праздник), в особой обстановке, с неким магическим смыслом (иногда без такового); ритуальной пищей может являться любая еда (а не только мясо), имеющая значение в мифологии отмечаемого праздника.

кур» (Бернштам 2000, С. 226), «Когда в хозяйстве плохо велась домашняя птица, к дедам резали курицу или гуся как жертву для предков» (СД 2, С. 44). При описании праздника используется уже разбиравшийся термин: «Молят кур — под день св. Космы и Демьяна» (Халанский М. Говоры Курской губернии // Сборник Академии Наук. Т. 76. № 5, с. 367; Цит. по: Серяков, С. 34); «курмолить» — «религиозный обряд — обычай жарить курицу или петуха накануне 1 ноября» (Журавлев, С. 56). Обращаю внимание читателя на очередное передергивание: приготовление обрядового блюда, причем не сопровождавшееся никакими специальными ритуалами, тем не менее, названо «религиозным обрядом». Это незамысловатый прием, подталкивающий к признанию «кроважертвенного» толкования данного обычая. Слово «молить», несмотря на кажущуюся религиозность, обозначает лишь прозаичное «резать».

Народ имел свою точку зрения по поводу того, зачем исполнялся данный обычай. Посмотрим, насколько научное мнение ей соответствует.

Наиболее архаичным, на наш взгляд, было такое толкование: «каждая семья бьет курицу. Если этого не сделать, то **курица пропадет обязательно**» (Тульцева, С. 29)³⁸⁸. Вред хозяйству, как видим, ожидается в случае **неисполнения** обычая. Это распространенное правило — если не сделать чего-либо полагающегося, испокон заведенного, то все пойдет наперекосяк. Если не положить в гроб с умершим нужные ему вещи или слишком мало поминать его, он придет и будет трясти обидчиков как грушу, пока они не исправят положение³⁸⁹. Если работать в праздники, на которые полагается сидеть и бить баклуши, то самое малое, что может случиться, — пропадет работа³⁹⁰, худшее же —

³⁸⁸ Ср. аналогичное объяснение, связанное с весенним празднеством «Женмироносиц»: «Если курицу не зарежут на Жён-мароносия, то **куры дохнут**» (Дубровина, С. 50).

³⁸⁹ «А тут он (младший сын, — соб.) мне во сне привиделся: «Дай мне, мама, денег: у меня коленки замерзли». А я его хоронила, кальсоны ему новые не положила. А тут сшила новые кальсоны и одному дедушке нищему отдала. Перестал он мне сниться» (Мифология, № 225).

³⁹⁰ Работа, сделанная на «грозный праздник», Ильин день, гибнет от молнии или дождя: «Тучка зашла с рукавицу, да в стожок-то — ишык!», «Ёлы, говорит, старик-то вышел, поглядел, вси кучи евоны... Он

немедленная кара с небес³⁹¹. Здесь все то же: пожалеешь зарезать одну курицу, потеряешь всех.

Дальнейшее развитие этого толкования ставит сохранность поголовья птиц в обратную зависимость от их заклания на пир: «На Кузьму–Демьяна в д. Волянь Рязанского у. резали кур, **«чтобы куры были целы»** круглый год...» (Самоделова, С. 52). Идея состоит в том, что если пира не делать, то куры передохнут, и наоборот, если сделать пир, как полагается по обычаю — то куры тогда точно не пропадут, ибо правило соблюдено.

Следующий этап — установление прямой связи: обряд следует делать именно для того, чтобы курицы водились: резали «1–го ноября трех куренок» и ели их утром, днем и вечером, **«чтобы птица водилась»** (Максимов, С. 429). Несколько опосредованно это же читается в обряде, где изначально, судя по всему, подразумевалось ритуальное уничтожение останков птицы: «В селениях Мышкинского уезда Ярославской губернии поселяне убивают кочета в овинах. Старший в доме выбирает кочета и сам отрубает ему голову топором. Ноги кочетиные бросают на избы для того, **чтобы водились куры**. Самого кочета варят и за обедом съедают всей семьей» (Сахаров, С. 318).

Заключительный этап, к вящей радости исследователей, звучит как гимн кровавому жертвоприношению: в Рязанском крае хозяйка собирала по соседям куриные яйца и, сажая на них наседку, приговаривала: «Матушка Кузьма–Демьян, **зароди цыпляток к осени, курочку да петушка тебе зарежем**» (Бернштам 2000, С. 226). Это не просто обет, но именно указание на действие, где есть все три (обычно недостающих) элемента формулы: «объект действия (птица) — субъект действия (высшая сила) — действие

говорит: "Вот это что–то есть. Дурак я, что пошёл в праздник". У их хоть суслоны, дак они поставили суслоны, да и... А ему нады всю кучу сушить» (А. Львов «Календарные запреты: попытка типологического описания» // <http://old.eu.spb.ru/cfe/files03/4.doc>).

³⁹¹ Наказывается и непосредственно нарушитель, хворью или смертью: «Слышала как–то, в детстве еще. Женщина жнет в Ильин день, в Ильин день жнет, песенки поет, к вечеру, идет старец, это тут, в нашей местности, идет старец. «Как–то ты завтра будешь петь, женищина!» Да ей было не встать с кровати. <...> Может, с глазу. Может, Бог знает от чего» (А. Львов «Календарные запреты: попытка типологического описания» // <http://old.eu.spb.ru/cfe/files03/4.doc>).

(заклание)»: *«курочку да петушка тебе зарежем»*. И это **было бы** едва ли не самым характерным подтверждением существования кровавых жертвоприношений, если бы не указанный путь эволюции подобного рода толкования, который исследователи по какой-то причине игнорируют. Текст идеально подходит для выведенной формулы жертвоприношения, но, к сожалению наших исследователей, является **предельно поздним** этапом осмысления обычая самими носителями традиции, действительно переосмыслившими (хотя бы и на словах) обещание одарить Богов мясной пищей в кровавое жертвоприношение. Жирной точкой в дискуссии по этому вопросу можно поставить пример, который никак невозможно трактовать как жертвенный, ибо Богам положено отдавать все самое лучшее: к празднику Кузьмы–Демьяна *«слабых кур метили и резали к столу»* (Тульцева, С. 28). Да, это те самые «убогие курята», по поводу которых кликушествует христианский обличитель язычества: *«о оубогыя кокоши. яже не на ч(е)сть с(вя)т(ы)мъ породистеся. не на ч(е)сть вернымъ ч(е)л(о)в(е)комъ. о оубогая коурята. яже на жертвоу идоломъ режются. инии въ водах потапляеми суть. а инии къ кладеземъ приносяще молятся. и в водоу мечють. велеаху жертвоу приносяще»* (Гальковский 2, С. 33, 41). Калеченная, ущербная птица, ненужная в хозяйстве, — еще более дешевый вариант для устройства праздничного семейного пира. При наличии выбора именно такую птицу предпочтет нарезать рачительный крестьянин, участь «убогих курят» предрешена. Но то, что подходит на домашний праздничный стол, явно не дотягивает до того, что стоило бы приносить Богам в жертву. Кровавую жертву, разумеется.

Никола Зимний:

Отождествление этого праздника (6 декабря) с каким-либо древним святом проблематично, хотя языческая составляющая его очевидна. Это и непрменная варка пива каждой семьей, с последующим смешиванием его в общем котле, и обжорная братчина, так полюбившаяся исследователям в качестве основного «подозреваемого» на предмет содержания «пережитков кровавых жертвоприношений».

Собственно, с нее и начнем. Как пишет Б. Успенский, «предыстория» братчины на селе складывалась следующим

образом: «в случае падежа скота давался обет «повеличить Великому Миколу», которому обещали новорожденного бычка, называвшегося «микольец»; его растили три года, причем для откармливания микольца перед закланием собирали зерно со всей округи. Лучший кусок мяса от этого бычка жертвовали Миколу в церковь, остальное съедали всем миром, справляя так называемую «микольщину»» (Успенский, С. 45). Как говорится, ни добавить, ни убавить. Жертвоприношение и впрямь присутствует — часть мяса отдается в церковь, как ранее отдавалась на капище. Вот из той же серии: во время Николина дня резали скот, причем «лучшая часть мяса заранее откормленных бычка или телки жертвовалась в церковь» (СД 3, С. 448).

На том бы пример можно было и оставить, так как братчина — это пир, и жертвоприношением сама по себе быть не может. Да и про характер обета уже говорилось, и не раз. Однако Б. Успенский несколько дальше затронул весьма спорный вопрос, развив тему «жертвоприношения» бычка—трехлетка: «ср. в этой связи ритуальное принесение в жертву скота, как при погребении, так и при поминальных празднествах у славян, определившее первоначальное значение слов «тризна, тризнице» (Трубачев, 1959, с. 133— 134); при этом то обстоятельство, что «тризна» этимологически связана с жертвенным закланием трехгодовалого животного (Трубачев, 1959, с. 135; Топоров, 1979, с. 3, 11), позволяет связывать с тризной жертвоприношение «микольца», т.е. трехгодовалого бычка, на «микольщине»» (Успенский, С. 57). Во-первых, нет никакой причины связывать тризну, которая является окказиональным похоронным действием, с календарным праздником, начисто лишенным отношения к культу предков. У этих обрядов **все** разное. Во-вторых, Б. Успенский лукавит, говоря, что «тризна» этимологически связана с жертвенным закланием трехгодовалого животного». Это звучит как твердо установленный факт. При том, что сам О. Трубачев в своем комментарии к этимологиям М. Фасмера говорит лишь о **вероятности** этого: «Слав. *trizna может быть объяснено как производное от trizъ (см. сл.), откуда первонач. знач. тризна — «жертвенное заклание трехгодовалого животного»; см. Трубачев, ВСЯ, 4, 1959, стр. 130». Предполагает, но не утверждает этого наверняка.

В летописном тексте тризна упоминается столь абстрактно, что это дало известный простор в толкованиях термина: «и аще кто оумряше **творяху трызну надъ нимь.** и по семь творяху кладу велику. и възложатъ на кладу мртвеца. и съжизаху. и по семь събравше кости вложасху въвъ ссудъ малъ. и поставляху на столпе. на путехъ» (Ипатьевская летопись). Даже если бы слово тризна и впрямь была как-то связано с числительным 3, то нет никаких оснований приплюсовывать сюда трехлетнего быка—«микольца», так как ни о каких быках в ПВЛ речи не идет. В материалах для словаря древнерусского языка И. Срезневского, вышедшего в 1903 г., читаем: «Под словом «тризна», творимая над покойником, надо понимать, конечно, не поминальный пир по умершему (носивший название «стравы»), а боевые игры, ристания, особые обряды, призванные отгонять смерть от оставшихся в живых, демонстрировавшие их дееспособность. В памятниках XI века слово «тризна» (трызна) означает «борьбу», «состязание» и соответствует греческим словам, означающим состязания в палестре или на стадионе. «Тризнице» — арена, стадион, место состязаний» (ЯДР, С. 87); Фасмер: «Ближайшая этимология: др.-русск. трызна "состязание; подвиг; награда; поминальное пиршество". /.../ чеш. trýzeň "мука, мучение", trýzniti "мучить, пытать", слов. truznit', польск. truznić "тратить (время)".» В словаре Памвы Берынды «тризннице — мѣстце, где бывають поединки, або бойованія». В.Н. Топоров, признавая за словом «тризна» значение «пиршество при похоронах», указывает на регулярное использование его в древнерусских текстах в качестве перевода греческого ἀθλον «борьба, состязание» (Топоров 1990, С. 17). В любом случае, жертвенная тематика явно побоку.

С другой стороны, нельзя пройти мимо таких параллелей, как: фр. thrène (chant funèbre) «погребальный плач, погребальное пение», исп. treno (canto fúnebre) «погребальное пение, плач», англ. threnody (lament) «погребальное пение», греч. θρήνος (thrēnos) «плач».

Однако этимологи предложили более простую версию происхождения данного термина, которая легко подтверждается современным обычаем устраивать по умершим поминальный стол. По тому же Фасмеру: «Дальнейшая этимология: Праслав., по-видимому, было *truzna, судя по зап.-слав. формам, связано чередованием гласных с травить, то есть первонач.

«(номинальное) угощение». Поздние этимологи нашли еще более прямую параллель: «*тризна* — общеслав. *трызна*, от *трыти* — поедать», «Др.-русское слово *трызна* «пир», «угощение» родственно словам **trava/trěva* «еда», **troviti* «угощать», корень **treu-* (со ступенями **trēu-/trōu-*); а **tryzna* < **trū-zn-ā*, где нулевая ступень корня (< **trəu-*). Тризна, по-видимому, — всего лишь пир, но трехлетний бычок и сюда носа тоже не казал...

Так что, как видим, даже этимологический довод подвел Б. Успенского в плане доказательности. Есть версия, причем не самая убедительная, и одна из многих. Привлекать ее можно было бы только крайне осторожно, а не выставляя напоказ и делая смелые обобщения.

Братчинный характер праздника подтверждает и следующий пример: «Значит, зимний Никола... Абычна к Николе сабираюцца девушки, парни вмести, абычны в банях: «Сёодни в нас будут качаты!»... Сабираюцца и, значит, девушки гатовют петухов: там варят йих, жарют...» (ШЭС, С. 229). Нет никаких трехлеток в помине, важно лишь одно — на столе ожидается мясо. Ну, или хотя бы рыба. Будучи верным раз и навсегда выработанной парадигме, даже такое безобидное блюдо, как приготовленная рыба, А. Гура храбро назначает на роль жертвоприношения: «существует обычай жертвовать св. Николаю карпа в Николин день» (Гура, С. 757). Причем чуть ранее было сказано: «Поедание рыбы (чаще всего карпа) в день св. Николая осмысливается как своеобразное жертвоприношение святому» (Гура, С. 751). Если бы не этот текст, то можно было и впрямь поддаться сомнительному очарованию фразы о том, что «существует обычай жертвовать» рыбу! Существует, и все тут! И не просто что-то там существует, а самый натуральный **обычай!** Ан нет, оказывается, карпа тоже съедают... Непонятно лишь одно: а кем же, собственно, это угощение вкуснейшим карпом «осмысливается как своеобразное жертвоприношение»? Уж не самим ли автором цитаты?

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ:
ПОХОРОНЫ И ПОМИНКИ

Древняя похоронно–поминальная обрядность была много богаче того, что наблюдается сейчас. Но отдельные элементы ее дошли и до нашего времени. Большая степень разрушенности этого комплекса напрямую связана с вмешательством церкви, считавшей частную жизнь человека своей прерогативой. Рождение, свадьба, календарные праздники — все это было неподконтрольно самозваному институту власти. Народ в целом довольно поверхностно относился к запрещениям церковниками традиционных гуляний, разве что поддаваясь в том, что устраивал их реже, не так шумно, или и вовсе подальше от жадных взоров черноризцев. Но не так было перед лицом смерти. Когда приходила пора умирать, боязнь брала свое: а ну как попы правы, и за нарушение христианских норм придется платить сполна, а вдруг и впрямь отлучат от церкви, и тогда не удастся войти в царствие небесное... Давая слабинку там, где попы взяли на себя роль полноправных распорядителей мероприятия, славяне поступились традицией, почти утратив ее...

Перефразируя летописца, «мы же на прежнее возвратимся».

I

Характеризовать погребальный обряд древнего времени для любого, пожалуй, народа можно довольно немногими словами. Жизнь по ту сторону продолжается. Сказочный герой, попав на Тот Свет, устами сказочника свидетельствует: «Солдат увидел внизу **такой же свет, как и здесь**» (Вятск, № 84); «Увидал там Иван–царевич под землю, что там под землю и солнце, и месяц, и земля, и луга, **все то же, что на земле**» (Худяков, № 42). «Тот свет», о котором говорит сказка, не знаменует конца жизни, напротив, он — продолжение земного существования и рисуется жизненными чертами: в нем помещаются реки, горы, леса, избышки, дома, дворцы, целые государства» (Елеонская, С. 43). На Русском Севере был записан рассказ о явлении сыну души умершего отца, который упомянул, «что на земле он как был конюхом, ухаживал за лошадьми, так и «там он при лошадях»»

(Русский Север, С. 699). Поэтому покойнику нужны с собой вещи для обзаведения хозяйством на Том Свете: *«Там душа продолжала иметь те же потребности, интересы и занятия, какие покойник имел при жизни. Ей нужны были там одежда, предметы быта и специальности, пища, огонь, деньги, домашние животные»* (Мансикка, С. 65). Новый дом у покойника уже есть — курган, домовина, гроб. Инвентарь же зависит, как видно будет из дальнейших примеров, сугубо от статуса покойника. Что у него есть здесь, для начала будет и там, а дальше видно будет. Как пишет В.Я. Петрухин, ссылаясь на «Сагу об Инглингах»: *«Снабжение умерших вещами — явление самое обычное для языческой обрядности: по «завету Одина», «все умершие должны сжигаться и... с ними вместе на костер следует нести их имущество»*³⁹². По свидетельству арабских писателей о народе русов³⁹³, *«Когда умирает у них кто-либо из знатных, то выкапывают ему могилу в виде большого дома, кладут его туда и вместе с ним кладут в ту же могилу как одежду его, так и браслеты золотые, которые он носил; далее опускают туда множество съестных припасов, сосуды с напитками и чеканную монету»* (Ибн Русте)³⁹⁴; *«А они еще прежде поместили с ним в его могиле набид и [некий] плод и тунбур. Итак, они вынули все это, и вот он не завонял и не изменилось у него ничего, кроме его цвета. Итак, они надели на него шаровары и гетры, и сапоги, и куртку, и кафтан парчовый с пуговицами из золота, и надели ему на голову шапку из парчи, соболевою. И они понесли его, пока не внесли его в ту палатку, которая [имеется] на*

³⁹² Петрухин В.Я. Погребения знати эпохи викингов (по данным археологии и литературных памятников). // Скандинавский сборник. Вып. XXI. 1976. Далее все ссылки на В.Я. Петрухина даются по этой статье.

³⁹³ Не вдаваясь здесь в дискуссию об этнической принадлежности «русов», согласимся однако, что доказательная база В.Я. Петрухина сотоварищи о скандинавских параллелях куда более убедительна. А вот, к примеру, А.Г. Кузьмин полагает, что упоминаемые восточными авторами причерноморские русы — это аланы, ссылаясь на украинского археолога Д.Т. Березовца, указавшего на то, что *«описанный Ибн-Русте погребальный обычай до наших дней сохранялся у потомков алан — осетин»* (Кузьмин, С. 276). Такая вот наука...

³⁹⁴ Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р.Х.). — СПб., 1870.

корабле, и посадили его на матрац, и подперли его подушками и принесли **набид, и плод**, и благовонное растение и положили его вместе с ним. И принесли **хлеба, и мяса, и луку**, и бросили его перед ним» (Ибн Фадлан)³⁹⁵; Ибн Мискавайх: «Когда умирал у них человек, погребали с ним его **оружие, снаряжение**, жену или другую женщину, слугу, если он любил его, по обычаю» (Древняя Русь, С. 104); Гардизи: «Если убивают у них взрослого мужчину, то делают ему все вместе в земле обширную и большую могилу, как просторный дом, и **все его имущество, и кувшин для омовения, и питье, и еду** кладут с ним» (Древняя Русь, С. 59).

Яснее ясного о сути ритуала высказался Аль-Истахри: «Русы — народ, [который] сжигает своих умерших, и сжигает вместе с **имуществом** близких для блага их» (Древняя Русь, С. 86)³⁹⁶.

Этнографические наблюдения дают куда более подробную картину. «В гроб кладут: хлеб, пироги, различные виды злаков, кружку меда или пива, бутылку водки, вино, ракию, воду, льют масло, иногда кладут соль, сахар и т.д. /.../ Кладут сменное белье, верхнюю одежду, полотенца, носовые платки, обувь и т.п., чтобы на «том свете» человек не ходил голый. /.../ В гроб кладут предметы в соответствии с привычками и особыми пристрастиями умершего: страстному курильщику — табакерку с табаком, трубку, кисет, папирсы; предметы, без которых умерший не мог обойтись при жизни, напр. хромому — его палку или костыль. Предметы нередко соответствовали роду занятий умершего: сапожнику клали шило, плотнику — топор, портному — иглу /.../ Предметы клали в гроб в соответствии с полом и возрастом покойного: мужчине в изголовье клали шапку, иногда

³⁹⁵ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Под ред. И.Ю. Крачковского. — М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1939. Далее все ссылки в этой главе на данного писателя даются по указанному изданию.

³⁹⁶ Крайне странно, что в более старом переводе вместо имущества фигурировали девушки: Аль-Истахри: «Русы сжигают тела свои, когда умирают, а с богатыми их сожигаются девушки для блаженства души своих» (Серяков, С. 198). Вероятно, на такое искажение текста переводчиков подтолкнуло сочинение современника Истахри — Ибн-Хаукаля, в этом месте буквально совпадающее с работой Истахри: «Русы — народ, [который] сжигает себя, когда умирает, и они сжигают вместе со своими пленниками своих невольниц, для их наивысшего блага» (Древняя Русь, С. 94).

надевая ее на голову, женщине в изголовье клали платок или чепец, а также иглу; беременной — пеленки и детские игрушки; умершим до брака — венок, фату и пр. Детям в гроб кладут игрушки» (СД 1, С. 556); «Мужикам дак кладовают расческу, платок носовой, папирасы кладовают, бутылку можно класть, если он пьет»³⁹⁷. Как писал Дж. Мильтон о нравах москвитян, «Мертвым они надевают на ноги для погребения новые башмаки, как бы для длинного пути» (ООФ, С. 336).

Археологические находки полностью подтверждают письменные сообщения. Нет смысла подробно перечислять погребальный инвентарь, который обнаруживают при исследовании славянских захоронений, по этому вопросу существует огромная литература³⁹⁸. «Покойника хоронили одетого и обутого, причем иногда попадаетя кожаная обувь. Из предметов обихода, которые сопровождали покойника в могилу, самые распространенные — железный нож, принадлежности для добывания огня (огниво с кремнем, иногда — с серой), горшки и деревянное ведро у ног. Довольно часто встречаются еще серп, топор, веретено, хозяйственная посуда, реже зато — украшения (при женщине), оружие, принадлежности сбруи. У детского трупа раз нашли игрушки. Изредка снабжали покойника монетой и амулетами» (Мансикка, С. 66). Для сравнения, пара примеров с недавних раскопок: в «Большом кургане» псковского некрополя (X–XI вв.) обнаружены многочисленные обломки глиняной посуды, остатки костяного наборного гребня, богатый поясной набор, набор миниатюрных амулетов, торговый инвентарь (бронзовый держатель от коромысла весов для малых

³⁹⁷ Айдакова А.Г. Похоронно–поминальная обрядность в Оштинском погосте (<http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=84690>).

³⁹⁸ Впрочем, надо отметить, что, согласно выводам археологов, ранние славянские погребения вещей не содержали вообще: «Большинство захоронений безурновые и безынвентарные, что типично /.../ для славянского погребального обряда», «для антов (и вообще для славян) были характерны безынвентарные захоронения» (Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Исследования в области балто–славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990, С. 177, 179).

взвешиваний, бронзовое коромысло весов для малых взвешиваний, 2 гирьки), точильный камень³⁹⁹.

³⁹⁹ Колосова И.О. Милютина Н.Н. “Большой курган” древнерусского некрополя Пскова (погребения 57 и 59). // АИП, вып. 2, 1996.



*«Обряд сожжения умерших у древних славян». Рис. Р. Штейна.
Журнал «Нива», № 29, 1886, СПб.*

Это пусть и небогатое погребение, но человек был по меньшей мере зажиточный. Зато по поводу погребений кривичей Г. Штыхову пришлось скупно подытожить: *«Большинство курганов бедны инвентарем или совсем его не содержат»*⁴⁰⁰.

Память о практике снабжения покойника всем необходимым — едой, деньгами — сохранилась и в фольклоре. В сказке описываются похороны богатой девицы, пожелавшей, чтобы с ней в могилу положили сундук (где спрятался ее любовник, что впрочем, сейчас неважно); народ же, видя это, шептался: *«А пошто сундук-от везут? — Тако уж желанье покойницы! Видно, здесь любимы вещиши»* (Озаровская, № 9). Севернорусская причеть при обращении к покойнику перечисляет все это, включая даже скот: *«Наделю тя, мила лада, // Усем домом и поземом, // Наделю тебя скотиком, // Хлебушком да отсыплюся, // Денежком отсчитаюся»* (Седакова 1990, С. 57). При бросании денег в могилу, мертвецу говорят: *«Вот я отдаю тебе твой пай, и ты ко мне не ходи»* (РЗЗ, № 2432), *«Вот тебе рубель денег – и весь твой наделок»*, *«На тебе твою долю, и не знай больше этого дома»* (Гареева, С. 53); кладут в гроб хлеб, со словами: *«Вот тебе весь надел, больше ты от нас ничего не проси»* (Пыщуганье, С. 82); в качестве «наделка» кладут в гроб шерсть, вареное яйцо, соль, «пирожок»: *«Вот тебе пай — у нас не забирай!»* (Гареева, С. 53). Проще сказать, покойника наделяют его долей семейного имущества, его выделяют, как отселившегося члена семьи.

Все, что служило человеку при жизни, отправляли с ним, нередко для этого ломая, разбивая, с тем, чтобы предметы вновь стали целыми, «возродились» в потустороннем мире, в мире навыворот, где мертвые — живы. Да и в наше время нет-нет да и положат в гроб умершему то, что он жаловал при жизни. На моей памяти так сделал один знакомый, нарочито купивший для отца-покойника трубку и пачку табака.

Итак, ученые совершенно не сомневаются в том, что положенные с умершим предметы — не более чем инвентарь, бытовые вещи, без которых не обойтись ни тут, ни там, в мире ином. Я не случайно привел мнение такого одиозного

⁴⁰⁰ Штыхов Г.В. Формирование Полоцких Кривичей. // *Is baltu kulturos istorijos*. Вильнюс: Diemedis, 2000.

исследователя, как В.Я. Петрухин. Вещь — это только вещь, без всякого, в данном случае, символизма.

И эти же самые мужи, по какой-то неведомой причине, отделяют от снабжения умершего необходимыми вещами и припасами заклятие живности и людей, которых так же полагают в могилу с покойником. Рассмотрим это подробнее.

II

Согласно тем же арабским писателям, при погребении умерщвляли разного рода живность. Ибн Фадлан: *«и принесли собаку⁴⁰¹, и разрезали ее на две части, и бросили в корабле. Потом принесли все его оружие и положили его рядом с ним. Потом взяли двух лошадей и гоняли их обеих, пока они обе не вспотели. Потом разрезали их обеих мечом и бросили их мясо в корабле, потом привели двух коров и разрезали их обеих также и бросили их обеих в нем (корабле). Потом доставили петуха и курицу, и убили их, и бросили их обоих в нем (корабле)»*. Об умерщвлении коня известно и по древнерусским текстам (хотя не вполне ясно, к славянам или к мещере-муроме относятся эти данные): *«Где коня заклающий?»* — восклицает автор жития Константина Муромского (Фаминцын, С. 57)⁴⁰², *«В житии князя Константина Муромского говорится об*

⁴⁰¹ Умерщвление собаки косвенно подтверждается современными этнографическими записями: *«Если самоубийца кому-нибудь кажется, то тот, кому он является, должен /.../ убить на его могиле бездомную собаку. После этого самоубийца не будет показываться»* (Поволжье, № 777). Как бы там кому ни хотелось увидеть здесь умиловительное кровавое жертвоприношение, с этим придется подождать. Как известно, покойник нередко является потому, что ритуал погребения был неправильный. Это могло выразиться в не той одежде, которой снабдили умершего, или необходимость в каких-то вещах, не положенных в могилу. Умершая, которую против обычая, похоронили в темной одежде, начала являться родне с жалобой: *«Стою на горе под солнцем и жду, когда платье выгорит. Пред Богом в темном не предстать»* (Добровольская, С. 108). Собака умершему нужна была либо как потусторонний проводник его души (что скорее всего, учитывая апотропеистический характер заклятия животного), либо как сторож его хозяйства на Том Свете (а это, скорее, случай Ибн Фадлана).

⁴⁰² В оригинале: *«Где кони закалающей (закалающими) по мертвыхъ»* (Руди Т.Р. Похвальное слово князю Константину Муромскому (некоторые

обычае закалания коней при совершении обряда погребения» (Срезневский, С. 72; со ссылкой на Карамзина). Все это подтверждается археологией: при вскрытии Плакунской сопковидной насыпи (Новгородская земля) «было открыто погребение по обряду ингумации. В нем зафиксирован слой древесного тлена с остатками деревянных плашек. Там же находились отдельные кости скелета погребенного. К востоку от них, вне тлена, обнаружены скелеты двух коней, которые располагались по линии север — юг, головами на юг»⁴⁰³. Из этнографических свидетельств современности можно упомянуть следующий пример: в Пензенском крае «в гроб женщине кладется курица» (Седакова, С. 188).

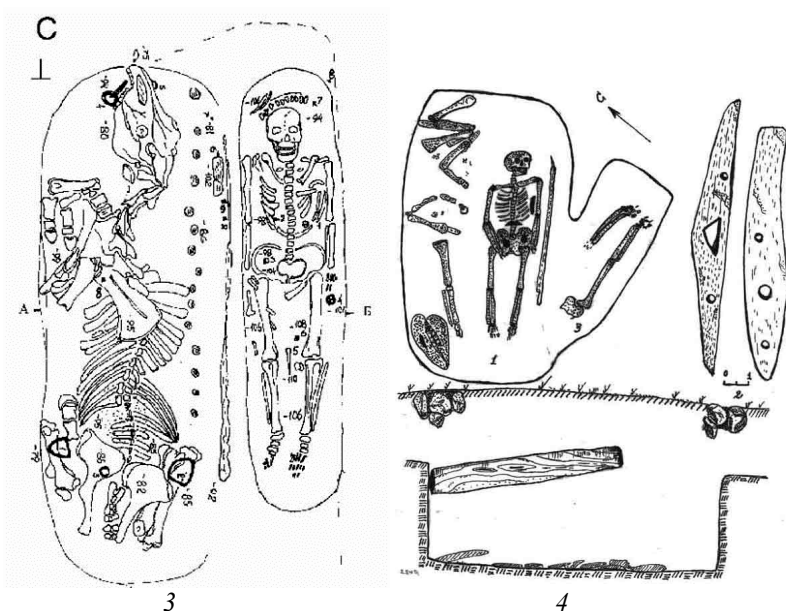
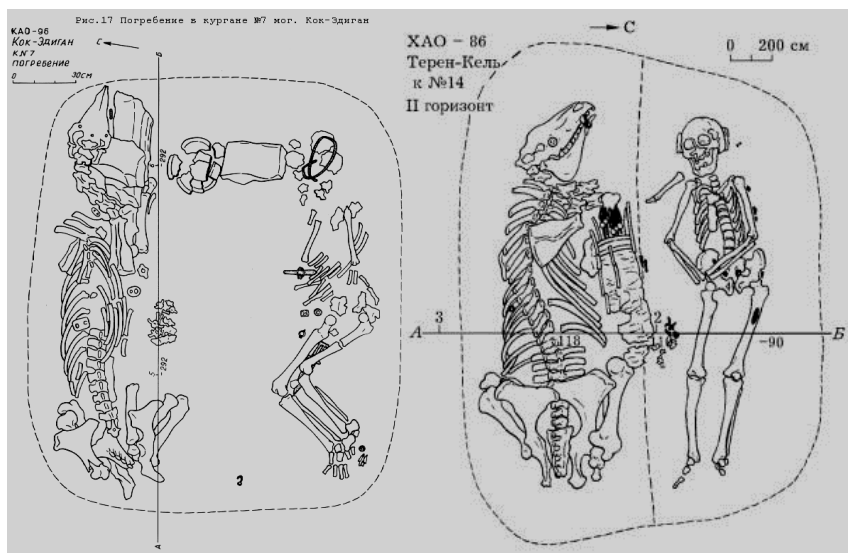
А вот как сообщение Ибн Фадлана комментируется В. Петрухиным: «После помещения умершего в шалаш начиналось **принесение в жертву животных**: первой в корабль руса бросили расчлененную на части собаку, за ней — так же убитых двух коней и двух коров; последними вслед за умершим отправились петух и курица. **Остатки жертвоприношений** при погребении в ладьях целиком подтверждают этот ритуал, иногда даже его последовательность: в ладье в Лэбю скелет собаки располагался под скелетами 11 коней; два коня и собака были **принесены в жертву** при ингумации в ладье в Борре. В Гокстаде насчитывалось несколько лошадей и собак, а внутри корабля были обнаружены кости павлина; погребение в Осеберге сопровождалось **жертвоприношением** 15 лошадей, быка и 4 собак, многие из которых были без голов, т.е. расчленены как у Ибн Фадлана; тот же ритуал обнаружен и в некрополе Вендель, где ингумации в ладьях также сопровождалась **жертвами** коней, собак, коров и птиц. Кости собаки и курицы обнаружены при парном сожжении в ладье в четвертом кургане Меклебуста; собака и несколько птиц погребены с ладьей в Иль де Груа и т.п.». Ему вторят составители словаря «Славянские древности»: «По

проблемы исследования) // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 56. — СПб., 2004, С. 333).

⁴⁰³ Михайлов К.А. Захоронение воина с конями на вершине Плакунской сопковидной насыпи в свете погребальных традиций викингов. // Новгород и Новгородская Земля. История и археология. Материалы научной конференции. Вып. 9, Новгород, 1995.

археологическим данным конь (наряду с собакой) был **главным жертвенным животным** на похоронах» (СД 2, С. 590).

Но почему животных трактуют обязательно как жертвенных? Уже И. Срезневский считал необходимым заметить относительно все того же текста Ибн Фадлана: *«Не надобно, может быть, считать жертвоприношением сожжения коней вместе с трупами мертвых, которым в жизни они принадлежали»* (Срезневский, С. 74). Конь на Том Свете нужен покойнику не в последнюю очередь. Более того, можно полагать, что переправа покойника в мир умерших виделась верховой. Это, как ни странно, понятно даже В. Петрухину, который все одно продолжает именовать умерщвленную живность «жертвенной»: *«Сам набор **жертвенных животных** обычен: он хорошо известен скандинавским источникам — здесь лишь следует отметить, что каждое жертвоприношение имело не только утилитарно–умиловительный смысл; все **жертвенные животные**, прежде всего конь и петух, были в равной степени связаны как со смертью, загробным миром, так и с культом плодородия. Конь наряду с ладьей относится к числу наиболее распространенных «транспортных средств», доставляющих умершего на тот свет: сцены на готландских камнях, изображающие въезд героя в Вальхаллу, мифологическая поездка Хермода на коне в Хель, взнузданные кони в погребениях эпохи викингов хорошо иллюстрируют это представление»*. Как конь может оказаться одновременно и «жертвенным» животным, т.е. подаренным высшей силе, и «транспортным» животным покойника? Каким образом зарезанная на похоронах собака может иметь «умиловительный смысл»?



1. Погребение в могильнике Кок-Эдиган, скифское время; 2. Древнетюркское погребение в могильнике Терен-Кель; 3. Белозерское погребение, срубная культура; 4. Впускное погребение из Бахчи-Эли (Крым), IX-X вв.

Впрочем, оставим это на совести сказавшего. На наш взгляд, все куда проще — покойнику на Тог Свете нужно ездовое животное, на котором он, собственно, туда и едет⁴⁰⁴.

В попытке объяснить, в чем, собственно, кроется жертвенное значение коня, убиваемого на похоронах, литовские ученые окончательно запутались в своих выводах. *«Обряд жертвоприношения коня, погребальная трапеза, во время которой съедалось мясо жертвенного животного, складывание ритуальных частей в могилу умершего — все эти факты, по-видимому, не что иное, как отражение магических действий, обусловленных представлениями человека о воскресении через смерть, о возрождающей силе жертвы, способной возвращать покойного к новой жизни, о роли коня как посредника между мирами живых и мертвых. Многие исследователи склонны полагать, что жертвоприношение коня на похоронах совершалось с целью не только гарантировать умершему легкий путь в загробный мир, но и передать ему те силы, которые свойственны почитаемому коню»* (Вайткунскене, С. 202). Столько всего нагромождено, аж не знаешь, за что и взяться для начала. Толкований, как видим, несколько, и все они свалены в кучу, невзирая на то, что одновременно подобные представления уживаться не могли. Либо конь — животное, на котором покойник едет на Тог Свет, либо его смерть нужна для «возвращения покойника». Кстати, это совсем уж странно — что значит «возвращать покойника к новой жизни»? Он умер и теперь в виде души будет жить в Ином мире. Там его пресловутая новая жизнь. Это происходит автоматически, душе нужно всего лишь туда добраться. Какое еще возвращение? Потом, если коня съели⁴⁰⁵, то откуда ж возьмется вот этот самый тонкий момент передачи покойнику «силы коня»? При чем коня не простого, а почитаемого!

⁴⁰⁴ «Если у умершего была любимая лошадь, устанавливает Дорси, родственники убивали эту лошадь на могиле, думая, что она донесет его в страну духов» (Пропп 1986, С. 170).

⁴⁰⁵ Я и не думаю шутить. Цитируемый автор говорит именно об этом: *«при погребении умершего в жертву приносился конь, участвовавший в похоронной церемонии во всей сбруе. Мясо жертвенного животного предназначалось для ритуального съедания участниками погребального пиришества с сохранением ритуальных частей коня — головы и нижних частей ног с копытами»* (Вайткунскене, С. 202).

А с чего вдруг почитаемого, кем, как? Неясно. Известно, что убивали самых обычных коней, служивших умершим при жизни. Так что почитание тут упомянуто явно некстати. Если коня съели, это уже не жертвоприношение. Но с чего вдруг взяли, что коней ели? Этнографических примеров нет, исторических тоже нет. Единственная причина так думать — это очень незначительное число захоронений, расположенных в центральной Жемайтии, когда вместе с покойником были положены лишь голова и ноги коня. Но разве это дает стопроцентную уверенность, что коня съедали? Боевого коня! (Почему боевого? О том чуть дальше.) Жилистого, быть может, и старого уже, с твердым как подошва мясом. Да неужто барашка не нашлось какого-нибудь, или телка? Очень сомнительно, тем паче, что никаким образом находки останков коней такую трактовку не поддерживают. С чего было так цепляться к обряду редкому, если во всех остальных частях Литвы погребали целого коня, нерасчлененного, неиспользованного на пиру: *«В других частях Литвы, а именно — западных, восточных, южных районах в то же самое время бытовал обычай хоронить коня целиком — или вместе с хозяином, или отдельно от него»* (Вайткунскене, С. 202). Все же у исследователя перед носом! Во всей остальной Литве совершенно точно не ели коней на похоронах. Л. Вайткунскене же сам пишет эти строки, но почему-то избегает их понимать! Доказать утверждение нечем, а демонстрация отрубленной головы ничего не доказывает. Куда девалась остальная туша? Да куда угодно! Мы не знаем деталей этого ритуала, посему не в силах обнаружить остатки, которые могли быть уничтожены ненаблюдаемыми археологически способами. Дальше — больше! Изучение всех данных установило, *«что конские кости встречались исключительно в мужских погребениях, притом независимо от возраста индивида. Нет никакого сомнения и в том, что обряд жертвоприношения коня /.../ соблюдался лишь для представителей сугубо определенного социального слоя земледельческой общины: правителей этой общины, знатных воинов-вождей, членов военной дружины. Нагляднее всего об этом свидетельствует обычный набор оружия, найденный в наиболее сохранившихся мужских погребениях»* (Вайткунскене, С. 205). Этим же сказано абсолютно все! Так хоронили только военную аристократию, не жрецов, и не пахарей. И то — мужских представителей этой аристократии, тех, у

кого по определению был свой конь: «Судя по письменным источникам, литовские князья Альгирдас (Ольгерд) в 1377 г., Кястутис (Кейстут) в 1382 г. после смерти были сожжены со своими боевыми конями» (Вайткунскене, С. 205). Все известные в Европе, России, Кавказе⁴⁰⁶, Средней Азии и т.д. захоронения с конем — захоронения воинов, или верховных властителей, то есть изначально тех же воинов. Других нет. Не жертва это, и не поминальный пир, а принцип «все свое ношу с собой». **«Возрождающая сила жертвы, способная возвращать покойного к новой жизни»**, говорите? Так отчего ж не всем умершим такая почесть от родных? Их что, не надо было «возвращать к новой жизни» (чтоб там под этим не понимал автор статьи)? Пусть не крестьян, ну так хотя бы представительниц княжеских семей, жен, например. А если этого нет, то и не следует выдвигать подобные концепции о «передачи силы жертвы», а нужно сложить один плюс один: обычай умерщвлять коня и статус/ремесло тех, для кого подобное делается. И ответ будет как на ладони. Это, как уже было сказано, касается не только разбираемого тут литовского похоронного ритуала, но и прочих индоевропейских народов, включая руров Ибн Фадлана⁴⁰⁷.

Вот, для сравнения, похороны другого представителя воинской аристократии, Патрокла (Илиада, XXIII. 164–175):

...лес наваливши,
Быстро сложили костер, в ширину и длину стоступенный;
Сверху костра положили мертвого, скорбные сердцем;
Множество тучных овец и великих волов криворогих,
Подле костра заколов, обрядили; и туком, от всех их
Собранном, тело Патрокла покрыл Ахиллес благодушный
С ног до главы; а кругом разбросал обнаженные туши;
Там же расставил он с медом и с светлым елеем кувшины,

⁴⁰⁶ «Аланы клали убитого коня или части его туши в могилу воина, осетины же поступали более рационально: коню символически надрезали ухо, а затем трижды обводили его вокруг покойника со специальной молитвой. Этот обряд называется «бахфалдисын» — посвящение коня» (Кузнецов В.А. Путешествие в древний Иристон. — М.: Искусство, 1974).

⁴⁰⁷ С обрядом погребения воина и его боевого коня можно связывать даже предание о гибели Олега, где конь, его владелец-князь и смерть составляют неразделимое трио.

*Все их к одру прислонив; **четыре**х он **коней** гордовыиных
С страшною силой поверг на костер, глубоко стеная.
Девять псов у царя, при столе его вскормленных, было;
Двух и из них заколол и на сруб обезглавленных бросил;
Бросил туда ж и **двенадцать троянских юношей славных**,
Медью убив их...*

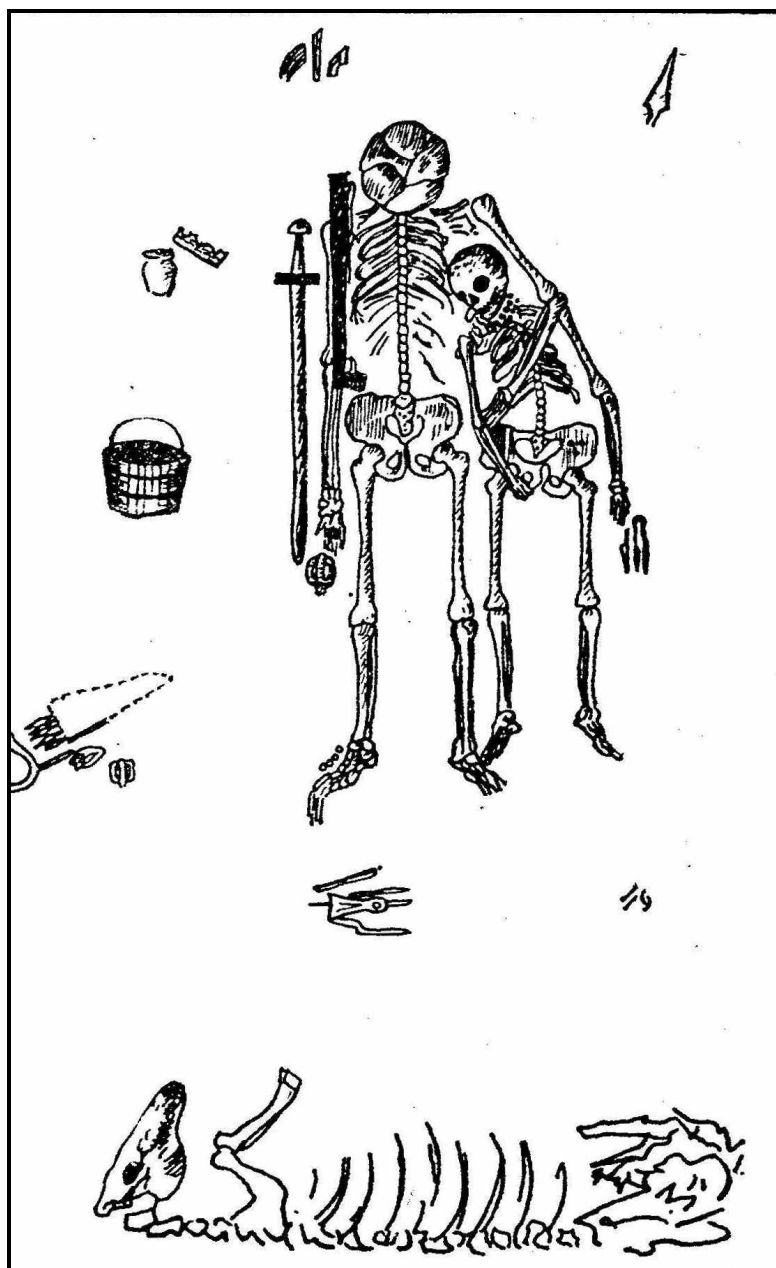
Сходным образом поэт Нонн Панополитанский (Деяния Диониса. XXXVII. 43, 45–54) описывает погребение воина Офельтеса, павшего в ходе войны Диониса против индов:

*Выстроили погребальный костер в сто локтей высотой
/.../
Посередине тело устроили, а у тела
Воин диктейский Астерий мечом, висевшим у бедер
Мертвого, перерезал горло **двенадцати индам**
Смуглым и вокруг героя расположил на костре их,
Рядом также кувшины с медом и маслом поставил.
После прирезали **много быков и овец** – в погребальный
Пламень. Все эти туши вокруг мертвого расположили
Кругом, добавив впоследствии и **лошадей** убитых.
Отделили от каждой туши и жир животный,
Уложили вокруг трупа сию плетеницу густую!*

Ни разу не упомянуто жертвоприношение (хотя тексты и языческие), потому как очевидно, что речь идет о снабжении покойного героя необходимой для него свитой. Совпадение с описанием Ибн Фадлана налицо, что и понятно — все тексты относятся к общиндоевропейскому обряду похорон знатного человека.

Развивая тему символического брака мужчины, умершего холостым, с умерщвляемой девушкой, В.Я. Петрухин говорит, в частности, следующее: *«Можно лишь еще раз подчеркнуть роль **принесенных в жертву петухов и кур**: символика подобного **жертвоприношения** — двух брачных пар, петуха и курицы, — связана со свадебным ритуалом, и именно в силу этой связи, а не вопреки ей куры играют особую роль в погребальном обряде. Так, в парном сожжении в ладье в Клинта (Швеция) рядом с урной располагался скелет цыпленка; в подобном сожжении в ладье в*

*Гнёздове кости птицы были в горшке, обнаруженном в насыпи кургана, — и здесь всеобщность свадебного и погребального пира связана через **жертвоприношение** птицы и ритуальное убийство женщины непосредственно с погребаемой парой». Все эти рассуждения о свадебном ритуале и «брачной паре» петуха и курицы, одновременно являющейся жертвоприношением, ничего не стоят в свете указанной настоящей причины их умерщвления. На Том Свете покойнику понадобится обустроить хозяйство, именно поэтому вместе с ним туда отправляют **пару птиц** — на развод. С учетом парности птиц можно полагать, что то же касалось и крупного скота (коров и коней), половую принадлежность которых Ибн Фадлан или не уточнил, или не заметил. Двойные стандарты при обращении к одному и тому же тексту, конечно, могут давать какие угодно результаты, но насколько это оправдано с научной точки зрения? Все, что отправляется с покойником в могилу, — пригодится ему на Том Свете.*



Черниговская обл. Шестовица. Курган 36. Парное погребение.

Нет ни малейшей причины считать жертвоприношениями **ритуальные убийства** животных, среди которых встречаются и собаки — живность для индоевропейцев несъедобная. Доказательство № 6.

Вяч. Вс. Иванов также утверждает, что закляние животных в ходе похорон является жертвоприношением: *«Предание трупа вместе с **жертвенными животными**, а иногда и людьми, огню»* (Иванов 1990, С. 5). Свою мысль он основывает, в частности, на хеттском материале, где читает: *«В день, когда он (умерший царь, — Б.М.) становится богом, его душе приносят в жертву священного быка»* (Иванов 1990, С. 7). Не будучи ни в малейшей степени специалистом в вопросе хеттского языка, все же я позволю себе усомниться, что в тексте речь шла именно о жертве. Полагаю, это не пресловутые трудности перевода, а общенаучная традиция заставила автора статьи придать подобный акцент описанному в тексте заклятию быка. На такую точку зрения меня подталкивает не только многолетнее наблюдение за этой традицией, но и слова самого Вяч. Вс. Иванова, приведенные им в конце статьи: *«Представление о душе умершего, находящейся на лугу вместе со стадом домашних животных, подвергшимся кремации вместе с покойным, достоверно восходит к раннескотоводческим религиозным воззрениям индоевропейцев»* (Иванов 1990, С. 10). Так какая же это жертва душе покойного?! Домашний скот умерший забирает с собой на Тот Свет и мирно пасет его там (в случае с царем, разумеется, это делают его слуги), на лугах, ведя жизнь, подобную земной. Именно поэтому животных убивают. Другой причины попросту нет.

III

Под влиянием христианства погребать животных вместе с умершим стало невозможно и даже предосудительно, однако осознание того, что покойника необходимо снабдить скотом и птицей для обзаведения на Том Свете хозяйством, заставило искать обходные пути. В результате представления о том, что иномирные обитатели (Боги, предки, демоны) могут ходить среди живых неузнанными, привели к появлению обычая отдавать живность, предназначенную умершему, кому-то еще, наделяемому статусом «постороннего, пришлого»:

— нищим–странникам (согласно народным легендам в образе нищих бродит Бог и святые): в Обонежском у. Архангельской губ. бытовал термин *коровка покойнику* — «*корова, которую (родные покойника) отдают нищему*»; болгары Молдавии, отдавая после похорон бедняку овцу, говорят: «*на твое свят твоя да бъде, на негов свят — негова*» — «*пусть на этом свете она будет твоя, а на том — его*» (Седакова, С. 104). Ср. мотивацию поминального подаяния деньгами: на них «*нищий поест, и отец на том свете сыт будет*»⁴⁰⁸; а чтобы дар пошел именно тому, кого поминают им, дарителю нужно было о нем в этот момент подумать: «*ты в уме своем подумай: «Ага, Ивану дам, или Палагии, или Ксеньи дам...» И дай. И всё — она это получит*» (По заветам, № 183). Наглядным примером подобной веры в контакт между мирами может служить сказка про лжеца, представляющегося наивной женщине выходцем с Того Света (СУС 1540): «*Я — Тихон, с того свету стихан*» (Афанасьев РНС, № 391); «*Да я, бабушка, никонец, с тово свету выходец. На побывку иду, на завтра обратно лажу*» (Серова, № 6). Узнав, что ее покойный сын якобы во всем нуждается, старуха наделяет проходимца необходимым для передачи ему, о чем потом и докладывает мужу: «*Старик! Кто у нас был? С того света выходецъ. Нашего Доронюшку видал. /.../ Наг, худ, оборвалсе, шубы нет, лошаденка худяшиа, сапоги розны... Я ему всего дала: коня самолучшего, шубу самолучшу, муки–крупы, портна трубу подала, сапоги новы...»* (Озаровская, № 39).

– бедным семьям (бедный = угодный Богу, с точки зрения христианства): в Саратовском крае во время шествия на кладбище старуха несет под поллой курицу, которую по возвращении отдает какой–нибудь бедной семье (Седакова, С. 188); «*Колы однак трафаться, що жинка в тягости умре, то тогди якій бидній жинци у вику помершойи дють курку з яйцем, а бо, як у богацтви дієся, то китну вивцю*» (Гринченко, С. 27).

– духовенству (посредникам меж мирами): в Косовском повете (Украина) «*корову с позолоченными рогами на могиле отдавали церковному причту «за головку»*» (Седакова, С. 178); «*В качестве*

⁴⁰⁸ Добровольская В. Е. Суеверия, связанные с толкованием сновидений в Ярославской области // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно–мистический и культурно–психологический аспекты. М., 2002, С. 66.

одного из пережитков тризны⁴⁰⁹ следует рассматривать сохранявшийся на русском Севере похоронный обычай, когда родственники покойного жертвовали корову какому-либо бедняку (приговаривая при этом: «Коровку покойника») или же отдавали ее в монастырь /.../» (Успенский, С. 57); «Зажиточные крестьяне /.../ отдавали церковному причту «на помин души» бычка, ярочку или овцу» (Логинов 1993, С. 182); на Карпатах во время похорон хозяина дома попу отдавали барана с вызолоченными рогами (СД 3, С. 503); «Укажем существующий в Закарпатье обычай платить священнику за похороны не деньгами, а скотом: «Раньше, когда умирал богатый человек, родственники должны были давать священнику корову, телку или пять овец; бывало даже, что ему давали пару волов»» (Богатырев, С. 105)⁴¹⁰.

– кому-либо еще, первому встречному, нередко – соседям: «носят первую милостинку. Раньше дак курицу, возьмут и понесут, и подадут кому-нибудь курицу», «Раньше курочку подавали над гробом. /.../ Кому угодно» (Востриков 1, С. 147, 149); родня покойного подает встречному живую курицу: «Покойник умрет – можно петушка и курочку подать: «Петушок-то вам, голосок-то нам». Подается для спасения души, чтобы петушок выручал на том свете душу грешную»⁴¹¹. Под голоском понимается не петушиный крик, а благодарственная молитва того, кому достался дар, обращенная к умершему.

Это представление, безразлично к тем, кто выступает принимающей стороной на земле, хорошо сформулировано в мотивировке, записанной у болгар: «На том свете человеку принадлежит все, что он при жизни роздал, а также **то, что роздали за него**» (Седакова 1990, С. 57). То есть на помин его души.

Позднее произошло дополнительное переосмысление обычая отдавать скотину/птицу умершего, но уже без всякой связи с

⁴⁰⁹ Если учитывать определение тризны либо как поминального пира, либо как драки на могилах, то возведение данного обычая к ее пережиткам невозможно, — Б.М.

⁴¹⁰ Впрочем, возможно, данный пример также является поздней трансформацией (см. далее), превратившись в форму оплаты за свершение ритуальных действий.

⁴¹¹ Фольклор похоронно-поминальных обрядов. Рецензия Ивановой Т.Г. // Живая старина, 2010, № 3.

потусторонними потребностями покойника, а как плату лицам, помогавшим в похоронном обряде, как своеобразную благодарность им от лица умершего. Закарпатские славяне дают барана мужчине, который перекладывал покойного в гроб; гуцулы дают курицу через могилу как вознаграждение *гробарям*; отдариваются курицей женщине, положившей покойника в гроб; на Черниговщине две курицы передают могильщикам через вырытую могилу (Седакова, С. 177, 178, 188); «*В Нижнем Синевире я записал интересный обычай вознаграждать мужчин и женщин, кладущих покойника в гроб: если умер мужчина, то за голову его берет мужчина, если женщина — то женщина. Мужчина получает барана, женщина — курицу. Когда я попросил объяснить мне этот обычай, мне ответили игрой слов: «Кто берет покойника или покойницу за голову (за голову бере), получает «живую голову»»*» (Богатырев, С. 105); «*Живую курицу поймают, подают... У меня как-то дедушке подали, он держал одного покойника*» (Востриков 1, С. 146).

О.А. Седакова предвзвешивает подобные примеры такими словами: «*Всякий, принимающий на похоронах жертву, принимает ее как бы «с той стороны», со стороны «родителей»»*» (Седакова, С. 104). Совершенно верно указано, что принимающий на похоронах, по сути, принимает от лица покойного⁴¹², или скорее служит передатчиком (особенно это касается духовенства и нищих — людей, живущих на границе между мирами). Но следует уточнить, что далеко не всякий принимающий «действует» как и.о. покойного. Например, еду, вещи покойного раздают для того,

⁴¹² «*В первый день похоронят и стопку нальют. На девятый день кто первый человек придёт помянуть чужой — эту стопку выпивает. И потом ему [покойнику] наливают другую, до сорокового дня. Эта стопка стоит. На сороковой день кто придёт первый человек чужой — эту стопку опять выпивает. Это как покойник сам выпил. Так будет чувствовала, што покойник сам эту стопку выпил*» (Алексеевский, С. 31). Ср. также вариативность передачи на Тот Свет вещей, которые покойник попросил, явившись жене в сновидении: «*И когда человек (покойник, — Б.М.) попросит, надо унести ему на могилу или отдать нищим, чего запросит*» (Мифология, № 221).

чтобы люди помянули умершего⁴¹³, и их памятование о покойнике или благодарность/молитва («молитесь за такого–то»⁴¹⁴) должны облегчить загробную участь его души. И опять же — причем тут жертва? То, что должно принадлежать покойнику на Том Свете, как принадлежало ему на этом, передается ему посредством «добрых людей», так сказать, с оказией, как если бы он жил в некоем отдаленном селе. Разве это жертвоприношение? Кому? Покойнику? Но это его скотина и птица. Передающим лицам? Но они же берут не для себя — «пусть на этом свете она будет твоя, а на том — его» (Седакова, С. 104). Высшей силе? Но она здесь вообще ни при чем, так как животное пополняет хозяйство умершего, а не Божества.

Стереотипность мышления такова, что термин «жертвоприношение» штампуют не глядя. В другом месте своей монографии О.А. Седакова снова прибегает к нему, перечисляя в своеобразном словарице животных, задействованных в похоронном обряде: «*Баран. Жертва мужчине, который перекладывал покойного в гроб*» (Седакова, С. 177). П. Богатырев, комментируя свой пример, записанный в Синевире, тоже сворачивает на скользкую тропу сомнительных предположений: «*Обычай давать домашнее животное тому, кто держит голову покойника, вызывает предположение о том, не является ли такая плата пережитком жертвоприношения домашних животных, которых затем хоронили вместе с покойником. Ср. также обычай, «вероятно, представляющий собой древний пережиток: могильщику над могилой дают живую курицу». Этот обряд встречается в районе Прута, в Буковине и в Галиции*» (Богатырев, С. 105). Аналогичный подход и у Б. Успенского: «*похоронный обычай, когда родственники покойного отдают в качестве поминальной жертвы оставшуюся после него корову какому–либо бедняку /.../, находит точное соответствие в обычае приносить соответствующую жертву в виде петуха или курицы. Так, в Саратовской губернии, “когда опускают мертвеца в могилу,*

⁴¹³ Сама же автор приводит примеры такого рода: исподнее покойного раздается убогим или могильщикам, приданое умершей девушки раздается ее подругам (Седакова, С. 168).

⁴¹⁴ На пасху домохозяин на могиле разбивал три–четыре освященных яйца о крест и отдавал их нищему со словами: «*Помолись, дідуню, за умершого татуня, за умершую матуню, и за сеструню*» (Чубинский 3, С. 28).

родственница покойного, поймав заранее в доме его петуха или курицу, передает его чрез могилу другой женщине, а потом его отдают нищему” /.../. В обоих случаях соответствующая жертва может восходить в конечном итоге к жертве Волосу, причем знаменательно, ввиду вышесказанного, что в последнем случае данный обряд совершается женщинами. Соответственно может объясняться и обычай приносить в поминальные дни на кладбище среди других кушаний петуха или курицу, смотря по полу покойника /.../» (Успенский, С. 155).

Причем здесь жертва, если ясно, что речь идет уже лишь о вознаграждении за работу? Бесспорно, вознаграждении ритуализированном, потому как копание ямы, переноска мертвеца и заупокойная служба (пара волов попу) вряд ли могут быть так дорого оценены. Скорее всего, такой расчет с «работниками» обусловлен тем, что все эти люди добровольно делают то, за что не хочет браться никто другой, ибо, по мифологическим представлениям, даже такое косвенное участие в похоронах есть соприкосновение с опасным для живых миром смерти, соприкосновение, вызывающее осквернение. Так что отдаваемая живность — это благодарность за труд, взаиморасчет живым скотом за «мертвое» дело. Называть подобное жертвоприношением или его пережитками нет никаких оснований. То, что это не жертва, а элементарная плата, подтверждается примерами, где в качестве «расчета» фигурируют бытовые предметы: *«Кто гроб нес, тем дали платочки», «Тем, кто выносил и стоял у гроба, раздавали платочки, мыло»* (Шевченко, С. 100), *«Кто копает могилки, она (мать информатора, — Б.М.) им всем купила по штапельной рубашке»*⁴¹⁵.

Кстати, о том, как совершались такие «жертвоприношения», можно судить по следующему примеру. Крестьяне Олонецкой губ. на сороковины выносили во двор большой сверток блинов, пирогов и прочего; пока поп служил литию, *«дьячок незаметно забирал еду в пользу церкви»* (СД 2, С. 601). Особенно умиляет это — «незаметно»! Цитата позаимствована из словаря «Славянские древности» (раздел «Кормление предков», статья о ритуальном кормлении, которое рассматривается как «вид

⁴¹⁵ Фольклор Судогодского края. — М.: ГРЦРФ, 2001, С. 238.

жертвоприношения). Где в этом примере жертвоприношение, и тем более предкам? Вопрос риторический.

Напоследок, уникальный пример поминального дара, разумеется, трактуемый в привычном уже ключе. Отдача (или подбрасывание) после похорон определенной живности постороннему лицу может восприниматься дарителем, как средство, должное помочь душе покойного преодолеть мост («жэрдь») через огненную реку, разделяющую мир живых и земли мертвых. *«Када упакойник уходит /.../ и где-та он должэн пирихадить какую-то реку. Сначала курица идёт на этой жэрдю, а патом переходит ужэ этыт упакойник. Дают, как он умрет, скароним, и, ну, чириз нидельку, как время есть. /.../ Я-т саседке ытдала /.../. Патом ытдала уш курицу падала я в руки. Или там паложут и звязжут крыльышк, штоб ана ни улителя, паложут иё на крыльцо»* (Морозов 2001, С. 42). Вполне возможно, что это влияние т.н. «строительной жертвы» (см. далее) — до того, как первый шаг сделает человек, перед ним должно пройти менее ценное существо, принимая на себя возможную утрату.

Исследователи по не вполне ясной причине отделили от указанного примера, следующий, определив его как «своеобразную искупительную жертву»: покойник после похорон то и дело являлся родне, «мучил» их, а на вопрос «Доколе?», отвечал — *«Да тех пор, — гаварит, — буду мучить, пака курицу ни падаш!»*; в результате курица была отдана соседям (Морозов 2001, С. 42). При чем тут искупление, если всё заварилось из-за того, что был нарушен местный обычай, в результате чего душа не смогла преодолеть потусторонний мост, и осталась в нашем мире, изводя родню, пока те не исправили свою оплошность. Опять не жертва...

IV

Разумеется, похороны не обходятся без поминок, а поминки (годовые–календарные или семейные–частные) подразумевают собой пир, скромный или обильный — в зависимости от материального состояния родственников, да и от эпохи тоже. Согласно выводам Г.И. Куликовского, *«в поминках нужно видеть лишь пополнение постоянно истощающегося запаса пищи, попечение о том, чтобы покойник не голодал: они [родные] или сами носят покойнику на могилу пищу, или приглашают его в*

*известные дни в свой дом и там уже угощают»*⁴¹⁶. Для традиционного поминального пира средней семьи характерно употребление мясных блюд. В Шенкурском у. в семейный *канун* (семейный день поминовения по умершим) возили на погост **баранину** и ели ее там; в Снятинском повете (Украина) «безрогу» (безрогую скотину, **быка, корову**) режут сразу после того, как человек помрет, «и подают на поминальный обед до выноса гроба»; в Рязанской губ. на Фомину неделю приносили на могилы вареных **кур** и там съедали (Седакова, С. 180, 188). Там же, на рязанской земле, в Шиловском р-не во время поминок «На могилу блины носят, **мясо крошат**», а в Сасовском р-не на поминки резали **овцу** (Лебедева, С. 194). «Обрядовое зарезывание **петуха** соблюдается... в степных местах Украины — в поминальные субботы и во время поварных болезней» (Сумцов, С. 95–6). В Тульской обл. во время поминок «На первое обязательно подают лапшу или щи с **бараниной**» (Пешехонова, С. 284).

Есть данные о том, что съеденное на поминках животное передается таким образом на Тот Свет: «В Заонежье «долей» покойника считалось животное, зарезанное для поминальной трапезы» (Алексеевский, С. 30). Но носило ли это поверье массовый характер и было ли оно изначальным, сказать затруднительно. Скорее всего нет, и перед нами переосмысление ритуального пира, попытка придать ему дополнительную значимость в контексте общения с умершим.

Позднее возникают другие локальные переосмысления причины пира — обрядовому поеданию мясной пищи придается новое значение. «У сербов на поминках, чтобы предотвратить смерть других членов семьи, **закалывали свинью или барана и курицу** (если поминки были по женщине) или **петуха** (если усопший был мужчиной), веря, что эта смерть заменит собой смерть человека» (Левкиевская, С. 196); «Чтобы умерший не «забрал» на «тот» свет «спор», плодovitость хозяйства /.../ выделяют умершему его «долю», например кладут ему под мышку хлеб (с.-рус.), бросают в могилу деньги (о.-слав.), **режут и съедают на поминках одну скотину из хозяйства**» (Левкиевская 2001, С.

⁴¹⁶ Куликовский Г.И. Похоронные обряды Обонежского края // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Онежского края. Вып. 3. — Петрозаводск, 1894, С. 411–422.

114). Безусловно, такое толкование пира вторично. Подобная идея могла возникнуть лишь после того, как под тлетворным влиянием христианства в народе возобладало мнение о крайней пагубности мертвецов, об опасности, от них исходящей.

Изначально же пир — необходимый элемент любого мероприятия, где собирается достаточное количество людей. Ср. описание Гомером похоронного пира (Илиада, XXIII. 26–34):

*Тою порой мирмидонцы с ramen светозарные брони
Сняли; от ярм отрешили гремящих копытами коней
И, неисчетные, близ корабля Ахиллеса героя
Сели; а он учреждал им блистательный пир похоронный.
Множество сильных тельцов под ударом железа ревело,
Вкруг поражаемых; множество коз и агнцев блеющих;
Множество туком цветущих закланных свиней белоклыких
Окрест разложено было на ярком огне обжигаться:
Кровь как из чанов лилася вокруг Менетидова тела.*

И опять же, заметьте — пир есть пир, никаких жертвоприношений, а древность текста внушает доверие к информации, не искаженной поздними измышлениями. Причем поминальный пир с мясными блюдами совершенно спокойно сосуществует с сожжением животных, отправляющихся с покойником в иной мир. То есть о пережитках и происхождении одного из другого можно забыть.

Остатки поминальных блюд зарывались тут же на могиле, где их и находят археологи (ср. захоронение остатков священных праздничных блюд): «*Остатки погребальных трапез — "страв" в виде костей животных и птиц, яичной скорлупы и т.п. повсеместно находят в курганах эпохи викингов*», «*в гнёздовских курганах с сожжением в ладье встречаются котлы, содержащие шкуры и кости козлов или баранов — остатки погребальных пиршеств*» (Петрухин).

Казалось бы, всем все ясно. Даже В.Я. Петрухин, и тот не оспаривает значение найденных в курганах костей. Был пир, остались кости. Однако и по поводу них идут дебаты, на что указывают, в частности, следующие слова П. Богатырева: «*Правда, следует сказать, что, по мнению Нидерле, кости домашних животных, найденные в древних захоронениях, вероятно,*

являются остатками трапез в честь покойника, а не **костями жертвенных животных**, положенных в могилу их владельца [Niederle 1916: 261]» (Богатырев, С. 105).

Ответ на это был дан, и неоднократно. Доказательство № 1.

V

Помимо животных в языческую эпоху во время погребения умерщвляли и людей. Восторженный вой хулителей язычества, конечно же, и это объясняет как «кровавые жертвоприношения».

Исследователи поддались на приманку и тоже рассуждают в сходном духе. С. Токарев, рассказывая о погребальных обычаях, упоминает о том, что покойника обязательно снабжали всем необходимым. Людям, занимающим в своей среде высокое положение, служит множество других людей, посему не удивительно, что *«При погребении знатного лица — вождя, царя... — уже практиковались и человеческие жертвоприношения»*; в дальний путь его сопровождали служившие ему при жизни рабы, воины, наложницы, жены (Токарев, С. 595). Вот, к примеру, оригинальный текст, за авторством ад-Дамашки (XVI в.): *«когда кто-нибудь умирает, они (эфиопы, — Б.М.) хоронят вместе с ним самых близких и самых любимых ему людей, его одежду и его оружие, так же, как и славяне, о которых мы рассказали»* («Выборка времени о диковинках суши и моря». 266.5). Да, убивали, такие уж были времена, да — в ритуальных целях, ибо соответствующим было воззрение на мир иной. Это в нашем понимании убийство десятка людей во время похорон одного человека кажется дикостью, в те же годы это было делом обыденным, обусловленным не кровожадностью пращуров, а их верой. Кому-то это может показаться жестоким; что ж, попробуйте тогда себе представить, какой ужас перед нашей жестокостью испытал бы человек тех веков, для которого священным животным является корова, узнай он, в каких жутчайших условиях коровы обитают в концлагерях для животных, по недоразумению именуемых коровниками.

Совершенно безболезненно для содержания статьи С. Токарева можно было бы применить более уместный термин «ритуальное умерщвление», но нет — мы снова обнаруживаем «человеческое жертвоприношение», звучащее как немой укор предкам и предупреждение потомкам. Но ведь описанный случай никак

нельзя считать жертвоприношением, равно как нельзя считать таковыми и положенные вместе с покойным предметы, должны послужить ему *там...* Ключевое слово здесь — *послужить*, заклятие людей обусловлено надобностью в них их господину. То же самое читаем у Б.А. Рыбакова: «*В погребениях тишинецкой культуры прослежено, что именно женщин часто **приносили в жертву** во время погребения мужчины (знатного?)*» (ЯДС, С. 255). Вот именно, что знатного. Такого, с которым на Тот Свет было отправлено все то, что нужно для продолжения жизни: его жены (или наложницы), предметы быта, одежда, оружие. Принесения же людей в жертву не наблюдается. Чтобы не было сомнения в том, что индоевропейцы, а не только египтяне и китайцы, убивали слуг и рабов, стоит привести примеры. Ибн Хаукаль (X в.): «*Русы — народ, [который] сжигает себя, когда умирает, и они сжигают вместе со своими пленниками своих **невольниц**, для их наивысшего блага*» (Древняя Русь, С. 94); валькирия Брунхильд отдает распоряжения по поводу своих и Сигурда похорон:

*Будет конунг сожжен
рядом с моими
рабами в уборах
богатых и ярких;
двух ястребов
в головах положите,
тогда будет все
как должно исполнено.*

...

***Пять рабынь мы возьмем
и слуг восьмерых
высокого рода
с собой на костер,
рабынь, что выросли
в доме отцовом,
и то наследье,
что Будли мне отдал.***

(Старшая Эдда, Краткая песнь о Сигурде, 67, 80)

Какие жертвы??? Последний текст древний, создан во времена языческие и язычниками, но про жертвы ни слова, рабыни убиваются для другого. Для чего — столь ясно, что ни для кого в пояснениях не было нужды.

Журналистские кликуши, путаясь в источниках, тоже вносят свою лепту в массовую истерию. Якобы цитируя некую научную сотрудницу Л. Свиридову, Л. Глыбина пишет: *«Что же касается тризны, то и этот обряд, если его проводить по всем правилам, просто безобразен. Наши предки не оплакивали усопшего. Вокруг погребального костра устраивались пир с обжорством и обильными возлияниями, конные ристалища, соревнования борцов. И опять обязательная жертва, особенно если умирал мужчина. Вместе с ним на тот свет отправлялась его любимая жена или наложница. Женщина должна была сама принять это решение, но чтобы она вдруг не передумала, ее ни на минуту не оставляли одну и постоянно поили наркотиками. Смерть жертвы была ужасной: перед тем как бросить тело в костер, жрец вонзал ей нож в сердце, а женщины буквально размоzzжали несчастной голову ударами поленьев»*⁴¹⁷. Откуда такие жуткие и животрепещущие подробности??? Что за лепет по поводу того, что пращурсы не оплакивали умерших, когда известно обратное?!⁴¹⁸ Обратимся к источникам, чтобы поймать кликуш на отъявленной лжи.

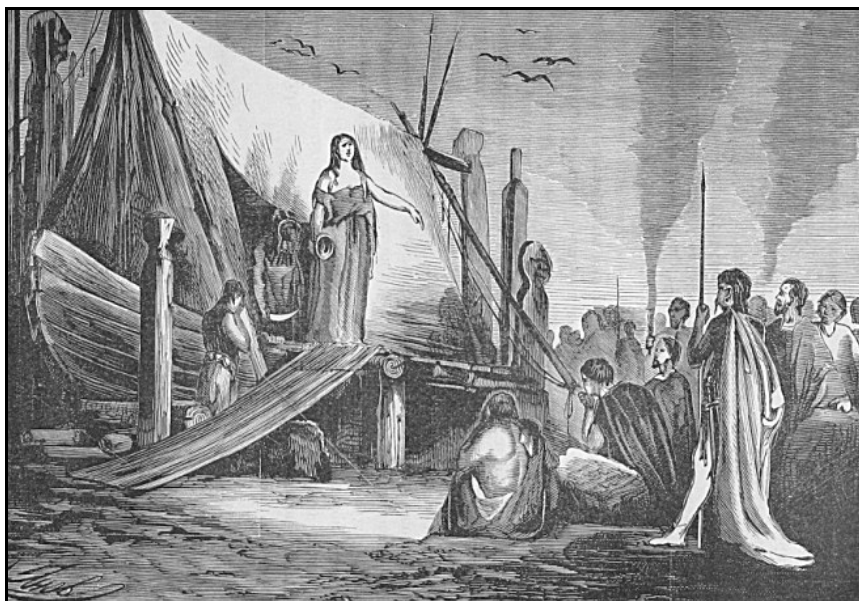
Абу Али Ахмед Ибн Умар Ибн Русте («Книга дорогих ценностей», нач. X в.) о славянах: *«Если у покойника было три жены и одна из них утверждает, что она [особенно] любила его, то приносит она к трупу его два столба и вбивают их стоймя в землю, потом кладут третий столб поперек, привязывают посреди этой перекладины веревку, становится на скамью, и конец*

⁴¹⁷ Глыбина Л. Кошмар на Крестовской сопке. С "благословения" учителей школьников обратили в язычество... // <http://www.ug.ru/00.21/t38.htm>

⁴¹⁸ Рассказывая о русско–византийской войне, историк Иоанн Скилица описывает поражение осажденного войска Святослава, после которого русские громко оплакивали своих умерших: *«Собравшись внутри стен, разбитые варвары провели наступившую ночь без сна и оплакивали павших в сражении дикими и повергающими в ужас воплями, так что слышавшим их казалось, что это звериный рев или вой, но не плач и рыдания людей»*.

этой веревки завязывает вокруг своей шеи. Когда она так сделала, скамья принимается из-под нее и она остается повисшею, пока не задохнется и не умрет, а по смерти ее бросают в огонь, где она и сгорает»; о русах: «Наконец кладут в могилу живую и любимую жену покойника. Затем отверстие могилы закладывается, и жена умирает в заключении» (См. новый перевод: Древняя Русь, С. 45, 50).

Аль-Масуди: («Промывальни золота и рудники самоцветов», сер. X в.): «Когда умирает мужчина, то сжигается с ним жена его живую; если же умирает женщина, то муж не сжигается; а если умирает у них холостой, то его женят по смерти. Женщины их желают своего сожжения для того, чтоб войти с ними (мужьями) в рай...»



«Похороны руса».

Илл. из книги А. Рамбо «Живописная история древней и новой России». Москва, 1884.

Гардизи («Краса Повествований», XI в.): «Если убивают у них взрослого мужчину, то делают ему все вместе в земле обширную и

большую могилу, как просторный дом, и все его имущество, и кувшин для омовения, и питье, и еду кладут с ним и сажают к нему живую его жену, затем закрывают могилу, пока жена там не умрет» (Древняя Русь, С. 59).

Ибн Фадлан: «для богатого [поступают так]: собирают его деньги и делят их на три трети, — треть [остаётся] для его семьи, треть [употребляют на то], чтобы для него на нее скроить одежды, и треть, чтобы приготовить на нее набид, который они будут пить в день, когда его девушка убьет сама себя и будет сожжена вместе со своим господином... И вот, когда умер этот муж, о котором я упомянул раньше, то сказали его девушкам: “Кто умрет вместе с ним?” И сказала одна из них: “Я”. Итак, поручили ее двум девушкам, чтобы они оберегали ее и были бы с нею, где бы она ни ходила, до того даже, что они иногда мыли ей ноги своими руками. /.../ И вот она сняла два браслета, бывших на ней, и дала их оба той женицине, которая называется ангел смерти, а она та, которая убивает ее. И она (девушка) сняла два ножных кольца, бывших на ней, и дала их оба тем двум девушкам, которые обе [перед этим] служили ей, а они обе дочери женицины, известной под именем ангела смерти. Потом ее подняли на корабль, но [еще] не ввели ее в палатку, и пришли мужи, [неся] с собой щиты и деревянныешки, и подали ей кубком набид, и вот она пела над ним и выпила его. Переводчик же сказал мне, что она прощается этим со своими подругами. Потом дан был ей другой кубок, и она взяла его и затянула песню, причем старуха побуждала ее к питью его и чтобы войти в палатку, в которой [находится] ее господин. И вот я увидел, что она уже заколебалась и хотела войти в палатку, но всунула свою голову между ней и кораблем, старуха же схватила ее голову и всунула ее в палатку и вошла вместе с ней (девушкой), а мужи начали ударять деревяшками по щитам, чтобы не был слышен звук ее крика, причем взволновались бы другие девушки, и перестали бы искать смерти вместе со своими господами. Потом вошли в палатку шесть мужей и совокупились все с девушкой. Потом положили ее на бок рядом с ее господином и двое схватили обе ее ноги, двое обе ее руки, и наложив старуха, называемая ангелом смерти, ей вокруг шеи веревку, расходящуюся в противоположные стороны, и дала ее двум [мужам], чтобы они оба тянули ее, и она подошла, держа кинжал с широким лезвием, и вот, начала

тыкать его между ее ребрами и вынимать его, в то время, как оба мужа душили ее веревкой, пока она не умерла. /.../ не прошло и часа, как превратился корабль, и дрова, и девушка, и господин в золу, потом в пепел».

Вот он, источник небылиц Глыбиной–Свиридовой, — Ибн Фадлан. На идею применения наркотиков ее натолкнула следующая фраза: *«подали ей кубком набид, и вот она пела над ним и выпила его. /.../ Потом дан был ей другой кубок, и она взяла его и затынула песню, причем старуха побуждала ее к питью его».* Девушка пьет некий «набид», в котором угадывается искаженное славянское «напиток», из текста не ясно даже, хмельное это было питье или нет. Где же наркотики? Женщин, участвующих в ритуале, мы тоже видим, но остальное — чистой воды ложь. Убийство производит старуха, а не жрец, ударов поленьями не наблюдается, если только невнимательная журналистка не приняла за них фразу *«а мужи начали ударять деревяшками по щитам»*, что, учитывая нервный тон статьи, вполне вероятно. Желтая пресса на многое способна.

Безусловно, чтобы пойти в огонь и стерпеть его жар хоть какое-то время, человек должен быть одурманен. Английский журналист Джон Фрестер наблюдал обычай сати в 1989 г.: *«Жертвой оказалась красивая, цветущая женщина лет двадцати восьми. Наступил момент, когда вдова остановилась, приняла из рук жреца чашу и выпила из нее какую-то жидкость. Как я позже выяснил, это был наркотический напиток, настоянный на высушенных пестиках шафрана. Настойка должна притупить боль при сожжении. И вдруг вдова закричала и попыталась вырваться из плотно окружавших ее людей. Но сделать этого ей не позволили. Пожилая женщина, по-видимому, мать, схватила дочку за волосы, двое молодых людей заломили ей руки за спину. Группа озверевших родственников подтащила вдову к месту сожжения. Та сделала последнюю отчаянную попытку освободиться. Но к женщине подскочил жрец и ударил ее по голове палкой»*⁴¹⁹. Обратите внимание на упоминание не только наркотика, но и «местной анестезии», в виде удара по голове. Совпадения со статьей Глыбиной–Свиридовой просто-таки удивляют. Вот только в том беда, что параллель индийская, а

⁴¹⁹ <http://smi.marketgid.com/news/7006>

источники по славянскому обряду подобную информацию не содержат.



Обряд сати. Европейская миниатюра.

Тексты достаточно просты, в них уже все достаточно подробно объяснено (это не касается многоречивого Ибн Фадлана, о котором ниже), и нет надобности извращать это ясное содержание собственными домыслами на предмет «человеческих жертвоприношений». С этим согласна, в частности, О. Осипова: *«Аналогично и добровольная смерть женщин вместе с умершими мужьями не может быть причислена к жертвоприношениям»* (Осипова, С. 49). А то, что смерть была добровольной, подтверждают не только арабы⁴²⁰, но и византицы. Например, Маврикий (VI в.): *«Жены же их (склавов и антов) целомудренны сверх всякой человеческой природы, так что многие из них кончину своих мужей почитают собственной смертью и добровольно удушают себя, не считая жизнью существование во вдовстве»* (Петрухин, С. 34). Впрочем, полагаю, добровольность здесь

⁴²⁰ Анонимное сочинение «Пределы мира от востока к западу» (кон. X в.): *«Если у них умирает человек, то его жена, если любит его, убивает себя»* (Древняя Русь, С. 54).

относительная — так полагало нужным общество, а против мира, как известно, не поспоришь.

Ближайшая аналогия религиозного самоубийства вдовы, как уже было указано, — индийский обряд «сати» (что означает «настоящая», «существующая», «честная»). Эту параллель провел еще Ибн Хаукаль в середине X в.: *«Русы — народ, [который] сжигает себя, когда умирает, и они сжигают вместе со своими пленниками своих невольниц, для их наивысшего блага, как делают [люди] Индии»* (Древняя Русь, С. 94). Если вдова не решается взойти на погребальный костер мужа, то она остается почти полным изгоем, предельно ущемляется в правах и лишается практически всего имущества, живя подачками и милостью родни. Такой жизни и впрямь предпочтительнее смерть. Название обряда, а точнее женщин, сжигающих себя добровольно, восходит к имени Богини Сати, жены Шивы, покончившей с собой из-за конфликта между мужем и ее отцом, Дакшей (Дакшараджапати). О древности обычая свидетельствуют священные тексты Индии: *«И теперь долг женщины... после смерти её мужа для сохранения её непорочности и последовать за ним...»* (Вишну-смрити, 25–14); *«Женщина, которая умирает в компании со своим мужем, будет пребывать на небесах столько лет, сколько волос на её голове»* (Гаруда Пурана, 1.107.29); *«Пусть те женщины, чьи мужья здравствуют и достойны уважения, войдут в их дом с глазами, слезящимися от топленого масла (намазать глаза). Пусть же эти жёны первыми вступят в погребальный костёр без слёз и грусти, в красивых нарядах»* (Ригведа, X. 18.8). После смерти одного из правителей Виджаянагара (феодалного государства в Южной Индии), например, в костре сгорели 3226 его жен и наложниц. На существование этого обычая у северных индоевропейцев указывают эддические строки: *«жен хвали на костре»* (Старшая Эдда, «Речи Высокого», 81). В скандинавском эпосе *«Брюнхильд убивает себя на погребальном костре героя и следует за ним на тот свет /.../ Костер устроен как брачное ложе, а умерших сопровождает на тот свет дружина — пять рабынь и семь слуг «высокого рода»»* (Петрухин, С. 39); *«После смерти Брюнхильд было сложено два костра; один — для Сигурда, и этот костер сгорел первым, а Брюнхильд была сожжена на другом костре»* (Старшая Эдда, Поездка Брюнхильд в Хель);

*Просьбу одну
тебе я выскажу, —
просьба моя
будет последняя, —
сложить прикажи
костер погребальный,
пусть будет для нас
для всех просторен,
для тех, кто умер
с Сигурдом вместе.*

...

*И пусть лежит
меч между нами
острый клинок,
как в ночи былые,
когда мы с Сигурдом
вместе лежали
и назывались
женой и мужем.*

(Старшая Эдда, Краткая песнь о Сигурде, 65, 68)

Подчеркнутые слова о брачном ложе — едва ли не ключевые. Куда иголка, туда и нитка. Недаром же на Руси «женщин и девушек хоронили в **подвенечном** уборе» (ЯДР, С. 111). Да и холостому зазорно было идти на Тот Свет неженатым–незамужним⁴²¹, потому умерших парней и девушек в позднее время не только обряжали в свадебную одежду, но и символически венчали на их живых подругах (или, соответственно, ухажерах), на обрученных с ними избранницах/избранниках, или же, если таковых не имелось, то на тех, кого удавалось уговорить родителям покойника (СД 4, С. 226). Л.Н. Виноградова, говоря об этом обычае, справедливо рассматривает как параллель один из указанных выше текстов, однако в отрыве от остальных сообщений арабских авторов, и в итоге находит повод к сомнениям там, где его нет: «По–видимому, нечто подобное имелось в виду в древнем свидетельстве арабского путешественника 10 в. Аль–Масуди, упомянувшего об обычае,

⁴²¹ Умерших неженатыми «не принимают на том свете» (Виноградова 2000, С. 325).

когда на Руси при похоронах неженатого человека его перед смертью «женили». Из сообщения остается неясным, приносилась ли при этом в жертву умершему реальная женщина или **имелась в виду некая символическая женитьба...**» (Виноградова 2000, С. 326). Все бы ничего и тут, пусть бы было сомнение, реальный человек убивался или свадьба игралась «понарошку», если бы не несусветная формулировка: **«приносилась ли при этом в жертву умершему реальная женщина»**. Как ТАКОЕ можно написать? Зачем делать жертвоприношения покойнику? Почему убийство вдовы/невесты — это непременно жертва, а погребение с мертвецом вещей и съестных припасов — нет? Традиции такие «человеческие жертвоприношения покойнику» неизвестны. Любой сельский житель покрутил бы пальцем у виска да еще при этом брезгливо сплюнул бы, услышав подобные измышления. Еще более замысловато истолковала текст Ибн Фадлана Н.Н. Велецкая, полагавшая, что девушка была жертвой, призванной умиловить вредоносного мертвеца (Велецкая, С. 201). Логику побоку, сообщения очевидцев побоку, этнографию туда же — и да здравствуют собственные домыслы! Они, судя по таким вот исследователям, куда ценнее научной истины. Вот еще один куплет из той же песни, на сей раз сочиненный археологами: **«О человеческих жертвоприношениях у славян имеется довольно много сведений в разнородных источниках. В самых ранних из них говорится об умерщвлении женщин при похоронах мужчин»** (Русанова, С. 66). Речь все о тех же арабских сообщениях, где ни о каких человеческих жертвоприношениях ни слова. Ритуальное убийство в наличии. Далее — доказательство № 6. Примечательно, что приведенная цитата **полностью** протворечит словам Р. Липец, вынесенным в эпиграф данной работы.

Источники не оставляют места для ученых кривотолков. Если читать их не через очки двойных стандартов, то все предельно просто. Тексты приведены чуть ранее, и всякий может в этом убедиться самостоятельно, не полагаясь на толкователей. Жена уходит вместе с мужем добровольно; а вот невеста покойника идет на смерть полудобровольно, полупринудительно.

Как можно было видеть, арабские писатели достаточно однотипны, самыми живописными подробностями отличается лишь Ибн Фадлан. Ох уж этот Ибн... Сколько он крови попортил исследователям, скольких нервов стоил! Так и остается

неизвестным, наблюдал ли он описанные им похороны или занялся досужим сочинительством, используя рассказы «бывалых». Неясна этническая принадлежность описанных им русов, более напоминающих скандинавов. Вызывает огромное сомнение, что происходящее в закрытом шатре («*Потом вошли в палатку шесть мужей и совокупились все с девушкой*») стало известно иноверцу-чужеземцу, и посему описанные им «подробности» более всего напоминают авторское добавление пикантностей, дабы разнообразить досуг читателя, поразить его экзотичностью «варварских нравов». Это ж надо, девушке на смерть вот-вот идти, а ее аж шестеро!⁴²² Очень сомнительно, что такое множество

⁴²² Не удержусь, процитирую Озара Ворона: «*Мало кому из неравнодушных к истории Руси людей не известны записки арабского дипломата ибн Фадлана (а кому неизвестны — почитайте). Описание погребения руса из этих записок вошло во все хрестоматии. Но кое-где из них изымают одну пикантную деталь — девушка, вызвавшаяся сопровождать руса на тот свет, в течении трехдневного пира перед погребением ходила по шалашам и отдавалась друзьям покойника: "А девушка, которая хотела быть убитой, уходя и приходя входит в одну за другой из юрт, причем с ней соединяется хозяин (данной) юрты и говорит ей: "Скажи своему господину: "право же, я сделала это из любви к тебе"". Потом, непосредственно перед зажжением погребального костра, девушка с шестью ближайшими друзьями покойного заходит в палатку на погребальной ладье, и там опять же все шестеро ее имеют, а потом закалывают под грохот и лязг дружинных мечей и топоров о щиты — мол, чтобы другие девушки не услышали криков и не испугались следовать, в случае чего, за своими мужчинами.*

Гм... вспомнил я молодость. Я, конечно, себя с могучими предками не равняю, богатыри не мы и все такое прочее, но!.. даже со мной после шести раз подряд девушкам уже ничего на этом свете было не надо, их можно было резать без анестезии и грохота оружием — не пикнули бы. А тут шестеро таких здоровяков посменно. Какие крики, девка бы не заметила, что умерла!

А потом задумался вот о чем: а откуда, собственно, ибн Фадлан, такой красивый, все эти подробности знает? Вероятность того, что чужака и иноверца пустили в шатры, где обряды происходили, отмечаю с порога. Значит, услышал. От кого? От русов, надо думать. Ну а теперь вообразите эту сценку.

Вы, читатель, древний рус. Вы третий день пьете за помин души вождя, с каждой чарой все отчетливее осознавая, какого человека потеряли. А вокруг шатается трезвый — вера ему, чурке нерусской, не

мелких деталей не просто не ускользнуло от внимания Ибн Фадлана, но было запомнено им с калькулирующей точностью. Сколько животных было зарезано, сколько человек и куда пошло, что за чем следовало... Или наш путешественник одновременно все увиденное конспектировал под диктовку переводчика? Маловероятно, просто ничтожно маловероятно. Что из описанного видел Ибн на самом деле? Что из увиденного понял? Что из понятого преувеличил до размеров, приемлемых для своего читателя, возвращенного на сказках «Тысячи и одной ночи»? Сказать сложно, но делить его сообщение на 16 просто необходимо. Иначе тогда придется верить и в альков, простите, в шатер на семерых, и в неистовую старуху с кинжалом, и в прочую хохлому на ровном месте.

Итак, жены и невесты. Не жертвы. Убийство рабынь и рабов («джарий» и «гулямов», если следовать арабам) было связано, как уже говорилось, с обеспечением покойного необходимыми ему и на Том Свете прислужниками⁴²³. Впрочем, несмотря на абсолютную ясность показаний арабов, В.Я. Петрухин и тут пытается внести сумятицу, ставя под сомнение гибель реальных вдов: *«трудно сказать, были ли эти «жены» наложницами или просто рабынями»*. Вот даже как! Выбор предлагается делать лишь между наложницами и рабынями, жены вообще не учитываются, ибо чего стоят эти иронические кавычки. Нет, выбор сделать вовсе не так трудно, как кажется г-ну Петрухину. Если внимательно читать вполне прозрачный текст, причем не один, а несколько, что в совокупности обладает доказательным весом, то все становится

позволяет! — араб и нудит: "А что они там с ней делают, в этих шатрах, а? ну что они там с ней делают?". Естественный ответ любого руса в такой ситуации: "Да е...т они ее там, е...т!". Араб прилежно фиксирует ответ в книжечку. Так-то вот... А еще говорят, что русы эти норманны были. Самые что ни на есть наши славянские парни».

⁴²³ Не побоюсь этого выражения — «необходимыми вещами», ведь раб для хозяина — не человек, а так, предмет обстановки, говорящая вещь (лат. instrumentum vocale), мыслящее орудие, как считали во времена античные. По словам исследователя Б.А. Романова, *«свободный муж как-то не мыслится без раба (и рабы), раб — это **непременная принадлежность** (выделено мной, - Б.М.) быта свободных»* (Романов Б.А. Люди и нравы Древней Руси. — Л., 1947, С. 49).

на свои места, а вот домыслам места не остается. Можно сколь угодно оспаривать, кого именно восточные географы и путешественники подразумевали под словом «жены», но текст Ибн Мискавайха не оставляет в этом сомнений: *«Когда умирал у них человек, погребали с ним его оружие, снаряжение, жену или другую женщину»* (Древняя Русь, С. 104). Если нет жены, сжигали другую женщину, скорее всего наложницу или рабыню. Учитывать также нужно параллели из традиции других индоевропейцев, где речь бесспорно идет о жене, и тот факт, что сильная любовь, влекущая за собой смерть второго из супругов, все же хоть и изредка, но существует⁴²⁴.

Впрочем, не стоит грести всех ученых под одну гребенку, — есть среди них немало тех, кто оценил обряд адекватно: *«Обрядовое соумирание жены с мужем понималось языческими народами как вторичное вступление в брак. По данным советских археологов, у восточных славян обычай сжигать вдов на погребальном костре существовал начиная со 2–3 в. н. э.»* (Еремина, С. 166). Вот и все, никаких жертв и на этот раз. Есть **соумирание**. Пращуры на этот счет были достаточно прагматичны, и слова из брачной клятвы среднего европейца «Покуда смерть не разлучит нас» для них звучали бы как бессмыслица.

Кстати, утверждая, что если *«умирает женщина, то муж не сжигается»*, Аль–Масуди дает не вполне достоверную информацию, возможно, просто пребывая в неведении о противоположной возможности. Не сжигается, но соумирает. Редко, но и такое тоже практиковалось, на что указывают фольклорные произведения, в частности, белорусское предание о возникновении «Мацейковой горы». Разбойник Матвейко полюбил плененную им девушку, но та, спасаясь от его притязаний, повесилась: *«Разбойника охватило раскаяние. Повелел он устроить своей любимой пышные похороны, выкопать глубокий склеп. Когда же опустили туда тело рабыни, Матвейка тоже сошел в могилу и сказал замуровать себя вместе с любимой»* (Легенды, № 599). Подобную тему развивает и хорошо изученная

⁴²⁴ Современность показывает, что привязанность может быть много шире, чем семейные узы или чистая любовь. Примеры тому — нередкие самоубийства фанаток погибших певцов.

былина о богатыре Михайле Потыке и Авдотье (ЯДР, С. 394).
Невеста–колдунья требует от него присяги:

*А ты, Поток Михайла Иванович,
Хотя ты на мне и женишься,
И кто из нас прежде умрет,
Второму за ним живому во гроб идти.*

Богатырь дает слово, которое вскоре придется держать.

*А и тут стали магилу капать,
Выкопали магилу глубокую и великую,
Глубиною–шириною по двадцати сажен,
Сбиралися тут попы со дьяконами
И со всем церковным причетом,
Погребали тело Авдотьино,
И тут Поток Михайла Иванович
С конем и сбруею ратною
Опустился в тое ж магилу глубокою.*

(КД, С. 117, 119)

Упоминание коня и сбруи — весьма характерная деталь погребального обряда древнерусского времени. Но разве здесь хоть что–то напоминает жертвоприношение? Жертвой можно назвать лишь самого Потыка, жертвой коварного расчета ведьмы Авдотьи Леховидьевны. В сказке описываются похороны богатой девицы, пожелавшей забрать с собой на Тот Свет сундук, где, как она хорошо знала, спрятался ее любовник: «*Так вот я помру... Штоб этот сундук со мной в могилу шел...*» (Озаровская, № 9).

К слову сказать, существует гипотеза, что княгиня Ольга крестилась, «*потому что хотела избежать участи вдовы — быть убитой на похоронах Игоря*» (Петрухин, С, 41). Сомнительно, конечно, особенно если учитывать, кто автор гипотезы. Но, кстати, об Ольге поговорить стоит.

VI

А это еще один замечательный перл исторической исследовательской мысли. «*Братчиной, в частности, скотоводческого типа, сопровождалась похороны.* (Далее следует цитата из ПВЛ о том, как Ольга устраивает тризну по убитому

Игорю, — Б.М.) *Затем Ольга, справив тризну и спраздновав братчину, убивает их* (древлян, — Б.М.). *Исследователи считают, что Ольга совершает человеческое жертвоприношение при тризне–братчине, связанное с языческой традицией»* (Старкова, С. 261)⁴²⁵. Как гром среди ясного неба прозвучало это признание. Да кто же эти исследователи? Имена в студию! Страна должна знать своих героев.

Оказывается, классики... А.А. Котляревский и А.Н. Соболев. Из тех самых, что жертвами объявляют вообще все, на что падает их зоркий взгляд. *«Здесь мы встречаемся не с простым фактом мести, а видим, — говорит Котляревский, — что Ольга приносила погребальную жертву душе своего мужа», и эту жертву она исполняет, заживо погребая древлянских послов»* (Соболев, С. 109).

Здесь глупость на глупости сидит и глупостью погоняет. Обычно братчина — это складчинный пир при некотором событии. Братчиной можно назвать праздник, например день Николы Зимнего, кульминацию которого и составляет такой пир, а весь день проводится в его подготовке. Тогда да, братчину празднуют. Но конкретно в этом случае, на поминках, ее спраздновать никак нельзя. Лексическая несуразность, примерно как «сплясать песню». В целом, понятно о чем идет речь, но говорить и писать так неграмотно. Это первое.

Второе. Тризна, грубо говоря, — это похороны и поминки, причем поминальный пир в данном случае исследовательница называет братчиной. Хм... Пусть пока будет так. Но тогда отчего же в следующей же строке тризна и братчина смешиваются? Это ведь все равно что сказать «языческие обряды на похоронах–поминках». Ничего не режет слух? Мы же знаем, что похороны — это одно действие, поминки — другое, хотя и относятся они к одному событию. Но никто так не пишет, никто не смешивает зарывание покойного в землю и поминальный пир по нему. А вот братчину, оказывается, можно склонять как вздумается.

⁴²⁵ В сходном ключе размышляет А. Карпов, рассказывая о том, как Ольгины «отроки» прислуживали приглашенным древлянским представителям: *«Их кормили и поили, им прислуживали — но не так ли кормят, поят и холят жертвенное животное, предназначенное к закланию»* (Карпов А. Княгиня Ольга. — М., 2009, С. 97).

Третья несуразность, или, скорее, путаница. Братчина, как уже не единожды было сказано, является совместным мероприятием группы людей, объединенных чем-то общим (проживанием в одном населенном пункте или работающих в одном цеху), причем мероприятием, устраиваемым их собственными руками и за счет средств всех членов этой группы. Складчина, она потому так и называется, что все устраивают общий стол, складывая на него свои, принесенные из дома продукты. Так могла ли Ольга устроить по мужу братчину??? Могла ли обязать каждого участника поминок принести с собой чего-нибудь съестного? Тем не менее летописец пытается убедить нас в этом. Ольга, отправляясь к древлянам, сообщает им: *«Сие уже иду я к вам. Итак приготовьте медов много возле града, где убили вы мужа моего. Пусть поплачу я над гробом его и совершу тризну мужу моему»*. Подобные действия всегда ложились на плечи правителя, потроша именно его казну, а не карманы обывателя. По идее, это и должны значить слова княгини *«совершу тризну мужу моему»*.

Четвертое. «Исследователи считают», что убийство древлян было человеческим жертвоприношением. *«Троекратное умерщвление древлян Ольгой нельзя отождествить с обычной местью. Погребение заживо в яме, сожжение в домовине (бане), избивание у могилы — это человеческие жертвы, принесенный Ольгой полянским Богам⁴²⁶ и князю Игорю»⁴²⁷*. И что же мы имеем? Тризна как обряд, когда всего уместнее приносить жертвы, прошла, миновал и пир, который пытаются назвать братчиной, то есть пережитком кровавых жертв, а вот древляне гибнут только после этого: *«И когда опьянели древляне, велела отрокам своим пить за их честь, а сама отошла прочь и приказала дружине рубить древлян, и иссекли их пять тысяч»*. Не поздно ли жертвоприношения устраивать? Смущает также такое огромное количество древлян — это население небольшого города. У Ольги же «истребителей» было всего лишь 200 человек — ее личная дружина. Где умудрилась разместиться такая прорва народа, да еще так, чтобы воинам Ольги оказалось легко их перебить? Куда потом девали это множество трупов? Как получилось, что все пять

⁴²⁶ Существование неких «полянских Богов», видимо совершенно отдельных от «Богов древлянских», оставляю на совести автора цитаты. Ибо утверждения такого рода — скорее паранаука...

⁴²⁷ Фроянов И.Я. Древняя Русь. — СПб., 1995, С. 70.

тысяч напились мертвецки пьяными, и никто не оказал сопротивления, не поднял тревогу? Неужели ни у кого не оказалось язвы, или просто не было настроения пить за вражеского князя-покойника, а имелось дело поважнее, — к примеру, приударить за вон той симпатичной служаночкой? Это ж насколько профессиональны были воины Ольги, что мертвецы умирали без крика, который бы насторожил остальных древлян? Где это видано, что принимая врага (Ольгу) в гостях, хозяева не озаботились хотя бы мало-мальской охраной? Летописец явно масштабно приврал, чтобы сделать деяние Ольги эпическим, запоминающимся на века.

Впрочем, это частности. Интересно другое. Жертва — это дар высшему существу. А здесь кому приносится в дар такая толпа древлян? Молчание в ответ. «Полянским Богам», как полагает И.Я. Фроянов? Мертвому Игорю? Но ведь это чушь... Ничего не известно о первых, нет примеров второго. Точнее имеются, но это всегда и в первую голрву кровная месть. Убийство древлян, что бы ни наговаривали Котляревский с Фрояновым, имело совсем другие цели и совершенно не вписывается в парадигму жертвенного ритуала, кровавого ли, бескровного ли. Где жрецы, где славления Богам, где торжественность обстановки? Нет ничего — напоила древлян до поросячьего визга и махнула воинам платочком синеньким: «рубите, голубчики». А вдруг среди древлян были совратившиеся христианством? Это ж какой тогда грех лежит на будущей «равноапостольной»?

Даже версия о мести, сразу приходящая на ум, может являться не единственной причиной такого поступка игревой вдовы. Ей нужно было жесткими репрессивными мерами закрепить свое право на власть, чтобы сразу показать вероятным шептунам-оппонентам, с кем они имеют дело. Не с запуганной бабой, а с настоящей правительницей, этакой Железной Леди своего времени, которой вполне повинуются ее вооруженные силы. Вона с какой легкостью дружинники по приказу Ольги порубали пьяных бесшабашных древлян. Можно без проблем догадаться, кто обобрал трупы и похитил казну и имущество погибших. Это плата дружине и ее право. Другая цель также достигнута: враги лишились если не всего цвета своего правительства (а если бы и впрямь 5000!), то изрядного его количества. Ведь не одних лишь простых людей позвали на тризну по Игорю, а все больше родню княжью, бояр, детей боярских да воевод. Если древляне и пали

жертвами, так только что собственной глупости да еще особенностей древнерусской дипломатии. Богам их никто в жертву не приносил. Перед нами просто очередной кульбит исследовательского мышления.

VII

Одно из иностранных свидетельств о похоронных обычаях славян мы до сих пор старательно обходили стороной. Это сообщение византийского историка Льва Диакона, посвященное драматическим событиям, предшествующим гибели великого князя Святослава Игоревича. Будучи осажден в Доростоле, Святослав выходил биться со своей дружиной за стены. В одной из таких вылазок он потерпел крупное поражение, после которой воины устроили похороны своим павшим. *«И вот, когда наступила ночь и засиял полный круг луны, скифы вышли на равнину и начали подбирать своих мертвецов. Они нагромодили их перед стеной, разложили много костров и сожгли, заколов при этом по обычаю предков множество пленных, мужчин и женщин. Совершив эту кровавую жертву, они задушили [несколько] грудных младенцев и петухов, топя их в водах Истра»* (Лев Диакон, IX. 6). В более старом переводе текст звучит несколько иначе: *«Как скоро наступила ночь и явилась полная луна на небе, руссы вышли в поле, собрали все трупы убитых к стене и на разложенных кострах сожгли их, заколов над ними множество пленных и женщин; а совершив эту кровавую жертву, погрузили в струи Истра младенцев и петухов, и таким образом задушили»* (Срезневский, С. 78). Как видим, простор для фантазий на тему «кровавых жертвоприношений» просто неограниченный! И пленных убили, причем обоего пола, и младенцев, и птиц заодно уж. Этот текст стал практически хрестоматийным при иллюстрировании «кровавых жертвоприношений» у славян. Что ж, а теперь попробуем разобраться непредвзято. Не идя на поводу ни у толкователей этой истории, ни у ее автора.

С нашей точки зрения, описанное Львом никак невозможно назвать **типичным** похоронным обрядом. В самом деле, часто ли славянам времен языческих приходилось одновременно хоронить такую массу людей, павших от оружия? По идее, да. Бывали вражеские налеты, бывали военные неудачи. Но у нас нет их описаний. В этом все дело. Параллелей сообщению Диакона найти

не удастся. В силу этой причины мы имеем все основания исследовать данный текст достаточно придирчиво, не слепо доверяя автору в его трактовках, а резонно сомневаясь в характере устроенной Святославом бойни.

Для начала — самые очевидные вопросы, которые должны прийти в голову любому исследователю. А видел ли Лев то, о чем рассказывает, или доверился очевидцу, ветерану той войны? Мог ли чужестранец так хорошо рассмотреть все детали — поди пойми в темноте, кого там топят в водах Истра? Что говорят об этом другие историки?

Ответы на все вопросы содержатся в примечании, которым издатели текста «Истории» снабдили упоминание Львом полнолуния. *«Это место требует особого внимания. Дело в том, что в 971 г. в ночь с 20 на 21 июля было почти новолуние и видеть что-либо издали не представлялось возможным. Отнести же битву к 970 г., когда действительно было полнолуние в ночь с 20 на 21 июля, тоже нельзя. Наиболее вероятно, что Лев Диакон допустил в этом месте ошибку, сообщая то, что ему передали очевидцы о каком-нибудь другом сражении в 970 г. Скилица (305) говорит об этой ночи только, что русские после неудачного сражения громко оплакивали погибших, но не упоминает при этом ни о полнолунии, ни о ритуалах. Видимо, Лев интересовался языческими обрядами, расспрашивал о них очевидцев и для вящего драматизма объединил все имевшиеся у него сведения в рассказе о ночи перед решающей битвой. Сообщение о полной луне добавляло рассказу достоверности».*

Итак: 1) Лев описывает все с чужих слов; 2) его информанты не могли ничего видеть по причине новолуния⁴²⁸; 3) историк Скилица

⁴²⁸ При обсуждении этого момента сообщения Диакона мне пришлось встретиться с контраргументом — было множество погребальных костров, при свете которых византийцы могли рассмотреть все происходящее. Это не так. Как показывают собственные наблюдения, подтвержденные мнением других очевидцев, свет огромного (10–15 м высотой) священного купальского костра, который ежегодно зажигается на капище «Велесова Круга» под Малоярославцем, с расстояния 500 м никак не дает возможности разглядеть в ночи, что творится около него. Вряд ли костров у русских под Доростолом было столь много, чтобы устроить противной стороне полный иллюзион. И уж совершенно точно, что там происходило у реки, они освещать не могли, да еще так, чтобы

упоминает лишь громкий плач противника, который, безусловно, можно было слышать на большом расстоянии: *«Собравшись внутри стен, разбитые варвары провели наступившую ночь без сна и оплакивали павших в сражении дикими и повергающими в ужас воплями, так что слышавшим их казалось, что это звериный рев или вой, но не плач и рыдания людей».*

Таким образом имеются основания полагать (с учетом указания на нетипичность), вместе с комментаторами Льва, что перед нами не описание похоронного обряда, а сборная солянка из самых разных случаев, некогда слышанных историком, которые пошли в дело, когда он решил приукрасить свой рассказ любопытными подробностями. Но на этом подводить итог рано: можно проследить, каким образом историк конструировал свое сообщение. Если полнолуние он выдумал для жутковатой достоверности (в мертвенном лунном свете зловещие тени славян дико воют (см. текст Скилицы) над своими умершими, безжалостно потрошат несчастных женщин и топят детей, буквально новорожденных младенцев), то все остальное можно найти в параллелях.

Массовое истребление пленных приписывается Святославу не впервые. Тот же Диакон, а вместе с ним и Скилица (а значит, информация достоверна), упоминают о бойне, какую князю уже приходилось делать, показательно казнив 300 знатных болгар: *«Поняв по зрелом размышлении, что, если мисяне склонятся к ромеям, дела его закончатся плохо, он созвал около трехсот наиболее родовитых и влиятельных из их числа и с бесчеловечной дикостью расправился с ними — всех их он обезглавил, а многих других заключил в оковы и бросил в тюрьму»* (Лев Диакон, VIII. 9). Рисуя образ зловещего и безжалостного варвара, порой недурно сгустить краски, и если умерщвленные болгары особого сомнения не вызывают, то жертвоприношение пленных, как кажется, может быть в некотором роде интерполяцией, вызванной как раз желанием историка обелить своих, очерняя противников. Любопытно также то, что определение умерщвления пленников

было однозначно ясно, что топят именно петухов. Тут вступают в действия законы физики — чтобы что-то можно было увидеть в темноте на более-менее приличном расстоянии, оно должно быть освещено направленным светом. Приборов ночного видения, как известно, на тот момент еще не изобрели...

как жертвенного ритуала выглядит словно брошенное вдогонку, для красного словца.

Однако пленных и в самом деле могли убить. Тут бы и возликовать сторонникам «кровавых жертвоприношений» с лозунгами «В честь кровожадного Перуна Святослав и убил пленников, каковому обычаю есть множеств свидетельств из европейских историков!» Но почему бы для начала не обратить внимание на как минимум три причины (правда, исключаящие друг друга) для такого поступка?..

Во-первых, заклание пленников легко увязать с желанием снабдить своих павших слугами, которые будут с ними на Том Свете. Что подтверждается материалами раскопок и текстами родственных традиций⁴²⁹. Каждый покойный воин, сгорая в погребальном костре, уносил с собой на новое место жительства не только свои пожитки, но и долю из военной добычи, в том числе в виде «движимого имущества» — захваченных в плен людей, которых мог сделать своими слугами, согласно действующему на Руси праву, либо мог продать, обратив в эквивалент потусторонней звонкой монеты. Ну а тот, кто ничего не понимал в языческой обрядности, всё его ужасающее мог запросто свести на «нечестивые жертвоприношения». В этом плане Диакон еще мягок, до русских обличителей язычества ему необычайно далеко.

Во-вторых, убийство могло преследовать ту же самую цель, что и в случае с тремя сотнями знатных болгар — Святослав хотел припугнуть надменных византийцев. Порой, знаете, надо бить и чужих, чтоб чужие боялись...

В-третьих, стоит иметь в виду, что уже через день князь заключил мир с императором и засобирался на родину. Пленные — это лишние рты, много ртов. И все хотят есть. Отпустить их — пополнить войско противника озлобленными против себя людьми. Забрать с собой? Перечитайте, с какими трудностями столкнулся Святослав на обратной дороге. Продать? В условиях военного времени нереально, а по заключении невыгодного мира — опять

⁴²⁹ «Конунг Херлауг, согласно Хеймскрингле, узнав о походе против него Харальда Прекрасноволосого, «велел доставить много еды и питья, вошел в курган, **взяв с собой двенадцать человек**, и велел после этого засыпать курган»» (Петрухин).

же невозможно: либо вынудят отпустить за здорово живешь⁴³⁰, либо торги оттянут условленную мирным договором дату ухода русских из болгарской земли.

Умерщвление детей, которое ни Лев, ни его информаторы не имели возможности наблюдать, историк мог позаимствовать из трудов своего коллеги, Псево–Кесария, жившего в VI в. По крайней мере, именно его как параллель указывают издатели текста Истории Льва Диакона. Обратимся к указанному автору: *«Как это получается, что славяне с удовольствием поедают женские груди, поскольку они полны молока, и **разбивают о камни грудных детей, словно мышей?** И как получается, с другой стороны, что фисониты, которые называются еще данувийцами, отказываются есть даже чистую пищу, разрешенную законом? Почему первые дерзки, анархичны и безначальны, почему для них обычное дело убить своего господина во время праздника или путешествия и почему они едят лисиц, диких кошек и кабанов, а подзывают друг друга, подражая волчьему вою? Почему с другой стороны, вторые (данувийцы) воздерживаются от кровожадности, а подчиняются и повинуются первому же, кто им встретится?»*⁴³¹. И этот набор страшилок и просто глупостей предлагается воспринимать на веру как надежный источник сведений о славянских обычаях?! Лисиц едят, заедая женскими грудями, в перерывах между убийствами своих господ... Почему тогда заодно не поверить средневековым авторам, рассказывающим удивительные вещи про хорошо исторически известную Россию? Например, в XVI в. Себастьян Мюнстер писал, что посреди Москвы находится форум, на котором возлежит *«квадратный камень; если кто-нибудь на него заберется и его оттуда не смогут силой сбросить, он обладает властью над городом»*⁴³². Анекдоты о Руси, где по улицам ходят медведи, как

⁴³⁰ Что в итоге и случилось. По договору с Цимисхием следовало, что *«Тавроскифы уступят ромеям Дористол, освободят пленных, уйдут из Мисии и возвратятся на родину»* (Лев Диакон. История. IX. 10).

⁴³¹ По другому переводу: *«А как же [могло бы случиться, что] находящиеся в другом поясе склавины и фисониты, называемые также данувиями, - первые с удовольствием поедают женские груди, когда [они] наполнены молоком, а грудные младенцы [при этом] разбиваются о камни, подобно мышам...»* (Свод, С. 254).

⁴³² Филюшкин А. Василий III. — М., 2010, С. 235.

видим, зародились отнюдь не сто лет назад. Корни этого ксенофобского фольклора уходят по меньшей мере в античность...

Не к чести издателей Льва замечу, что Псево–Кесарий не связывает описанное им умерщвление детей с жертвоприношениями, так что данный пример отнюдь не подтверждает сообщение Дьякона, но наоборот, выдает с головой его происхождение. Ведь, и текст Псево–Кесария несколько не оригинален, ибо имел «освященный авторитетом писания» прототип: *«Блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень»* (Пс. 137:9), *«И младенцы их будут разбиты пред глазами их; дома их будут разграблены и жены их обесчещены»* (Ис. 13:16). Ведь это самое обычное литературное клише, получившее распространение и в отечественных текстах: обличение против язычества — *«разбивая младенца своя о камень»* (Русанова, С. 66); *«Сего ради покушахся написать всяк съюз сердца моего и разбих зле, аки древняя — младенца о камень»* — *«Того ради попытался я написать об оковах сердца моего и разбил их с ожесточением, как древние — младенцев о камень»* («Моление Даниила Заточника»); *«Тесный путь смирения и нищеты прошел еси, мудре, / здохитраго врага, яко младенца, разбив о камень любви Божия...»* («Преподобного Исаакия, затворника Печерскаго, в ближних пещерах почивающаго песнь 3»). Этот же апробированный прием ведения заочной полемики можно видеть в обвинении константинопольским патриархом Фотием русов, осадивших византийскую столицу в 860 г.: *«Можно видеть младенцев, отторгаемых ими от сосцов и молока и заодно и от жизни, и их бесхитростный гроб — о горе! — скалы, о которые они разбивались; матерей, рыдающих от горя и закалываемых рядом с новорожденными, испускающими последний вздох...»*⁴³³ (Вторая гомилия «на нашествие росов»). К данному штампу прибегают чтобы обвинить в подобном нечестии чуждые писцу народы, приписать им максимально тяжкий грех. Славяне-язычники, естественно, для христианских своих, и неприятелей, и потомков,

⁴³³ Ср. дореволюционный перевод: *«Можно было видеть, как младенцы, отторгаемые от сосцов, лишаемы были молока и самой жизни и готовым гробом для них были, — увы! — те скалы, об которые они были разбиваемы, а матери жалостно рыдали и были закалаемы вместе с разрываемыми и трепещущими пред смертью младенцами...»*

виделись именно таковыми — чужими, чуждыми, нечестивыми грешниками, залитыми потоками невинной крови растерзанных женщин и детей. И только много позже у штампа появляются дополнительные смысловые ассоциации — жертвенные.

Издатели указанного фрагмента из Псевдо-Кесария ссылаются на И. Дуйчева, который *«усматривает здесь аллюзию на Библию»* (Свод, С. 257), что действительно очевидно. Однако, чуть ниже по тексту они находят повод немного придрататься к этой точке зрения, указывая на то, что слово «грудной» в библейской цитате не читается, да и сам фрагмент не имеет с цитатой буквального совпадения (только слово «камень»). Что ж, а разве не таков смысл понятия аллюзия? Это *«стилистическая фигура, содержащая явное указание или отчётливый намёк на некий литературный, исторический, мифологический или политический факт, закреплённый в текстовой культуре или в разговорной речи»*. Одним словом, буквального цитирование как раз не предполагается.

Но почему нужно верить одному из перечисленных Псевдо-Кесарием безумств, в то время как остальные даже не обсуждаются, ибо безумства? Опять двойные стандарты? Те же издатели Псевдо-Кесария, по поводу поедания женских грудей смогли лишь отговориться указанием на некоего персонажа греческой мифологии, похищающего грудное молоко. Слов о заведомой фантастике автора — не прозвучало. Впрочем, рассматриваемый нами случай убийства детей, в настоящее время византологами опровергается: *«можно ли воспринимать всерьёз утверждение нашего источника, будто славяне практикуют детоубийство? Отрицательный ответ убедительно обоснован И. Дуйчевым. Здесь можно лишь добавить, что не только у нас нет свидетельств о бытовании такого обычая в ранне-славянском обществе, но, наоборот, — широкое использование апотропеических личных имен на самых ранних этапах развития самостоятельных славянских языков доказывает, что новорожденного ребенка окружали в раннеславянском обществе весьма нежной заботой»*⁴³⁴. В.Я. Петрухин подытожил: *«перед*

⁴³⁴ Ф. Малингудис. К вопросу о раннеславянском язычестве: свидетельства Псевдо-Кесария. // Византийский временник, изд. АН СССР. Т. 51 (1990). Одна маленькая поправка. Отрицать вообще ритуальное детоубийство не приходится, отдельные примеры говорят как

нами распространённый стереотип в описании варваров, которым приписывается варварский нрав, противоположный всем известным общественным нормам. /.../ Усматривать в риторике, обличающей варваров, некие реалии варварского быта было бы рискованно» (Петрухин 2011, С. 299–300).

Как бы то ни было, можно допустить и то, что Диакон додумался до сюжета с умерщвлением младенцев вполне самостоятельно. В самом деле, что может быть естественнее, чем добавление такого жуткого штриха к общей картине устроенных славянскими воинами бесчинств. В ночи, под отблески страшных костров, где смрадно коптят трупы, у темных вод Истра...

Птиц, которых, опять же, увидеть было попросту невозможно⁴³⁵, Лев мог позаимствовать у Константина Багрянородного, описавшего стоянку руссов на Хортице: *«Они приносят в жертву живых петухов, кругом втыкают стрелы /.../ Насчет петухов они бросают жребий — зарезать ли их (в жертву), или съесть или пустить живыми...»* (Изв. ГАИМК. М.; Л.. 1934, № 91, С. 9–10; ЯДР, С. 211). Появление их в контексте похоронного действия, равно как и утапливаемых младенцев, выглядит абсолютно немотивированно. Заимствование здесь, замечу, косвенное, и определить его можно только по такому вот режущему глаз несоответствию контексту. Покойников палат на огне, а здесь речь идет о реке; пленных режут, и это хоть как-то объяснимо, но никак не объяснить — ни ритуальным умерщвлением будущих слуг, ни запугиванием неприятеля — потопление детей и петухов. Нет ни малейшей параллели, позволяющей связать утопление петухов и детей с похоронами. Все говорит за то, что Лев, зная о славянском обычае умерщвлять петухов для каких-то религиозных надобностей, не мог не упомянуть о том, хотя и сделал это не очень удачно.

А теперь взглянем на ту же самую информацию с другой стороны. Говоря о нетипичности данного обряда как похоронного, нужно не забывать о дате, когда именно происходили описываемые события. По Диакону это было 22 июля, по Скилице — 19 июля.

раз об обратном. Другое дело, что доказать жертвенный характер подобных случаев невозможно.

⁴³⁵ Разве что услышать, как петухи истошно голосили; но и это вряд ли, ведь Скилица недаром упомянул «звериный рев или вой» — много ли в этом реве разберешь?

Перунов день — вот что отмечал Святослав и его воины, воздавая при том честь своим павшим! День Бога войны! Все ремарки об исключительно похоронной сути действия можно снять. Потери были и в предыдущие дни, но никаких массовых похорон русские не проводили, и то, что Лев истолковал как похороны события 22 (?) июля, элементарно объяснимо незнанием им настоящих причин. Очевидцы наблюдали некие действия в стане противника, объяснив их по-своему, с лестной для себя точки зрения. Дескать, потери были столь велики, что русские решили устроить общие похороны. А было ли оно, это поражение, таким уж большим? Ведь о нем мы судим лишь по толкованию Диакона.

При таком ракурсе появление петухов — птицы, явно связанной с Перуном, — уместно. Необъяснимо лишь упоминание детей. И другое также плохо для сторонников версии о «кровавых жертвоприношениях»: этнография не знает обыкновения топить петухов на Ильин день. Единственная более-менее приемлемая параллель — *«В день св. Вита (15 июня), еще в XVII столетии, чешские простолюдины приносили этому святому черного петуха, пироги и вино. Около того же времени, еще в начале нынешнего столетия, многие крестьяне, заселявшие берега Эльбы, Изера и других рек, ходили на богомолье в Исполиновы горы. Мужчины несли черных петухов, а женщины — черных кур. Первых выпускали в лесу на волю, последних же топили в каком-нибудь озере, пруде или болоте. При этом преклоняли колени и молились»* (Фаминцын, С. 50) — подробно разобрана в разделе «День Святовита», при рассмотрении календарных праздников. Обряд, вероятно, преследовал целью вызов дождя и заключался не в топлении птицы, а купании ее. Зачем бы таким образом Святославу вызывать дожди — та еще загадка.

Одним словом, самое меньшее, что следует сделать, — это усомниться в показаниях Льва Диакона относительно того, что перед нами похоронный обряд, что были устроены «кровавые человеческие жертвоприношения», что данная история выглядела именно так, как разглядели ее информаторы историка при свете «полного круга луны»...

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ:
СВАДЬБА

Свадьба, едва ли не самое главное событие в жизни молодых парней и девушек! Могли ли наши исследователи обойти ее стороной, не пытаясь отыскать здесь «пережитки кровавых жертвоприношений»? Вы же сам понимаете, что нет...

Отчасти мы уже затрагивали свадебную тематику. Так, во второй главе, при определении значения термина «жертва», был рассмотрен глагол «молить», который трактуется не просто как «жертвовать» (возводится к *modliti* «обращаться с просьбой к божеству, совершая жертвенные обряды»), но и как «резать/убивать животное по обряду». Последнему толкованию противоречит масса примеров, включая свадебные: в Волоколамском уезде молодые на второй день после свадьбы начинали «**сыр молить**» — «**нарежут мелкими кусками пряник и пирог, положат на блюдо и прикроют вдвое холстиной**» (ООФ, С. 98); в Московской губ. «**Дружко /.../ начинает сыр молить, т.е. собирать подарки для молодых**» (ООФ, С. 108); во Владимирской обл. **дары молодым**, собираемые во время свадьбы называются «**молин**» (РС 1, С. 69), «**молины**» (СД 3, С. 276). Что никак не вяжется с закланием животных и «кровавыми жертвоприношениями». В главе 18, среди прочих народных игр, рассматривается певшаяся на хорватской свадьбе песня, сопровождавшая разделку индюка: «**Режьте его пополам, // Дайте мне обе половины...**», что также трактуется как «**более поздняя замена жертвы**» (Сикимич, С. 31). Там же этому мнению дан достаточно подробный отвод. О свадебном обрядовом хлебе — каравае, который якобы «**заменил жертвоприношение коровы**» (Гонтарь, С. 189), будет говориться в главе 19, среди прочей обрядовой выпечки. Здесь мы рассмотрим другие примеры подобных толкований.

I

Но для начала — небольшое отступление. Сторонникам версии, согласно которой все мясные блюда являются «пережитками кровавых жертвенных обрядов», на свадьбе полное раздолье,

потому как мясо здесь едят непременно и помногу. Готовясь к свадьбе, *«колют свиней, режут гусей, уток»* (Весілля 1, С. 358); загодя выкармливаются *«на зарез»* какой-нибудь подсвинок или бычок-одногодок (сяголетак) (Вяселле, С. 344); перед сватаньем предупрежденные заранее родители молодой начинают собирать снедь: *«пекут несколько печей хлеба, достают мяса, готовят другие травы»* (Весілля 1, С. 282); *«В назначенный для сговора день /.../ у невесты в доме /.../ так готовится и пир, то есть жарится «зубоинка» или баранина, «ососок» или поросенок, гусь; варится свинина, яичница, молошная каша»* (ООФ, С. 309). В Архангельском крае на пир *«забивают барана или маленького теленка, и этого теленка, называется, «пропускают по частям». Например, первую лопатку изжаренную подают на первый стол сначала, где сидит жених с невестой, тут порежут часть себе и дальше передают. Потом вторая лопатка, потом грудинка, задняя лопатка, другая лопатка — весь теленок «пройдет» по столу (или баран, если теленка нет)»* (РС 1, С. 60); *«Как свадьба, так у жениха на обеде надо баранью голову на стол!»* (Морозов 1994, С. 113). У смолян и в Калужском крае внутрь свадебного каравая запекают курицу, на Псковщине — петуха (СД 2, С. 463); в с. Вослебово (Рязань) на свадьбу пекли *«курник, тот же сеяный ржаной хлеб с запеченною в середине жареною курицей»* (Тульцева, С. 20). Одним словом, кровь льется рекой, скотину не жалеют, ну а птица гибнет и вовсе вязанками. Самое то, ведь кровавые жертвенные ритуалы и должны выглядеть именно так — топором да по поросенку со всего размаха! Найдется место и позднейшим заменам «жертвенных животных». У лужичан, к примеру, *«на стол молодоженов ставили ягненка, сделанного из масла»*, а до свадьбы крестные матери посылали им на пир *«по пять фунтов масла, сбитого в виде фигурок петуха, наседки или ягненка»* (Брак 1, С. 71, 75). Раздолье же! Бери и оформляй как «пережитки».

Но вот что плохо для идеи «кровавых жертвоприношений». Нет, даже не то, что все подчистую съедают сами участники пира (доказательство № 1), а то, что на столе присутствуют сильно обработанные мясные блюда, на куски окровавленных жертв совсем не похожие, а также другие виды животных белков: *«на свадебный обед подают: сметану, холодец, жареных гусей, поросят, колбасы, рыбу, кисель»* (Весілля 1, С. 389), *«мясо, сало,*

рыбу» (Вяселле, С. 430), *«Студень, мясо, колбаса»* (Поволжье, № 1260). Курник, говорите, пекут? А есть еще и рыбник (Куединская свадьба, С. 35; Ветлужская, С. 108). Так что, холодец⁴³⁶ — тоже жертвенное блюдо? А колбаса — неужто пережиток «кровавых жертвоприношений»? А рыбный пирог тогда — не иначе как свидетельство того, что на свадьбах в жертву Богам убивали рыбу! Может, не стоит усложнять очевидное и согласиться с тем, что **«Признаком праздничного стола являлось обилие мясных блюд и разнообразной выпечки. Отличительными особенностями свадебного угощения были блюда из цельных тушек животных или птиц, иногда нарезанные крупными кусками («чистя») или запеченные в тесте»** (ШЭС, С. 363), **«Обилие мясных блюд являлось признаком праздничного стола. «К свадьбе быка пополам купили: половина — в дом жениха, половина — к невесте»»; «Зажаренный целиком поросенок или тушка птицы были свидетельством состоятельности хозяев...: «На стол там и парсят жаривали цыликом — у као какой капитал»** (ШЭС, С. 175). Примеры можно легко подкрепить европейскими параллелями. Германия: *«В меню свадебного обеда прослеживаются областные обычаи, но есть и общее — много мясных блюд...»* (Брак, С. 33). Испания: *«Угощение на свадебном пире должно было соответствовать значимости момента. Возможно, не является преувеличением утверждение, что гости на свадьбе в селении Лагартера съедали больше мяса, чем все жители этого селения в течение месяца»* (Брак, 158). Франция: *«На свадебном пире предпочтение отдавалось мясным блюдам, ибо в повседневной жизни крестьяне редко ели их»* (Брак, С. 204).

Изобилие! Вот что было важно. И состоянием своим перед народом хвастнуть, и магическим образом обеспечить молодой семье будущее обилие у них в хозяйстве⁴³⁷. Свадьба — праздник с большой буквы, и он должен запомниться всем и надолго. Да, это была тяжелая повинность, недаром на свадьбу копили деньги за много лет до этого события, жених после сватовства мог податься в батраки, чтоб заработать на свадебные торжища, невеста после

⁴³⁶ В Костромской обл. на свадьбе *«одних холодцов было двенадцать (видов. — Б.М.)»* (Поволжье, № 1254).

⁴³⁷ Так, у лужичан *«даже часть мяса скота, забитого к свадьбе, продавать было нельзя, иначе «довольство ушло бы из дома»»* (Брак 1, С. 75).

сговора шла работать на хозяина, родители жениха и невесты были вынуждены продавать вещи и скотину, не имея других средств к подобному мероприятию. По подсчетам Н.О. Осипова, в конце XIX века в Сибири жених тратил на свадьбу два пуда мяса и два пуда рыбы для пирогов (Осипов, С. 290). 32 килограмма одного только мяса! Это весьма много даже для нашего, куда более обеспеченного времени. «Пищевое» бремя было столь непосильно, что его чуть ли не в обязательном порядке помогали тянуть приглашенные на свадьбу гости: *«Каждая приглашенная изба /.../ обязывается дать на свадьбу свиную «вяндліну» или иное мясо»*; богатые гости приносили мясо — *«кумпяк ці лапатку»*, бедные — **2–3 пары колбас, кусок сала**; *«Еще в начале, идя на веселье, гости приносили с собой выпивку и закуску; мужчины обычно несут на свадьбу по литру, а то и три горелку, женщины — по пять–шесть мисок готовой закуски (котлеты, холодное, мясо — курятину, гусятину, телятину)»* (Вяселле, С. 328, 513, 618), *«Характерно, что во многих югославянских землях ближайшие соседи и родственники оказывали существенную помощь при приготовлении свадебного пира. Обычно в дом, где была свадьба, они приносили выпивку, хлеб, яйца, масло, поросенка, овечку или какую–нибудь птицу»* (Брак 1, С. 106). Делалось это не только на самой свадьбе, но и в другие предсвадебные и послесвадебные дни: на «мальчишнике» каждый *«приехавший здоровыцят з жинихом и дарит ему хлел и кусок большой мяса»* (ООФ, С. 149); на последний свадебный день «перазоў»/«пярэзвы» гости приносят с собой еду, в том числе и **жареное мясо** (Вяселле, С. 96, 600). Вариантом компенсации свадебных трат являлось также дарение скота молодым «на двор» (Брак 1, С. 151). Без сомнения, в языческую пору от обильного свадебного стола некоторая часть полагалась в жертву Богам и предкам, жертвовали при этом и мясо. Но нарочитые убийства?... Никак нет, бессмысленно это делать для Богов и разорительно для хозяйства. Говорят, что *«Коровой заменил жертвоприношение коровы»* (Гонтарь, С. 189). А вы попробуйте понять, сколь глупым бы выглядел акт жертвоприношения коровы (т.е. безвозвратной и целиковой передачи ее высшим силам), якобы существовавший в древности, в глазах крестьянина, считающего каждую копейку, чтобы не умереть с голоду. Обращу внимание читателя на уже приведенную цитату: *«К свадьбе быка пополам купили: половина — в дом*

жениха, половина — к невесте»» (ШЭС, С. 175). Не резали свою скотину, но могли купить на забой чужую, коли имелись средства.

Что ж, а теперь от абстракций перейдем к разговору предметному, с именами и цитатами.

II

Перво–наперво позволю себе огреть читателя, как обухом по лбу, следующим перлом: *«можно предположить: в основе обряда, превратившегося с течением столетий в свадебный, так же как и в основе обряда погребального или купальских оргий, лежало ритуальное убийство»* (Лашенко, С. 191). Вы нипочем не догадаетесь, но речь идет об убийстве человека. Так редко исследователи вместо термина «кровавая жертва» используют понятие «ритуальное убийство», и тут такой ляп! В основе погребального обряда, если не ошибаюсь и меня не подводят многолетние наблюдения, лежит не ритуальное убийство, а погребение мертвого тела. Купальские «оргии» рассматриваются С.К. Лашенко отдельно, мы сейчас не можем уклониться в эту сторону, но приводимые автором выводы касательно лежащего и здесь убийства совершенно не убеждают. Что же касается процитированного фрагмента, продолжу. **С.К. Лашенко считает, что после или во время создания новой пары убивалась пара старая — судя по всему, родители молодого или молодой.** Вы осознали масштаб бедствия? Изложение этой мысли в тексте несколько смазанное, самое сильное место, которое имеет смысл воспроизвести, таково: *«Возможно, в массовом оргиастическом неистовстве, в акте единодушного ритуального умерщвления жертвенной пары когда–то последний удар по истекающим, разрушающимся телам стариков наносила именно их ближайшая родственница или Жрица. Возможно, такая ближайшая родственница или Жрица лишь открывали начало всеобщих агрессивных действий по отношению к старикам»* (Лашенко, С. 193). Старик Фрейд, думается, многое мог бы сказать об авторе, прочитав данный отрывок. Этнографам же здесь делать нечего. Теперь, когда вы, мой читатель, несколько ошеломлены от такого поворота дел, продолжим дальше.

Правда, ничуть не менее жестоко. Итак, тот же автор пишет: *«Так, в ряде случаев ученые предполагали, что отсеченные волосы, будучи заместителем человека, приносились таким образом в*

жертву богам вместо самого человека» (Лашенко, С. 260). Заместительная жертва, ясно. Самое любопытное, что этот комментарий сделан после упоминания об украинском обряде отсекал девичью косу перед свадьбой (то же самое, что и русский обычай распустать девичью косу, переменяя ее на прическу замужней женщины). Ссылка, указанная автором, такова: *«Этот обряд исполняется так: свекор берет конец косы своей невестки в руки и привязывает его к деревянному колышку, что специально для этого забивается в стену. Молодой, танцуя с дружкой, должен проявить столько прыти, чтобы отрубить конец косы молодой одним махом топорка»* (Воропай, С. 487–488). Так кого, позвольте спросить, по разумению нашего автора, приносили в жертву до того, как додумались отдавать вместо живого человека его волосы? Неужто невесту??? По смыслу комментария выходит именно так. Сначала пишем, потом думаем, получается. Точнее, нет, даже потом не думаем, но вынуждаем это делать других.

Раз уж мы столь вплотную занялись книгой «Заклятие смехом. Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян» за авторством С.К. Лашенко, рассмотрим ее до конца.

В частности, С.К. Лашенко цитирует украинского исследователя Ф. Вовка, с которым он, безусловно, полностью согласен (иначе не было бы и цитаты): *«Войдя в дом, молодая сразу же приносит первую жертву пенатам своего нового дома и тем присоединяется к культу семьи своего мужа: она бросает под печь черную курицу»* (Лашенко, С. 194). Да, бросает, и что такого? Под печь? Но это не потому, что ранее бросала жертвенную курицу в печь, а по той причине, что там, под печью, было место для наседок с цыплятами, обитающих в доме в зимнее время. Это легко увидеть, если обратиться к неангажированным описаниям данного обычкновения: *«куру яйчэ пры ўваходзе ў хату пускаюць на падлогу і заганяюць пад печ, у куратнік»* (Вяселле, С. 298). Женщина, описывая свою свадьбу, рассказывает об очевидном смысле такого приноса птицы: *«к жениху понесли курицу /.../. Курицу несли для питания. Кто кормить-то нас будет, раз я сюда вышла. Вот чтоб моё йцо было здесь. Она снесёт, и чтобы я ела своё яйцо»* (Муром, № 152). Однако же, курица — не только часть ее приданого, свидетельствующее об определенной независимости молодой, но и символ невесты (о чем — далее), поэтому пускание птицы в дом имело еще и вполне очевидный магический подтекст: *«Как курица*

приживется, так и молодая жена жить будет», «Если она пойдет в курятник, невеста будет хорошо жить в новом доме», «Это примета верная: как курица приживется, так и жить будут» (Плошук, С. 9); родители невесты, отправляясь в гости к сватам, приносили с собой курицу и примечали: «если курица уживалась в курятнике с курами и петухом, то молодая приживается в семье, если нет, то добра не будет» (ООФ, С. 327)⁴³⁸. Так откуда же взялись «жертвы пенатам», тем паче курицей, которую даже не убивают? Уж не из пальца ли были высосаны? Эх, припоминается скороговорка: «Толком толковать, да без толку расперетолковывать»...

Чуть дальше С.К. Лашенко приводит фрагмент текста из сборника *Folklore de l'Ukraine* (1898: 130–131): «В некоторых украинских местечках еще сохранился **обычай приношения в жертву живого петуха или курицы** после свадебных праздников. Вот как это выглядит в Глухоском уезде Черниговской губернии. В понедельник после свадьбы /.../ шафер берет в руки курочку, привезенную невестой из отчего дома, и спрашивает благословения у сватов (старост) «зарезать телочку». Получив

⁴³⁸ Сторонники «кровавых жертвоприношений» пытаются дезавуировать подобные традиционные толкования, но делают это довольно неубедительно: «Еще до приезда новобрачных в дом жениха приходила мать невесты и пускала во двор черную курицу, в конце XIX в. это делала сама новобрачная. Считали, что если курица останется на дворе, то и молодая проживет в этом доме до смерти, если же курица убежит к соседям, то и она поменяет место жительства. **Скорее всего, это вторичная интерпретация обычая**» (Брак 1, С. 78). Какая, по мнению исследователей, версия первичная — догадаться несложно. Вот только одно плохо для этой гипотезы. Процитированный фрагмент относится к лужичанам, а точно такая же трактовка обычая пускать курицу известна и всем восточным славянам — русским, украинцам и белорусам. Вторичная интерпретация произошла у всех указанных славянских народов по единому сценарию? Невероятно. Более того, подобное толкование известно не только славянам. Ср., к примеру, бытующую в Италии (область Фриули) примету: свекор выходил встречать гостей, держа в руках курицу, вино и хлеб; молодой подбегал к отцу прежде свадебного кортежа и брал у него вынесенное — «Если курица вылетала из его рук, это считалось плохим знаком: невеста принесет в семью несчастье. И поэтому для того, чтобы предотвратить беду, птицу следовало тотчас же убить» (Брак, С. 127).

разрешение, он освобождает от пут лапы и крылья курицы, вырывает у нее из хвоста или крыльев достаточно крепкое перо, которым и убивает ее одним точным ударом в затылок. Затем убиенную кладут на приготовленные заранее носилки, и все присутствующие уже сборе. Там ее ощипывают, пуская по ветру перья и пух, ополаскивают водой, и целиком, не разрезая (нож ни в коем случае не должен ее коснуться), кладут печься в чугунок /.../. Затем блюдо украшается лентами, ягодами калины, листьями барвинка и т.д., после чего оно относится в дом родителей новобрачной, где все семейство уже в сборе. Курица ставится на стол, и шафер, получив всеобщее благословение на «дележку телочкиного мяса», отрезает курью башку и протягивает ее матери новобрачной со словами: «Ты у нас голова, тебе и голова». Затем он отрезает у курицы заднюю часть и передает ее отцу: «Ты, батько, всё больше вокруг хвостовой части крутишься, тебе и вымя!» Распределив остальное, шафер с криком: «А вот и ворона вылетела!» разбивает чугунок, в котором была принесена курица, об косяк входной двери» (Лашенко, С. 194–195).

По-моему, здесь вполне отчетливы элементы свадебной потехи с дележом тушки живности между присутствующими. Вот пример более современного описания того же действия: *«Потім, взявши зарізану, іноді зварену, а іноді й сиру курку, обклавши гіллястою калиною і червоними нитками /.../, іде дружко з молодим і з усім весільним почтом до тестя /.../ і ставлять курку з хлібом на стіл. /.../ Потім дружко розриває курку і дає **тестю** пару пирогів і **курачу** голову, **тещі** — задню частину курки і стільки ж пирогів, а іншим гостям по куснику пирога і по шматку курки»* (Весілля 1, С. 74). Никакого жертвоприношения, смело заявленного в цитате, не наблюдается. Деление птицы с теми же присказками совершает и мужик из известной сатирической сказки. Все это подробно разобрано в главе 20 («Народные игры и забавы»), так что нет нужды повторять сделанные там выводы.

III

Закончим же изучение книги С.К. Лашенко примером, который заставит содрогнуться даже самые жестокие сердца. На Украине *«петуха как ритуальную жертву свадебного обряда несли в поле, там привязывали к столбу, обмотанному соломой, которую зажигали, чтобы осмолить петушиные перья, потом жарили в*

доме и ели» (Лашенко, С. 294). Изуверский обычай. Просто нет слов. Нешто украинцы вот так вот стояли и смотрели, как мучается в огне бедная птица? Да еще и вытворяли все это в ходе свадьбы? Прямо не верится. А как же заявления маститых украинских ученых о том, что на их родине никаких кровавых жертвоприношений не существовало?! Шучу, шучу...

А теперь давайте посмотрим на менее нервное описание аналогичного действия из уст одного из участников его: *«А ўжэ як ехала наша прыданне з Смедзіна! Да па пары коней, да з кветкамі, да з музыкантамі! Да як паймалі пеўня! Да ўзялі аглоблю. Да навесілі таго пеўня на тую аглоблю. Наклалі агню сярод двара. Хоць і лета! І баяліся агню. Да асмалілі таго пеўня, аскубили. Да ўзялі нейкага чыгуна. Да зварылі таго пеўня»* (Вяселле, С. 549). Это уже не Украина, а Белоруссия. В принципе, указав на то, что птицу *«потом жарили в доме и ели»*, можно было бы тему и закрыть, ибо — доказательство № 1. Цель сования птицы в огонь, по-моему, ясна как никогда — моментальное ошипывание тушки перед готовкой. Тем не менее, поскольку подобный обычай, по-видимому, является большой редкостью, исключением из правил, имеет смысл посвятить ему чуть больше времени, попытавшись выяснить его происхождение. Версий имеется две.

1. В свадебном ритуале курица — традиционно женский символ, символ невесты (о чем, как уже говорилось, подробнее будет сказано дальше), петух, соответственно, — символ жениха. Обычно при сватовстве о цели визита говорят туманно, в виде образов: *«У вас есть овечка, у нас — барашек. Неплохо бы их познакомить»* (Ветлужская, С. 111)⁴³⁹, *«Молодой гусачок ищет себе гусочку. Не затаилась ли в вашем доме гусочка?»* (ФНОИС, С. 94). Но есть и варианты с упомянутой символикой: *«У вас есть курица, а у нас петух. Без петуха дом не красен, а без курицы дом пуст. Как бы нам их соединить?»* (Свадьба Нижегородская, С. 55), *«У вас курочка, у нас петушок. Не свести ли их в один хлевушок?»* (Плошук, С. 10).

⁴³⁹ Так молодых могут звать и на протяжении всей свадьбы. Дружка гладит их по головам и наказывает: *«Баран, люби овцу! Овца, люби барана!»* (Ветлужская, С. 129).

«Курица, курка, хохлатка» — известные эвфемизмы женских половых органов, поэтому вполне ожидаемо, что «петух» будет обозначать мужские половые органы, в фольклоре или в жаргоне.

Женский символ. В Белоруссии говорили, укоряя местных модниц: *«надень сподницю немножко длиннее, а то курку видать»* (БЭФ, С. 44); *«Иногда курицу прямо отождествляют с половыми органами молодой: «Езжайте без курицы!»* (говорили сватам, — Б.М.) — *«Не, нам невеста без курицы не нужна! Чтобы все как надо, было!»* — [А зачем курицу крали?] — *«Ну, у невесты ж (проводит ребром поперек живота и смеется. — Г.П.) тоже есть курица. Вот и берут курицу, чтоб все в порядке было».* — [Чтобы дети были?] — *«И чтобы дети, и чтобы всё было!»* (Плющук, С. 10); *«Утром после брачной ночи, если молодая оказывалась целомудренной, перед молодыми и матерью невесты ставили бутылку с житом, перевязанную красной лентой; если же невеста была нечестной, то в курицу, которую пекла для матери невесты мать жениха, клали вареное яйцо /.../ «У сваси прасили куру. Адали ж сваси куру [невесту]. Маладую ж берутъ с кураю [курица — vulva]! Ма табе куру [невесту] дали, а ты нам дай куру [курицу]»* (Толстая, С. 203). Частушка: *«Ты, Семеновна, // Любила Юрочку, // Но он любил не тебя, // А твою «курочку»»* (Волков, № II — 2386); *«Він до мене прийшов з лестю, // А я йому — курку в шерстю»*⁴⁴⁰.

Мужской символ. *«Наиболее часто употребляемое название полового органа зрелого мужчины в (болгарских, — Б.М.) народных говорах — кур, курец. Лексема имеет то же значение и в других славянских языках и ведет свое происхождение от праслав. *kurъ 'петух'»* (Васева, С. 11). Частушка: *«Как милок милашку // Ущипнул за ляжку. // А она, не будь плоха, // Ущипнула «петуха»»* (Волков, № 4310).

С.К. Лашенко заверяет, что в указанном случае петух является «символическим дублером» курицы, которая, в свою очередь, является не больше не меньше как символом *«смерти свекрови или матери молодой»* (Лашенко, С. 194). Как мы только что убедились — это абсолютно не так, и С.К. Лашенко заблуждается дважды. Петух — мужской символ и не может дублировать курицу, курица

⁴⁴⁰ Бандурка: українські сороміцькі пісні. К.: «Дніпро», 2001, С. 45.

же — символ невесты, а не ее матери или свекрови. Неверная предпосылка, неверными будут и выводы.

Умерщвление курицы — действие не случайное. Общеизвестно, что свадьба — символическая смерть молодой⁴⁴¹, перерождающейся в мужнюю жену. Свадебная обрядность насыщена погребальной символикой — начиная с плачей, которыми оплакивают девицу как покойницу, и заканчивая образом потусторонней границы (калинового моста), через которую деве предстоит переправляться. Для жениха такая тематика неизвестна, он — фигура на свадьбе, по сути, второстепенная. Однако имеются косвенные данные, позволяющие предполагать, что и жених символически умирал. Это не только логичная параллель с невестой, но и функции мальчишника. Так, во Франции *«незадолго до свадьбы жених созывал друзей для прощания с холостяцкой жизнью, которое так и называлось «прощальный обед» или «похороны холостяцкой жизни»»* (Брак, С. 193). Поэтому рассматриваемый нами обряд умерщвления петуха теоретически может являться как раз образом символической смерти жениха, как пара к аналогичному умерщвлению курицы.

2. У нас имеются другие примеры, и не единичные, жестокой расправы как раз с петухом и именно во время свадьбы. Все они происходят из области расселения западных славян: *«Самой известной игрой словацкой традиционной свадьбы была «казнь петуха». Основой ее был обряд жертвоприношения, древний смысл которого был давно совершенно забыт»* (Брак 1, С. 52); *«В Чехии перед венцом или на третий день после свадьбы «с музыкой и песнями, выводят петуха под липу... и там рlатраѿ (род дружка или свадебного шута) мечом рубит голову этому петуху и кровью его окропляет присутствующих. Очевидный остаток жертвоприношения»* (Потебня, С. 421); *«В Чехии в конце прошлого столетия и в наше время соблюдается обрядовое зарезывание петуха... Обыкновенно петуха палкой убивает сват /.../ Кровью петуха сват кропит всех присутствующих, мажет ею им лица или прямо бьет окровавленным петухом по головам*

⁴⁴¹ В Калужской губ. невеста перед самой свадьбой *«носит траур, т.е. темный сарафан и белый платок на голове»* (Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX — начала XX вв. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. М.: Родник, 1997, С. 177).

молодых людей. Иногда петуха жарят и перед восходом солнца раздают всем присутствующим по кусочку» (Сумцов, С. 95–96). Всех, как видим, заклинило на желании дать обряду свое толкование, ну да неважно. Важно, что у наших примеров совпадает основа: время проведения действия — свадьба, объект воздействия — петух, цель — умерщвление птицы, итог — поедание мяса. Есть деталь сродного типа — украинцы петуха привязывают к столбу, чехи выводят петуха под липу. Но дальше — полное несхождение. Одно дело — отрубить птице голову или прибить ее палкой, и совсем другое — спалить в костре. А не кроется ли ответ в том, что умерщвление петуха было вариативно — ведь эта «казнь» даже у родственных народов, у чехов и словаков, различалась: где-то рубили голову саблей, где-то забивали насмерть молотильным цепом. Что мешает украинскому обычаю быть местным вариантом «казни» через сожжение «казнимого»?

«Казнь петуха» в свадебный ритуал попала, судя по всему, из жатвенных обычаев, где подобным образом умерщвляли духа урожая. Причины к тому были. Во-первых, несомненно, сказалась определенная близость жатвенного праздника и поры свадеб. Так, у чехов Кавказа *«Местный храмовый праздник, освящающий сбор урожая, приходился на сентябрь–октябрь (в селах, где не было костелов, его приурочивали к православному Покрову, т.е. к 14 октября). Устраивалась «казнь петуха» (мужчины с завязанными глазами пытались длинной палкой–цепом убить петуха, по шее зарытого в землю, в случае удачи устраивалось буйное веселье)»*⁴⁴². А Покров — время свадеб и девичьих гаданий о своей доле. Об этом гласят русские пословицы и приметы: *«Придет Покров, девке голову покроет», «Пришел Покрова, заревет девка, как корова», «На Покров — свадьба крепка», «Если на Покров ветрено — будет большой спрос на невест», «Весело покров проведешь, дружка найдешь (время свадеб)»* (Даль). Во-вторых, свадебное умерщвление курицы, да и петуха, в общих чертах похоже на жатвенную «казнь петуха»: та же ловля птицы (в случае жатвы — подразумеваемая фразами, обозначающими жатву), порой представляемая как охота. Ср.: когда молодую везут в дом мужа,

⁴⁴² Кузнецов И. Чехи Кавказа. С. 122 // <http://history.kubsu.ru/pdf/kn2-122.pdf>

некоторые из гостей передеваются охотниками и, *«прицепивши с боку курицу, пойманную во дворе молодого, встречают обоз стрелами»* (Вяселле, С. 483). Обряд, явно напоминаящий жатвенную «казнь», известен и у южных славян: среди прочих трудных задач, которые заставляли выполнять сторону жениха, перед тем как их пропустят в дом невесты, было требование попасть (неясно, правда, чем или из чего) *«в живую связанную птицу (ворону или галку)»*, судя по контексту — подвешенную на дереве (Брак 1, С. 116). Совпадение жатвенной и свадебной «казней» у тех же западных славян достаточно красноречивы:

– на жатве устраивался *«суд над петухом», где читалась жалоба на его проделки, выносился смертный приговор»,* после чего *«петуха зарывали по горло в землю, чтобы труднее было отрубить ему голову»,* или *«привязывали к врытому в землю колу, юноши (а иногда и девушки) с завязанными глазами пытались ударить его саблей или цепом»* (КОО 1978, С. 194);

– на свадьбе *«вершили над ним (петухом, — Б.М.) суд-пародию, обвиняя его в многочисленных грехах»,* после чего *«привязывали длинной веревкой к деревянному колу»,* или могли *«посадить в глиняный горшок без дна, чтобы торчала одна голова»,* а убивали ее *«не только цепом, но и деревянной саблей»* (Брак 1, С. 52).

Это одно и то же действие. Легко объяснимое на жатве и не очень понятное на свадьбе.

Польша, где «казнь петуха» была известна под названием *kokota bić* «бить петуха» (КОО 1978, С. 179), оказывала сильное влияние на Украину, а украинские и белорусские обряды пересекались между собой, так что предположение о подобном пути появления украинского свадебного обычая палить петуха в огне не кажется таким уж невероятным. Впрочем, вторая версия определенно уступает первой, но приведенные здесь параллели учитывать все равно следует.

IV

Данный раздел посвятим более мелким примерам разных авторов.

«На жертвоприношение быка указывает также вологодская свадебная «честь» — четвертое кушанье, которое подают к обеду на другой день после свадьбы. «Честь» состоит из

неразрезанного большого куска (фунтов в 30 или 35) зажаренного мяса» (Сумцов, С. 87). Как этот пример может на что-то указывать, загадка. Здесь нет и следа жертвенного обряда, лишь еда, несущая определенное значение в ходе свадебного пира. Н.Ф. Сумцов, судя по всему, особое значение придает названию блюда, его цельности и величине, каким-то образом увязывая это с идеей «кровавых жертвоприношений». Увы, ни одно, ни другое не является каким-либо критерием, ибо в разных губерниях это свадебное кушанье варьировалось в пределах указанных параметров. Во Владимирской обл. в ходе свадебного ужина на стол подавалась *«середина барана, известная под названием «почесны» или «серёдки»»*⁴⁴³; на Тамбовщине свадебное блюдо, представлявшее собой запеченные куски мяса, называлось как раз *«часть»*⁴⁴⁴; Шацкий р-н Рязанской обл.: *«Более распространенным и, видимо, старым можно считать название «чистя» /.../ причем так могло называться и блюдо из зажаренного целиком поросенка или гуся, и куски мяса от них. «Эт щ да нас была. У богатых тада зажаривали пырасёнка. Назывались "чистя", "чистя" были. Вот тыва пырасёнка зажарють и патом яво режут на чясти. И вот пы сталам там: у као на пять, можыть, на десить сталов. И вот на этим сталам эт назывались "чистя". Да. На свадьбу пад канец их падавали. И толька у жэниха, у нивести ни было...»* (ШЭС, С. 339). Судя по всему, такое название кушанья связано с его ритуальным значением: *«когда подавали первое жаркое, то всё общество требовало, чтобы показали честь новобрачной, а без того не разрезывали жаркого»* (Харузин, С. 148). Речь идет об известной демонстрации свидетельства того, что невеста была девственницей, т.е. «честной». А теперь остается лишь подумать, а каким таким невообразимым образом проверка целомудренности невесты может оказаться связана с кровавыми жертвоприношениями? При чем тут девственность и жертвенный дар Богам? Правильный ответ будет – никак, не при чем. Традиционная свадьба возлагает ответственность за честность невесты на ее родителей: доглядели, соблюли – честь и хвала отцу

⁴⁴³ Семейные обряды Владимирской деревни. Часть II. Владимир, 1996, С. 93.

⁴⁴⁴ Евтихиева Л.Ю. Структурные варианты тамбовского свадебного обряда // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 6. – М., 2004, С. 223.

с матерью; нет – хулительные песни, унижение на свадьбе, гнев новой родни, вручение позорных символов. Никогда в это дело не впутывали Богов, а значит и благодарственных жертвенных даров им по поводу сохраненной девственности не приносили. Довольно логики, чтобы понять, что мясо «честя» никоим образом к кровавым жертвоприношениям не относится.

Идеи Н.Ф. Сумцова отнюдь не заброшены за давностью лет, а то и дело приводятся во вполне современных изданиях. Например, в книге «Русский свадебный ритуал» (2001 г.): «*Н.Ф. Сумцов рассматривал петухов и куриц в качестве **предметов жертвоприношений** в бедных семьях*» (Зорин, С. 145)⁴⁴⁵. По логике, конечно, допустимо, что бедные, в силу очевидных обстоятельств, жертвовали скромно, но почему птица рассматривается не как просто жертва, а как жертва именно малоимущих?! Что мешало жирным богатырям жертвовать ту же птицу, только во много раз больше, — вязанками, например? Утверждение Н.Ф. Сумцова, таким образом, по меньшей мере спорно. Это мнение — прелюдия к итогу, согласно которому животные жертвы со временем превратились в символические хлебные изделия типа «козулей» и «баранок». О несостоятельности его говорится в главе 19 («Обрядовая выпечка»). Скажу лишь одно: никакими примерами этот вывод подкрепить не удастся. Это типичная бездоказательная гипотеза, ученое предположение, выдающееся за общеизвестный и хорошо обоснованный факт.

Исследователь Н.В. Зорин, в книге которого и содержится указанная ссылка на Н.Ф. Сумцова, хотя ни разу не предположил, что мясные блюда свадьбы являются пережитками кровавых

⁴⁴⁵ Речь, вероятно, идет о следующем месте: «*Петух свадебный, равно как петух, помещающийся на вершине немецких церквей, есть образ самого солнца, одно из его многочисленных зооморфических воплощений. Таково древнее значение петуха. С таким значением петух не мог сделаться предметом жертвоприношения; последнее сделалось обычным, когда петух был несколько отделен от солнца и явился по отношению к последнему птицей служебной. Петух и курица, преимущественно петух, как предмет жертвоприношения имеет самостоятельную ценность; **но главным образом он шел взамен других, более крупных, а потому более дорогих животных.** /.../ Судя по некоторым послесвадебным обрядам, жареная и украшенная цветами курица в настоящее время знаменует целомудрие невесты» (Сумцов, С. 96).*

жертвоприношений, но, увы, вывод сделал в общем русле: *«Отдельные блюда (свадебного стола, — Б.М.) играли роль жертвы»* (Зорин, С. 151). В качестве таковой жертвы им был указан только каравай: *«Обряд разламывания каравая, вероятнее всего, являлся пережиточной формой языческих жертвоприношений родовым божествам, духам–предкам»* (Зорин, С. 142). И это несмотря на то, что каравай не был просто одним из блюд, а употреблялся прежде всего в магическом смысле, порой даже не используя в пищу. Вот сколь сильна дань традиции у наших исследователей.

В заключение раздела хочется привести пример, наглядно демонстрирующий, как ученые мужи цепляются за раз и навсегда облюбованные ими идеи, пусть даже это и выглядит чистым ретроградством: *«Некоторые исследователи считают, что вуаль заменила бытовавшее в прошлом покрывало невесты, а то, в свою очередь, — мех жертвенного животного, в который закутывали молодую в древности»* (Брак, С. 53). Конечно же, жертвенного! Ведь в далеком прошлом не убивали животных ради меха или мяса. Нет, что вы! Только в жертву! Только для соЕДИнения с Богами и ради выпускания жизненной энергии. Снова и снова — недоказуемые мнения, которыми размахивают авторитеты от науки.

V

А сейчас поговорим об одном замечательном обрядовом кушанье, известном как «Разгонщик». Сейчас вы поймете, откуда взялось такое название. *«Разгонщик. Блюдо, которое подавали в конце свадебного пира на первый или на второй день свадьбы и которое знаменовало его окончание»* (ШЭС, С. 338); когда невесту одарят гости, на стол *«ставится жареный гусь, к этому гусю, по этикету, нельзя прикасаться — ставят его только за тем, чтобы показать гостям, что угощение окончено и можно выходить из–за стола»* (Костюрина, С. 334); *«Во многих местах Великой и Малой России свиную голову заменяет свиной окорок или колбаса. В слободе Трехъизбянской Старобельского уезда Харьковской губернии окорок этот называется «разгонщиком», потому что его едят в самом конце свадьбы перед тем, как поезжанам приходит время расходиться по домам»* (Сумцов, С. 93–94); в Симбирской губ. *«За ужином /.../ подают только три кушанья:*

холодное, горячее и курник (круглый пирог с курицею). Первые два кушанья уничтожаются; но лишь только подают курник, гости тотчас же поворачивают вилки с ножами и ложки черенками к курнику и, не прикасаясь к нему, выходят из-за стола» (Свадьба, С. 143); в Словении «Подача к столу определенного блюда, например, индюшатины с гарниром из мучных изделий, каши, обрядового свадебного хлеба — погачи, студня и т.д., или напиток — кофе, также могло означать окончание застолья» (Брак 1, С. 125). В Московской губ. разгонщик носил название «вставальное яство»; в Луганске к столу подавали компот «виганьяло»; на Вологодчине это был пирог «разгонник» (СД 4, С. 549) или кисель «разгоня» (Морозов 2008, С. 28); у заонежан для этой цели использовался белый кисель «выгонщик» (Логинов, С. 130), а у костромичей — «кисель выгонялый» (Поволжье, № 1255). В земле Ростовской пекли *разгонный пирог*, на Урале «вышибало варили, к консу свадьбы подавали»; в Воронежской области это была каша «вытолочка» или блины «выгонялы»; у жителей Самарской земли — лапша «разгоня»⁴⁴⁶. К слову сказать, кутья, которой завершали поминки, тоже могла носить аналогичное название: «разгонщик», «разгончетая каша» (Морозов 2008, С. 28); аналогичные функции на поминках выполнял и кисель: «погонялка», «вышибала», «выгон»⁴⁴⁷.

Как это напоминание гостям выглядело в контексте, можно судить по описанию окончания свадьбы (Шацкий р-на, Рязанской обл.): «Поросенка (свинью) или гуся (курицу) в качестве разгонщика подавали в сс. Казачья и Черная Слобода /.../ Нередко их подавали целиком с головой и ножками. Поросенка подавали на блюде с вытянутыми ножками, в «чурилку» (т.е. пятачок) вставляли березовую веточку, кнутик, метелку. Выносила блюдо обычно свекровь или стряпуха. При этом она хрюкала и визжала, подражая поросенку. Шутку подхватывали уже изрядно развеселившиеся гости: «Ой, ой, парасёнак хрюкает, нас гонить! Вот пришол разгонщик!» Затем продолжали: «Ну-ка, давайте ево пащиплем, ево паглядим!» С этими словами поросенка начинали

⁴⁴⁶ Пьянкова К.В. О каше-разгонихе и киселе-выгонщике // Живая старина № 2, 2008.

⁴⁴⁷ Алексеевский М.Д. Поминальные трапезы на Русском Севере: пищевой код и застольный этикет // Традиционное русское застолье. Сб. статей. — М.: ГРЦРФ, 2008, С. 120.

резать на части (если этого предварительно не сделала стряпуха)» (ШЭС, С. 338).

Собственно, ничего необычного — просто блюдо, посредством которого хозяева сигнализировали засидевшимся гостям, что пора и честь знать, ибо все *поели*, а теперь время молодому *поеть* молодую. Так бы все и оставалось, но тут подоспели толкователи, и мир был облагодетельствован очередным откровением.

«Первоначально это блюдо символизировало собой обрядовую жертву, воплощением которой являлось животное или птица (поросенок, иногда бык, или гусь, курица) и к которой должны были приобщиться все участники свадебного пира. /.../ Более поздними формами «разгонщика» являются каравай или пирог («курник») либо свекла с воткнутыми в них лучинками— «пичушками», т.е. «птичками». Причем если каравай, пирог, а возможно и свекла или редька, символизируют тушку жертвенного животного или птицы, то лучинки с «пичушками» соотносятся с перьями, некогда втыкавшимися в нее» (ШЭС, С. 339).

У автора статьи (а это небезызвестный нам И.А. Морозов), как можем наблюдать, нет никаких сомнений. А ведь для подобного заявления должны иметься веские доказательства, коих нет и в помине. Делая предположение, принято оговаривать его вероятностный характер словами «возможно», «вероятно», «быть может» и так далее. Один раз эти экивоки появляются — там, где, как видимо, понимает и сам И.А. Морозов, он уже откровенно стал заговариваться: *«возможно и свекла или редька»*. Но один раз — это исключение из правил. А правила в ходу мы уже знаем какие — «мясо в обряде — обязательно признак кровавой жертвы». Идея совместного вкушения какого-либо вида пищи, наделяемой особым смыслом, символикой, несомненно, имела место со времен седой древности. Приобщение (или, если воспользоваться христианскими терминами, причащение), вероятно, могло иметь изначальной целью соединение участников действия в общем акте, для которого использовалось либо особо избранное для действия блюдо, либо часть от жертвенного дара Богам, предварительно освященная и чрез это обретшая необходимую святость, силу. Но ни в коем разе не сама жертва, ибо что бы тогда приносили в жертву? Доказательство № 1.

В самом предложении мне более всего непонятно следующее: разгонщик будто бы символизировал собой жертву. Как это возможно? Ведь, по логике ученых, блюдо либо по причинам экономического характера заменило собой древний жертвенный дар (корова—курица, курица—выпечка), либо является его выродившимся образом (раньше приносили в жертву — позже съедают сами). Но как блюдо может *символизировать* жертву? Причем жертву, *воплощением* которой являлось животное или птица? Причем тут воплощение? Ведь, ко всему прочему, сам разгонщик как раз и есть жареное животное или птица! Это либо нагромождение нелепостей, либо неправильно согласованное, чересчур замысловатое предложение. Впрочем, с учетом свеклы—разгонщика, тоже *символизировавшего* тушку животного, это скорее еще один пример неумеренной фантазии исследователя. И что с того, что шутки ради на стол ставили пародийного разгонщика? Свеклу или редьку, неважно. *«Большая редька вот. И эти вот "пичюшки"—т эти все в редьку были вот так вот утыканы. И всю её вот так вот кругом абтыкають... Пастароннии—т хватали эти вот "пичюшки", хватали. И тада с этый "пичюшкый" — втыкали сюды [=в волосы] — и плясали. Раз уш "пичюшкав" прахватали — то всё, типерь уш дамой!»* (ШЭС, С. 339). Это всего лишь элемент свадебной игры, не более того. Шуточный заместитель искомого, простенькая обманка (по типу поддельной невесты), которой забавляют свадебных гостей. Так, например, в Тульской обл. дружку заставляли выкупать вареную курицу, завернутую в тряпицы: *«Дружка разворачивал свой выкуп, а там оказывался то лапоть, а то кормовая свекла»* (Прокопец, С. 127). Ну и что с того? Где тут жертвоприношение? Но нам—то говорят, что *«возможно и свекла или редька, символизируют тушку жертвенного животного или птицы»!* Это редька—то символизирует тушку жертвенного животного?! Да... Что тут скажешь? Откуда берутся такие идеи, уму непостижимо. Голословные заявления, не подкрепленные никакими фактами, называются *домыслами*. Но, увы, эти домыслы, поддерживаемые на плаву учеными степенями лиц, их высказавших, кочуют из работы в работу, становясь таким образом неким общим местом.

VI

Как уже было сказано, тема возведения свадебного каравая к пережиткам жертвоприношений подробно разбирается в главе «Обрядовая выпечка». И все же есть надобность частично обратиться к ней также и здесь, так сказать, в связи со вновь открывшимися обстоятельствами.

«В пользу известной этимологии слова «каравай» (от «корова»), а следовательно и трактовки этого обрядового хлеба как реликта древнего жертвоприношения животного, свидетельствует бытовавшее наряду с разделом настоящего каравая и народийное жертвоприношение так называемой яловицы, в действительности курицы. При этом из формул, сопровождающих распределение кусков между семьей молодой и гостями, следует, что это жертвоприношение имеет двойной смысл: с одной стороны, эта курица–яловица не что иное, как сама невеста, принесенная в жертву, но вместе с тем — это и выкуп за невесту» (Кабакова ВЭС, С. 65). Касательно последней фразы хотелось бы риторически спросить: отдают ли ученые себе отчет в том, что именно они пишут, понимают ли сами себя? И если все–таки понимают, то почему не делают свою мысль доступной для других.

Эта цитата — хороший пример того, как одну предпосылку поддерживают другой предпосылкой, столь же безосновательной, и уже все вместе это преподносится как совершенно точно установленный научный факт. Ни один из приводимых «фактов» не является собственно фактом. Этимология слова каравай далека от разрешения, ибо имеются разные версии. Но, думается, бесполезно пытаться доказывать предвзятым ученым нелогичность их построений, что, дескать, если корова была первым объектом жертвоприношения, а каравай появился после, как ее замена, то неужели они всерьез предполагают, что какое–то время назад (понятно, что очень давно) каждая семья при выдаче дочери замуж резала в жертву корову? Не накладно ли? А если дочерей было три? Может быть, за них это делали родители жениха? А если у них тоже было сыновей немало? Ведь кто–нибудь, так или иначе, но обязательно пойдет по миру. А может быть, семьи скидывались? Да уж. Одни расплывчатые предположения... Нет, мысль ясна — дескать, именно поэтому–то, чтобы окончательно не впасть в нищету, реальных коров и заменили на их символические подобию, — но позвольте полюбопытствовать: а это сколько ж веков

прошло, прежде чем до такой замены додумались? Ведь не сразу же, должно пройти хотя бы какое-то время! Должно было появиться развитое хлебопекарство и, следовательно, земледелие. А если время шло, то семьи, не ведавшие о чудесном способе заменить дорогущую корову на кусок теста, непременно разорялись одна за другой... Впрочем, как я уже сказал, разубеждать бесполезно, посему обсудим процитированное выше изречение госпожи Г.И. Кабаковой.

Итак, она пишет: *«бытовавшее наряду с разделом настоящего каравая и пародийное жертвоприношение так называемой яловицы, в действительности курицы»*. Но из чего вдруг следует, что забавный дележ вареной или жареной курицы за свадебным столом — это жертвоприношение? Данных для этого нет. Еще более непонятно, почему это — *пародийное жертвоприношение*? С какого высокого полета мысли вообще появилось такое понятие: **«пародийное (!) жертвоприношение»**? В чем сакральный смысл такой пародии? Сами-то селяне знали о том, что их забава таковым действием является, или как? Заметьте, говорится о сем конкретно, в утвердительном, а не в предположительном тоне! Если основная мысль наших исследователей — замена дорогостоящей жертвы менее ценной, то отчего вдруг начинает пропагандироваться идея, что заклание курицы, всего-навсего заменившей корову, на самом деле является пародией на заклание коровы? Ведь замена не есть пародия, осмеяние древнего ритуала. Как корову делили на всех, так теперь делят и курицу, просто масштаб стал поменьше. Здесь речь идет о том же обычае, что цитируется С.К. Лашенко: *«В понедельник после свадьбы /.../ шафер берет в руки курочку, привезенную невестой из отчего дома, и спрашивает благословения у сватов (старост) «зарезать телочку». /.../ Курица ставится на стол, и шафер, получив всеобщее благословение на «дележку телочкиного мяса», отрезает курью башку и протягивает ее матери новобрачной со словами: «Ты у нас голова, тебе и голова» (Лашенко, С. 194–195)*. Ничего необычного нет ни в том, что курицу режут, ни в том, что ее делят. Первое необходимо для получения мяса⁴⁴⁸, второе — местный этикет. Можно даже

⁴⁴⁸ Умерщвление курицы в ходе свадьбы было столь обычным и широко распространенным явлением, что попало в фольклорные тексты. Пословицы: *«Кому веселье, а курце смерть»* (Галицкі приповідки і загадки. Львів, 2003, С. 46); *«Рада б курица на свадьбу не шла, да за хохол*

согласиться с утверждением, что дележ украшенной курицы, «под которой подразумевается невеста, имеет эротическую окраску» (СД 2, С. 462), но уж никак не жертвенную. Все было уже обговорено много раз. Не тянет ни на «кровавую жертву», ни на ее пережитки. Излишнее нагромождение гипотез чревато нелицеприятными выводами...

Другая нелепость высказывания г-жи Кабаковой состоит в том, что, с одной стороны, имеется каравай, заменивший корову, а с другой — курица, заменившая... тоже корову! (Кстати, напомним, что и курицу тоже символически заменяют — на редьку; должно быть, опять же в целях экономии.) И все это — пережитки одного и того же жертвоприношения! Как пишет сама Г.И. Кабакова, раздел каравая и дележ курицы **сосуществуют**. А не многовато ли дубликатов такого типа в одной свадьбе? Нет, для современного ученого в самый раз, это понятно — чем абстрактней, тем оно

волокут» (Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках 18–20 веков. М.–Л., 1961, С. 61). Песни: «*Есть описания, по которым украденную курицу резали и потом жареную подавали на стол. Во всех других случаях измученную птицу пускали в курятник, а ее смерть и воскрешение изображались в припевках, которыми сопровождалась пляска с курицей. /.../ «Космоногая курица, / Ня копай нашу улицу: / Будут ножки отломаны, / Будут крылышки отбитые!» /.../ «Будут ноги отломлены, / Голова откручена! Суп сварим!»*. Распространена припевка о смерти курицы под печкой: «*Курочка хохла / Под печечкой сдохла. / Дайте курке пива — / Курка будет жива!*»» (Площук, С. 9);

*Прыданья на двор едучь,
Куркі пад клець бягуць:
Не бойцеся, куркі!
Нямнога ж вас нада:
Сем на вячэру,
А осьмую на пячэнь,
Дзевятая на сняданне,
Дзесятая на ад'язжанне.*

*Сакатала курка, сакатала,
Чула вяселле — не сказала,
А мы тут курку на юшку,
А перыйка на падушку.*

(Вяселле, С. 92, 518)

лучше. Ну а для древнего скотовода или земледельца? Предки не путались в таком количестве символов одного порядка? Причем символов, не подтверждаемых традицией, а являющихся кабинетными новоделами.

Далее. При утверждении, что курица в плане жертвоприношения заменила корову, как—то задвигается на задний план или даже вовсе вычеркивается мнение других авторов, не менее г—жи Кабаковой верящих в собственную научную непогрешимость, что курицу тоже якобы приносили в жертву, причем по вполне самостоятельной причине. Все эти «жертвы пенатам», бросаемые невестой под печку... В древнее время, до замены коровы курицей, она, должно быть, бросала в печку настоящую корову. Есть женщины в русских селеньях, что и говорить.

А теперь касательно «двойного смысла» данного «жертвоприношения» (хотя и непонятно, с чего это вдруг у «**пародийного** жертвоприношения» появилось аж целых два весьма глубоких смысла?!). Во—первых, курица (она же — бывшая корова), оказывается, — это невеста, приносимая в жертву. В жертву кому можно принести невесту? Зачем это делать? Логика отсутствует напрочь. Да, умерщвление курицы можно связать с символикой смерти, отыгрываемой в ходе свадебного ритуала. Символически умирает невеста, в реальности убивается ее двойник — курица принимает на себя необходимое прикосновение смерти⁴⁴⁹. Но причем здесь жертвоприношение? Снова у исследователей включается годами вырабатываемый инстинкт — объявлять любое умерщвление «пережитками кровавых жертвоприношений»⁴⁵⁰. Опять перед нами необоснованная

⁴⁴⁹ Ср. мнение: «не кажется совершенно необоснованным предположение, что свадебная курица некогда мыслилась как одно из воплощений невесты в цепи ее «посмертных» превращений на пути к новому рождению в качестве жены и матери» (Плошук, С. 9).

⁴⁵⁰ Почему бы им тогда не обнаружить эти самые «пережитки» в белорусских шуточных свадебных песнях: «А у старшия дружки // Цыцки, як подушки: // **Цыцкою порося убила**, // Под печ подсадила, // А ступою закачила, // А соломою запалила», «А мой мужик невздолека // **Забив хуем чилавека**. // Максим, Максим нявздолека // **Забив хуем падсвинычка**» (БЭФ, С. 6, 186), «Наша дружска—хітрушка // **Цыцкаю парася забіла**, // Перад дружчаткам палажыла. // — Ешь, дружчатка,

гипотеза, рядящаяся в одежды доказанного научного факта. Невеста должна жить дальше, зачем ее отдавать в невозвратный дар Богам? Ведь именно таково значение термина «жертвоприношение». Как этой «жертвой» можно умиловить или отблагодарить Богов? Зачем тогда устраивать свадьбу, если молодую девицу раньше, до коров и куриц, пускали под нож? Почему при существовании некогда ритуала жертвоприношения невесты, род людской до сих пор не пресекался?

Второй глубочайший аспект, если не сказать *поразительное открытие*, — это то, что курица является выкупом за невесту. Вот диво дивное! Как-то трудно с ходу сообразить: курица — это и приносимая в жертву *своими родными* невеста, и в тоже время выкуп за невесту, приносимый *родней жениха*. Как одно возможно связать с другим? Если это не бред, то что тогда называть бредом?! Одна и та же курица не может выступать в столь противоречивых функциях одновременно, в ходе одного ритуала! В подобном утверждении Г.И. Кабаковой странно абсолютно все. Если курица — это выкуп, то почему ее *крадут у семьи невесты*, а потом отдают молодым? Если это выкуп *за невесту*, то почему этой курицей кормят невесту же? Тем паче, если курица — это приносимая в жертву невеста, то как невеста может есть саму себя? Если это *выкуп* за невесту, даваемый *родней жениха*, то почему это именно родню жениха заставляли ее выкупать, как и все приданое невесты? Если это жертва-невеста, то почему ее делят на всех участников свадьбы и съедают? Неужели раньше невесту не только приносили в жертву, но и съедали?⁴⁵¹ На деле в основе тех моментов свадьбы, где фигурирует курица, лежат самые разные представления, и нет никакой нужды сводить все к единому

парасятка, // Ящчэ заб'ю жарабятка. // А як мала будзэ тога, // Ящчэ заб'ю другога» (Вяселле, С. 591). Чем не «пародийное жертвоприношение»? Или еще все впереди, и судьба текстов предreshена?

⁴⁵¹ Не хочется как-то верить в полубезумные утверждения иных исследователей, что в первую брачную ночь невестой пользовались все половозрелые мужчины из родни жениха: «*Считается, что обязанность новобрачной танцевать свой первый танец с дружбой (дружкой, — Б.М.) и всеми гостями-мужчинами свидетельствует о древнем праве на молодую жену всей свадебной дружины и рода*» (Брак 1, С. 51). Боюсь, это уже не научные гипотезы, а чья-то необузданная эротическая фантазия...

знаменателю — дескать, курица участвует в обряде по той причине, что она есть отголосок старинных жертвоприношений, и более того — заменила собой жертвенную корову, а посредством ее — невесту.

Фольклор и этнография, о чем уже говорилось ранее, наилучшим образом свидетельствуют, что курица в свадебном обряде символизирует молодую⁴⁵²: «Везешь невесту — вези и курицу», «Закон был такой: невесту привозили в дом жениха — и курицу привезти надо!», «Обычно говорили: «Плохая невеста, если не украли куру», «Куды ж нявеста годна без курицы!», «Невеста ведь без курицы не может жить», «При воровстве (курицы, — Б.М.) приговаривают: «Какая невеста, такая и курица!»» (Площук, С. 9); «рядят курочку — продают невесту-дурочку», дружка говорил: «Курочка — дороже всего» (Самоделова, С. 53). Вместе с невестиным приданным невестины же родственники-«вечеровые» привозят курицу, сидящую на сундуке. Дружка просит у них птицу и сундук, но те отказываются. Дружка настаивает: «Мы затем приставлены, чтобы все у вас взять, отдайте нам курицу, — курица всего дороже». «Вечеровые» говорят, что отдадут лишь хозяину. Дружка приводит молодого, которому и вручают птицу: «Вот наш хозяин, вот кому велено курицу отдать...», «Дружко благодарит за привоз приданого, а больше за курицу» (ООФ, С. 144). Если невеста оказывалась девственницей, матери ее подавали жареную курицу; в противном случае она «должна была принять /.../ селедку или тарань» (Кистяковский, С. 44). По поведению птицы, как уже говорилось, судили о норове невесты: «Ряженки ходили и носили курицу. Курицу привязывали к палке и смотрели на поведение курицы. Если сидит на палке спокойно, то невеста спокойная. Если трепыхается, то невеста с характером, буянистая» (Муром, № 203).

Невесту нередко сравнивают с птицей, символически именуют ее так, поэтому и параллель невеста=курица (при широком, хотя и бранном, женщина=курица) не является чем-то необычным. Причитание во время передачи невесты жениху: «Вот тебе тетера нещипаная. Ты сам тебе да про себя береги!..»,

⁴⁵² С чем согласны и отечественные исследователи: «символом невесты /.../ является курица» (СД 2, С. 462).

«Отдаем тебе, сударь, лебедушку нещипаную, нетеребленую. А ты ее сам щипай, а другим не давай!» (РС 2, № 561, 563). В белорусских песнях видим прямое сравнение: *«Ходыть курочка по подвірічку, сокорыть. // Ходыть молода з своїм батыньком, говорыць»* (Рагович 2, № 568); *«Не жаль жа мне курачкі... // Не жаль жа нам нявесты...»*, *«Ці не заляцела наша курачка // На двор к вам?.. // Ці не завезена наша дзевонька // Учора к вам?»* (Вяселле, С. 125, 399).

Стоит обратить внимание и на явно символический возраст курицы, убиваемой на свадьбе: на Нижегородчине на третий день в *«доме невесты пекли пирог и готовили курицу–молодку»* (Свадьба Нижегородская, С. 52). Именно так зовут невесту — молодка, молодуха, молодая. Развитие символической связи между невестой и курицей прослеживается в ритуалах с птицей, устраивающихся после первой брачной ночи: если молодая оказалась «честна», новобрачным приносят горилку *«и курицу печеную непременно»* (Весілля 1, С. 135); *«Одним из способов демонстрации девственности невесты было разрешение после брачной ночи ловить и резать кур»* (БЭФ, С. 45); *«После брачной ночи «приданные» (гости, участвующие в свадьбе со стороны невесты) идут к свахе (матери жениха) и просят у нее курицу за «куру», которую она забрала к себе (т.е. невесту). Если невеста «честная», сваха дает им курицу, если «нечестная» — не дает»: ««Мы табе куру [невесту] дали — а ты нам дай куру [курицу]». /.../ [Если же невеста оказалась «честной»], дают /.../ ци куру, ци пеўня. А нема куры, дасьць сала ци мяса»* (БЭФ, С. 199); *«После свадьбы, если невеста была целомудренной, вареную курицу обкладывали калиной, красной бумагой и несли в дом тестя /.../. В присутствии тестя курицу разрывали на куски и раздавали всем присутствующим»* (Свадьба, С. 514, 515).

Не случаен и выбор определенной курицы во время ритуальной кражи птицы со двора невесты: *«Самую хорошую украли, самую большую. Жалко было! Крадут ведь — не смотрят, какую: схватили и все!»*, *«Часто крадут «самую красивую», «самую хорошую», «самую лучшую» курицу»* (Плошук, С. 8–9). Думаете, это имеет отношение к жертвоприношениям — ну, вроде как, в жертву — самое лучшее? Отнюдь, здесь все та же самая параллель невеста=курица. Они по ходу обряда очень близко связаны, почти отождествлены, и «добрые признаки» (красота, «хорошесть»,

величина) одной магически переносимы на другую. Именно поэтому курицу украшают, как украшают невесту: *«Крали курицу в курятнике у невесты, наряжали ее: на голове завязывали банты — и танцевали с ней. А потом эту курицу выкупали родители жениха: и курицу замуж брали!»* (Плошук, С. 9), *«на веревочке курицу ведут, ей цветочек красный привяжут и тянут»* (Запорожец, С. 32); живую наряженную курицу приносила мать молодой: *«Курицу принесут — на племя пускали, вроде невестина будет»* (Самоделова, С. 53). Думаю, воровство курицы до обряда надо понимать как желание стороны жениха обеспечить ему скорейшее, без проволочек и черного колдовства, самое благоприятное получение жены, причем жены плодovitой и хозяйственной. Куриный пирог «разгонщик» тоже можно рассматривать в этом ключе: вежливое выпроваживание гостей обусловлено тем, что, собственно говоря, уже всё — невеста теперь отдана, то, за чем приезжали, получено, о чем и напоминает куриный символ, так что пора и честь знать. Требование же курицы после брачной ночи, подача ее на стол — символическое обозначение свершившегося факта — получения невесты. Вот вам лишний пример: *««Цыганы» збираюцца ў хаце маладой, каб ісці па курэй да маладога. Злавіўши куру, яе забіваюць, смаляць, убіраюць у кветкі, перавязваюць лентай і нясуць маладому за стол, каб ён з яе першы сарваў цвет, як і з маладой. Так і заканчваецца вяселле»* (БЭФ, 202); *«Такое было павер'е, што на втарой дзень далжны абязацельна зжарыць (курицу. — Б.М.). Яна какім-та образом абазначала, што дзевушка, выхадзя замуж, цярэет дзевствэннасць, в таком плане»* (Прыкметы, С. 66). Причем воровали курицу не в единственном числе, вскоре возвращая живность обратно, хотя и не на двор, а на стол: *«на третий день варят из кур лапшу. Раньше было: каждый идет и курицу несет (резаных уже, готовых) — просто лапшу варить», «Надо на второй день обязательно своровать курицу (не свою нести) и наряженную принести ее на свадьбу. Несут все — кому сколько влезет, столько и несут кур! Можно и гуся... А на третий день варят лапшу из них и едят»* (Запорожец, С. 31, 33).

Все эти примеры были даны, чтобы читатель мог убедиться в надежности и традиционности символического уподобления невесты и курицы. И чтобы можно было задать вопрос, обращенный к людям думающим: **уместно ли при таком**

символическом значении курицы, убиваемой к праздничному столу, вообще всерьез говорить о жертвоприношении ее? О жертвоприношении невесты? Это противоречит не только традиции, но и здравому смыслу. С символикой не поспоришь, она говорит красноречивее любого красная от науки. Тем не менее, поскольку народная традиция нередко противоречит научным гипотезам, можно услышать реплики, традицию подвергающие сомнению. Так, Н.Ф. Сумцов, вместо традиции ловко подставляя исследователя, традиционную точку зрения огласившего, заявил в свое время: *«П.А.Лавровский высказывал мнение, что петух и курица при браке служат символами новой семьи. Трудно согласиться с этим мнением»* (Сумцов, С. 96). Ход матерого игрока — если тебе не нравится информация, объяви ее не стоящим чужого внимания мнением. Но такая «критика» оппонента полностью противоречит научной этике. Подтасовка остается мошенничеством, даже если к ней прибегают академики.

Безусловно, свадебным ритуалам еще повезло: здесь не так много ярких «откровений» на тему «кровавых жертвенных ритуалов». Так, парочка перлов вроде того, что в ходе свадьбы в жертву приносили и невесту, и стариков–родителей (невесты или жениха, неясно), а украшенная перьями свекла символизировала тушку «жертвенного животного». Главное было — разобраться, уповая на логику и традицию, этот глас народа, справедливы или нет подобные гипотезы. Именно гипотезы — частные мнения, предположения, мысли по поводу, а не факты, какими их любят выставлять. Оказалось — нет, как нет даже предпосылок для появления подобных гипотез. Желание обнаружить что–нибудь «жареное», сродное инстинкту профессиональных журналистов, увы, отбивает нюх у тех, кто должен по роду своей деятельности искать истинные смыслы, а не подменять их своими мысленными экзерсисами.

«СТРОИТЕЛЬНАЯ ЖЕРТВА» (1)

Возможно, иной читатель уже напрягся и готов начать обвинять автора в том, что тот выставляет славян белыми и пушистыми, никогда никого не убивавшими поборниками всеобщего мира во всем мире. Прошу успокоиться, это не так. Именно в данной главе ничего подобного я утверждать не стану, а даже совсем наоборот: собираюсь настаивать на том, что едва ли не все описанные здесь убийства на самом деле имели место быть. За редким исключением — там, где ученые считают неопровержимым доказательством позднейшую легенду, фольклорный сюжет или очередное повествование, вышедшее из недр церкви.

Терминология.

Собранные здесь примеры объединены одной характерной чертой — они так или иначе связаны с постройкой чего-либо, причем в ходе этой постройки, или же чуть погодя, непременно умерщвляется какое-либо живое существо, от безобидной букашки до человека. Исследователи в один голос объявили, что перед нами самое настоящее принесение жертв⁴⁵³, в связи с чем спешно ввели соответствующий термин — «строительное жертвоприношение»⁴⁵⁴. Но так ли он хорош, этот термин? Народу он не известен, традиция никогда не оперировала им, и наверняка термин был бы обречен раз и навсегда остаться кабинетным, если бы не журналисты, порой похожие на разносчиков вирусов (да простят меня адекватные представители этой профессии — к ним это высказывание не относится) — подхватили, недопоняли, но разнесли по всему белу свету. В итоге термин «строительное жертвоприношение» сейчас явно уже поистерся, раз его используют даже в переносном значении⁴⁵⁵. Вдумайтесь: у некорректного термина появляется еще

⁴⁵³ «Одним из центральных моментов обрядов, совершавшихся при закладке различного рода строений, было жертвоприношение» (Байбурин 1, С. 155) — так бравурно начинается статья А.К. Байбурина, послужившая впоследствии основой для его монографии.

⁴⁵⁴ Если не ошибаюсь, это перевод немецкого *Vauopfer*.

⁴⁵⁵ «Когда что-то строят, в основу полезно положить какое-нибудь специально убитое существо. Похоже, и сам Серафим, упавший с

переносный смысл! Тема попала даже в анекдоты: *«При открытии новой шахты в нее, по традиции, бросили кошку. Она и нацарапала первые три тонны угля»* (газета «Мир Новостей» от 15 августа 2006 года). Чего только не бывает...

Вероятно, многие исследователи понимают искусственность введенного ими термина, недаром обыкновенно его берут в кавычки. Это отчасти даже похоже на перестраховку, так как невооруженным глазом видно, что строительные обряды к жертвоприношениям на самом деле отношения не имеют. Однако другие исследователи легко обходятся и без кавычек, напрямую настаивая именно на жертвенном характере ритуала. Взгляните, с какой настойчивостью и частотностью используется термин, постепенно теряя кавычки и приставку «строительная»: *«У восточных славян в качестве «строительной жертвы» зафиксированы конь, петух и курица. Не исключено, что в жертву приносился рогатый скот. При этом приношение в жертву петуха (курицы) еще в прошлом столетии было довольно-таки распространенным, а рогатого скота и лошадей — редким явлением, отмеченным в то время /.../ только на Украине»* (Байбурин, С. 61). А ведь еще в 1917 г. Й. Быстронь указал своим коллегам на неувязку между настоящим жертвоприношением и нововыдуманным термином «строительная жертва»: *«строительная жертва не есть жертва в собственном смысле этого слова. Закладка дома не есть религиозное действие, и жертва не имела бы тут места, не говоря уже о том, что вообще тут некому ее приносить. Кое-где, на высоких ступенях общественного и религиозного развития считают строительную жертву жертвою духам места или дома, но это безусловно*

колокольни, должен был стать таковым. Иван Сусанин стал строительной жертвой при домостроительстве дома Романовых. исус христос лег «во главу угла» при основании Церкви» (<http://peremeny.ru/column/view/580/>), *«Свою веру многие из них засвидетельствовали своей кровью. Церковь прославила их как Новомучеников и исповедников. Их жертвы и кровь стали теми кирпичиками, на основании которых строилась жизнь многих поколений наших предков, выбравших духовные идеалы и постулаты Православия во главу своих ценностей и убеждений»* (<http://kods.kostroma-eparhia.ru>). Забавно, что термин так полюбился борцам с язычеством...

позднейшее, скорее ученое толкование» (Зеленин ТД, С. 159–160). Основные причины не использовать жертвенное определение польским ученым указаны, казалось бы — чего же боле? Увы, услышан он не был, и жонглирование термином продолжается и поныне⁴⁵⁶.

Порой пишущие на эту тему так увлекаются, что начинают заговариваться, занося в список жертв совсем уж не жертвенные предметы: *«При постройке моста, дома, каменной стены и цоколя мерку человека в качестве жертвы замуровывали в восточной части строения (Пловдивский кр.)»* (СД 1, С. 446). Мерка, снятая с человека, может являться его двойником, это известно на примерах народной черной магии. Умертвить человека таким образом можно, это и требуется, но как — как! — мерка (веревка или палка) может быть жертвоприношением? Еще курьезный пример: *«Повсеместно конский череп использовался в качестве строительной жертвы»* (СД 2, С. 591)⁴⁵⁷. Почему, говоря глупости, подобные этой, ученые не задумываются над смыслом сказанного?! Ведь очевидно, что голый череп, кому бы он там ни принадлежал, жертвенным даром быть не может. Вероятно, с толку их сбили сообщения, где упоминается о находке конских черепов и одновременно говорится о «строительном жертвоприношении» вообще (а также приведенное в сноске мнение Д.К. Зеленина): *«В 1953 г. Новгородской археологической экспедиции ИИМК были обнаружены конские черепа в основании целого ряда срубов, датированных 10–14 вв.»* (Байбурин, С. 61), *«При закладке этого дома также было совершено жертвоприношение. Конский череп*

⁴⁵⁶ *«Стены, мостовые опоры и фундаменты многих европейских зданий таят в себе человеческие останки, которые иначе чем результатом жертвоприношения не назовешь», «Многие замки Чехии также построены на местах жертвоприношений людей, в основном женщин и детей»* (Суворова А.А. «Замурованная невеста»: этюд на гендерную тему); *«Фабула баллады основана на мифопоэтическом повествовании о строителе, который принес в жертву свою жену, поместив ее внутрь стен строившегося здания или стены города (крепости)»* (Иванов В.В. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле).

⁴⁵⁷ Собственно, так же думает Д.К. Зеленин: *«Немцы в качестве строительной жертвы погребали местами конскую голову под полом»* (Зеленин ТД, С. 166), и А.К. Байбурин: *«известны свидетельства о приношении петуха и черепа коня в жертву водяному»* (Байбурин, С. 65).

обнаружен в районе юго-западного угла сруба на глубине 0,2–0,25 м от досок пола» (Седов, С. 23). Лошадей для обряда убить в принципе могли (хотя это крайне дорого, потому и сомнительно), отрубленные головы, оставшиеся после этого ритуала, археологами и обнаружены в виде черепов. Ничего более, так что нет основания для подобных малоразумных утверждений.

Довольно занятны также приемы манипулирования сознанием читателя. В своей статье ««Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян» А.К. Бабурин демонстрирует владение несколькими. *«У восточных славян в качестве «строительной жертвы» зафиксированы конь, петух и курица. Не исключено, что в жертву приносился рогатый скот, причем если жертвоприношение петуха (курицы) еще в прошлом столетии было довольно-таки распространенным, то приношение в жертву рогатого скота и лошадей было редким явлением, отмеченным в то время (насколько нам известно) только на Украине» (Байбурин 1, С. 160). Рассмотрим сказанное подробнее. По мысли автора, этнографии дает нам сведения о том, что при строительстве умерщвляли коня/лошадь и птицу (курицу/петуха). Это первая фраза. Данных о том, что убивали лошадей, нет, но это, разумеется, не стоящие внимания детали. Дальше делается ничем не доказанное впоследствии, но в принципе вполне возможное допущение, что раз уж резали такую крупную живность, как конь, то могли убивать в жертву и коров/быков. Но тут же, во второй фразе начинается странное. Указав, что «жертвоприношение» птицы было распространенным явлением, А.К. Байбурин утверждает, что «жертвоприношение» рогатого скота и лошадей было настолько редким явлением, что зафиксировано только на территории Украины. Первый вопрос, который возникает: а о чем, собственно речь? О «кровавом жертвоприношении» вообще, или исключительно о «строительном жертвоприношении»? Вопрос вызван тем, что сначала сказано «не исключено» что жертвы такого плана были, а потом говорится, что такие жертвы были «редким явлением». И все это в пределах одной фразы, т.е. одно другому противопоставлено. Если первое, то как быть с повсеместно практиковавшимся забоем быков на Ильин день? Этот забой безоговорочно считают типичным «кровавым жертвоприношением». Так что нет, вряд ли автор имел в виду «обычное кровавое жертвоприношение». Значит, второе.*

Предполагая возможность существования такой «строительной жертвы» автор приводит пример существования «обычного кровавого жертвоприношения». Но и это не так. Ведь тут у нас сноски имеются, после упоминания Украины: *«Замуровывание конского черепа в основание плотины отмечено на территории Центральной Украины»*. Т.е., все ж таки о «строительной жертве» речь, иначе, зачем подтверждать утверждение примером не того же смыслового ряда? Хорошо, тогда следующий вопрос: как же это все согласуется с утверждением первой фразы цитаты, что в качестве «строительной жертвы» зафиксированы конь и птица? Ведь уже во второй фразе нам сообщают, что, хоть и реже, но и лошадей убивали для того же, и крупный рогатый скот. Или конь и лошадь – это разные животные? Далее. Почему, заявив о том, что лошадей, пусть редко, но в жертву убивали, в качестве доказательства был приведен один (!) пример замуровывания в основание плотины (!) конского черепа (!)? Поясню, откуда так много вопросов. Плотина – вотчина водяного, а конь с водным связан и весьма, о чем говорить уже доводилось. Так уместно ли сравнивать это со строительной магией вообще, если перед нами очевидный символизм? Опять же, чего стоит это заявление о жертве, если перед нами обычный голый череп? Единичный пример поясняет фразу о «редком явлении». А почему бы прямо не сказать, что это исключение, единственная фиксация? Да, и где же хотя бы такие – с черепами – примеры пусть и редкого, но «жертвоприношении» крупного рогатого скота в строительных целях? Все это приемы манипулирования. Подлог («не исключено» - и тут же утверждение, что вообще-то было) и передергивание фактов (заявление о существовании кровавых жертвоприношений сопровождается ссылкой на обычай замуровывать череп). Дальше подлог применяется еще раз. *«На более раннем этапе у славян не исключены человеческие жертвоприношения при закладке крупных зданий»* (Байбурин 1, С. 160). На это указывают, как оказалось, *«русские поверья, что новый дом всегда строится «на чью-нибудь голову»»* (Байбурин 1, С. 161). Почему же исключительно русские, когда тут же приводится белорусское поверье, а на самом деле в то же верили все славяне и народы Европы? И как фраза «на чью-нибудь голову» указывает именно на убийство людей, ведь головы есть и у животных? Тем паче поверья как раз больше говорят о том, что преимущественно животных и имели в виду. Наконец, надо

помнить, что поверье говорит о магическом заклинании, произносимом плотниками («на голову такого-то животного»), а не о реальном убийстве. Да и Д.К. Зеленин, на которого А.К. Байбурин ссылается, по поводу этих поверий говорил совсем другое: *«Новое (очевидно, средневековое европейское) толкование этого обычая (убиение животных при строительстве, — Б.М.) основано на представлении, будто каждое строительство предпринимается «на чью-либо голову»»* (Зеленин ВЭ, С. 315). Какое уж тут «на более раннем этапе»?.. Шах и мат доводам А.К. Байбурина. Подлог вычислен и предъявлен белому свету.

Закладывание (быть может, лучше сказать — похороны) живых существ в основании построек объясняется носителями традиционной культуры, как мы дальше увидим, как угодно, но только не в значении жертвенных даров. Когда в фундамент какого-нибудь здания в торжественной обстановке закладывают первый камень, никому не приходит в голову называть это пережитками строительных жертв?! (Или приходит? Ну, тогда автор умалчивает, и пусть этим случаем занимается уже медицина.) Все прекрасно осознают символическое значение этого жеста, несложно проследить и магическую его направленность. Разве не то же самое мы имеем в случае закладки животных? Жертва — это жертва, дар, это религиозный момент, если хотите, а магическое действие, призванное в данном случае обеспечить постройке крепость⁴⁵⁸, долговечность⁴⁵⁹ и безопасность, к религиозности отношения не имеет (Быстронь: *«Закладка дома не есть религиозное действие»*), как не относится к ним привычка трижды плевать через левое плечо, или обычай хвататься за кошелек, услышав первый гром.

Что весьма характерно, приводя примеры «строительной жертвы» из традиций народов, в полной мере сохранивших язычество и прекрасно знающих, что есть жертвоприношение Богам, ни один из исследователей ни разу не смог подкрепить свои утверждения о жертвенном значении обряда собственными

⁴⁵⁸ *«Сербы в Славонии под основание дома иногда закапывали живого петуха или летучую мышь. Местный крестьянин по этому поводу сказал: «так делают, чтобы здание не рушилось»»* (Зеленин ТД, С. 165).

⁴⁵⁹ Р. Андре: *«Жертвы эти предназначались прежде всего для того, чтобы обеспечить прочность и долговечность постройки»* (Зеленин ТД, С. 147).

высказываниями язычников. Таких, где прямо бы говорилось, что, например, при постройке хижины вождя народ убивают в жертву кому-либо из Богов. Чтобы текст был недвусмысленный, без кривотолков, по формуле жертвоприношения: X отдается в дар Y по причине Z. А дело в том, что нет таких примеров. Любой нарратив приводит самые разные объяснения (все, впрочем, относящиеся к одному семантическому полю), кроме такого. Еще раз подчеркну, подобным образом не объясняют строительные обычаи даже те народы, у которых язычество процветает, и ни о каких пережитках и речи быть не может. Мы это увидим дальше.

Жертва предназначена высшим силам, но какие высшие силы заклиняются при постройке, скажем, колодца или обыкновенной хаты? Зачем в этих случаях приносить жертву? Чем жертва может послужить будущим владельцам постройки? Объяснения исследователей не объясняют, а скорее затемняют ситуацию, запутывая ее сверх меры.

Д.К. Зеленин приводит точку зрения «европейской школы», с которой не согласен: *«Замурованный человек... служит жертвою духам земли, арендную платою за взятую у этих духов территорию, и одновременно с этим душа замурованного человека делается духом-охранителем данного здания»* (Зеленин ТД, С. 146). Про духа мысль логичная, но... В цитате очевидно наличие двух толкований разом, совершенно между собой не связанных. Первое толкование, касающееся «арендной платы» духам земли, кажется полнейшей несуразицей. Что это за духи земли такие, как их, хотелось знать, в народе именуют? Леших знаю, водяных тоже, а вот земляных как-то не доводилось. Единственная параллель — это некий «земельный (земляной) хозяин», *«Отметим, наконец, что обычай убивать петуха или курицу при закладке дома или при входе в новый дом /.../ представляет собой не что иное, как плату «земельному (земляному) хозяину»»* (Успенский, С. 153). Он же упоминается в легенде, записанной Ф. Крауссом, откуда, судя по всему, и попал в книгу Б. Успенского: *«По его сообщению, южнославянские крестьяне прежде верили, что место для постройки дома надо купить у «земляного хозяина». Фр. Краусс приводит сербскую легенду, где разные земляные хозяева требуют от строителя разный оброк за место для постройки дома: один требует «все, что есть живого в доме»; другой — «домохозяина и домохозяйку»; третий — «курицу и цыпленка» (что нужно было*

понимать: мать и ребенка); четвертый — «головку чесноку», но под этой головкой надо было понимать всесъестные припасы. И только пятый и последний заявил: «я ничего не требую, а сам еще буду давать ежегодно по одной штуке всех видов скота»» (Зеленин ТД, С. 157).

Но дело в том, что первый пример (неясно, насколько аутентично переданный), бесспорно, относится к широко распространенному поверью о том, что умершему нужна с собой плата за перевоз через потустороннюю реку–границу. А второй, скорее всего, может восходить к первому, развивая образ дальше, перенося его на новую почву.

Подобным образом строил свое толкование и А.Н. Афанасьев, по мнению которого, умерщвление живых существ «указывает на те **жертвенные приношения**, какие совершались в старину, при закладке дома, **в честь богини Земли** — да потерпит она воздвигаемое на ней здание, и в честь родовых пенатов — да охранят они его и поддерживают свою благодатную силу» (Афанасьев 2, С. 84). Богиня земли куда логичнее духов земли, вот только эту точку зрения А.Н. Афанасьев никак не обосновал, не подкрепил примерами, ссылками. Просто — частное мнение. На первый взгляд — все логично. Но присмотришься — и вопросы множатся. А где сведения о мести именно Богини земли, если такой платы не принесено? Где в обряде упоминание предков? Пусть не у славян, пусть у других народов, язычество сохранивших, у народов античных времен? Нету. Хоть один, пусть самый завалященький пример о том, что греки / римляне / иранцы / индусы / германцы — все те индоевропейские народы, чья языческая культура известна лучше славянской, — имели обычай почитать жертвенными дарами Богиню Земли при строительстве своих домов, дворцов, мостов или бань, на худой конец. Нет. Ничего нет. Обладая мощнейшей доказательной базой, демонстрируемой на протяжении всего трехтомника, А.Н. Афанасьев, не смог с ее помощью подтвердить свой вывод. Ибо банально нечем. Ни ему, ни кому-либо еще после него.

Продолжает идею жертв кому-то и В.М. Гацак: «*Мотив принесения каменичками **умилостивительной жертвы** весьма*

древний, он был распространен не только в Европе, но и в Азии»⁴⁶¹. Теперь это, оказывается, не просто жертва, но еще и умиловительная! Это, судя по всему, афанасьевское «да потерпит она», потому как умиловать строителям вроде как больше некого. Возражения все те же: где факты умиловительно характера данного ритуала?

Противоречит указанным мнениям точка зрения современной исследовательницы А.А. Суворовой, убедившей себя в гендерном характере обряда. Рассуждая о городских легендах, посвященных умерщвлению людей при строительстве зданий, она пишет: «Какова бы ни была мотивация этого сюжета, его истинная причина всегда практическая, инструментальная, «чисто строительная», — считалось, что **замурованная девственница** придает крепость постройке, сохраняет ее от разрушения. /.../ возникновение подобной легенды соответствовало вполне реальной строительной практике разных народов, обладавших мифопоэтическими представлениями о сакральной силе невинности, магическом **могуществе девственности**, охранительном поле **женской чистоты**, которые служат наиболее действенным оберегом всякого важного начинания», Героинь легенд и баллад убивают, потому что **их невинность** и жизнь необходимы для созидательной мужской деятельности — возведения башен, замков, городов. **Умиловительная «жертва чистоты»** тем самым оказывалась необходимым ритуалом при реализации такого трудоемкого предприятия, как возведение крепостей, стен, мостов и других стратегических объектов средневекового города»⁴⁶². Такая большая цитата понадобилась, чтобы читатель мог сам убедиться, сколь захвачена своей идеей исследовательница. Боги с ней, с «**умиловительной жертвой**», которая непонятно кого и зачем умиловляет и традиций не подтверждается. Против ее концепции говорят сами легенды, ею исследуемые. В них повествуется об умерщвленных **женах** строителей, иные из которых уже были кормящими **матерями!** Какая еще

⁴⁶¹ Гацак В. М. Эпическая поэзия Юго-Восточной Европы // История всемирной литературы. — М.: Наука Т. 3. 1985, С. 517.

⁴⁶² Суворова А.А. «Замурованная невеста»: этюд на гендерную тему.

девственность, о чем вы?! Данная концепция зиждется на заведомо недостоверной информации и всерьез рассматриваться не может.

Другое толкование строительного ритуала умерщвления куда интереснее, тем более что оно подтверждается собственно народными объяснениями (о чем далее): *«по верованиям македонцев, человек, чья тень была замурована, умирал через 40 дней, затем в течение первых 40 дней его душа бродила в виде тени («сенка»), а на сороковой день превращалась в демона-хранителя постройки, называемого «таласон»»* (Плотникова 1, С. 142)⁴⁶³. Это толкование разделяют, в частности, М. Власова: *«Многообразие обличей домового связывается иногда с тем, что домовым духом может как будто бы стать существо, случайно или намеренно погубленное в пределах дома во время его строительства»* (Власова 2001, С. 148), и А. Гура: *«дух животного, заложенного в фундамент или стену дома, становится покровителем этого дома»* (Гура, С. 313). Одним словом, домовым. Ср. также польское поверье: *«змея, живьем замурованная в печной трубе, приносит счастье»* (Гура, С. 313). Змея — это разве жертвенный дар?! А кто тогда таракан-прусак, которого замуровывали белорусские плотники?

М. Элиаде утверждал: *«для того, чтобы продлить свое существование, «сооружение» (дом, плод технической работы, но вместе с тем и продукт духовного труда) должно быть одушевлено, то есть, получить одновременно жизнь и душу. «Передача» души возможна только посредством кровавого жертвоприношения»*⁴⁶⁴. И снова перед нами лишь половина разгадки, зацикленная, увы, на идее «кровавого жертвоприношения». Жаль, что такой вдумчивый исследователь оказался не в силах осознать, что ритуальное убийство, пусть хоть для него потребуются гектолитры крови, вовсе необязательно связывать с жертвоприношением. Цели—то разные.

Основательно разбирал данную тему А.К. Байбурин, посвятивший свою монографию мифологии дома. Его выводы крайне интересны и могли бы быть во многом востребованы, если

⁴⁶³ Выше уже говорилось о якобы приносимой в «жертву» мерке, снятой с человека. Вот ответ — зачем это делалось.

⁴⁶⁴ Eliade, Mircea. Architecture sacree et symbolisme. – В кн.: Mircea Eliade. Cahiers de L’Herne, 33. Paris: L’Herne, 1978, p.150 (Цит. по: Иванов В.В. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле).

бы не рассматривались им через призму «кровавых жертвоприношений». Основная идея исследователя — дом символически «строился» из тела умерщвленного в жертву существа: *«как мир в мифологическое время был «развернут» из тела жертвы, так и дом «выводится» из жертвы»* (Байбурин, С. 60). Детально эта концепция рассматривается в следующем разделе нашей книги, посвященном «строительным жертвам» при возведении дома. Не пересказывая приводимые там возражения, можно подытожить: гипотеза А.К. Байбурина содержит массу натяжек, преувеличений значимости параллелей, необоснованных выводов. Ритуальное умерщвление никак не приобретает дополнительного смысла при попытках истолковать его как жертвоприношение. Наоборот, подобный подход только запутывает этот довольно несложный вопрос.

По мнению Пауля Сартори, приводимому Д.К. Зелениным, *«Основание города, постройка дома, моста, плотины и другого большого сооружения освящается через смерть человека...»* (Зеленин ТД, С. 146). Каким именно образом происходит это «освящение», неясно. И почему только человека, если умерщвлению подвергались и животные, и птицы, и даже насекомые? Освятить что-либо возможно только чем-то священным или освященным. Человек или его жизнь в древние времена имели весьма малую ценность, повышающуюся разве что в зависимости от социального статуса субъекта. Поскольку утверждают, что чаще всего при строительстве умерщвлялись самые малоценные члены общества (дети, девушки, пленники⁴⁶⁵, старики; не забудем также про тараканов, собак, змей), то сомнительность версии г-на Сартори становится очевидна. Отдельные возражения, приведенные при критике гипотезы А. Байбурина, применимы и к его точке зрения.

Кстати, любителям порассуждать о «строительных жертвоприношениях» и примате среди оных — «жертвы человеческой» посвящается такая вот цитата: *«Напомним, что в России отмечено не так много прямых свидетельств о человеческих жертвоприношениях: кроме Номоканона,*

⁴⁶⁵ После поражения суздальцев в ходе новгородско-суздальских войн XII в. пленников продавали в Новгороде по 2 ногаты за человека — то есть дешевле овцы: *«и купляху суждальць по 2 ногате»* (Новгородская первая летопись, 1169 г.).

определяющего размер наказания за это преступление («при постройке дома имеют обыкновение класть человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент — тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 поклонов»), о замурованных людях рассказывают предания об основании Новгорода и Нижнего Новгорода, о неудавшейся жертве повествует и татарская легенда об основании Казани» (Кабакова 1997, С. 13). Заметили? Это говорит серьезный ученый, автор множества ценнейших статей и весьма добротных книг. Выводов, правда, видимо из-за корпоративного интереса, она дальше не делает. А они очевидны: не было у нас такого явления, как массовые человеческие «строительные жертвоприношения». За это говорит смехотворная малочисленность примеров, упомянутых Г.И. Кабаковой⁴⁶⁶. Да и что это за примеры?

Татарская легенда о Казани? Отмечаем сразу. К нашей теме отношения не имеет, о чем бы в ней ни говорилось. Тем более что там, судя по всему, дело не заладилось.

Легенда о Новгороде Великом, которую я долго и безуспешно искал, — это, по справедливому замечанию Л. Прозорова, не что иное, как история, рассказанная М. Поповым по поводу новгородского Детинца (Новгород фигурирует здесь еще как Славенск), и раскритикованная как позднейшая басня едва ли не сразу по опубликованию (так что доверие, оказанное этой истории, просто удивляет). О ней речь пойдет дальше, в разделе, посвященном городам и башням.

⁴⁶⁶ На самом деле их несколько больше, в чем читатель еще будет иметь возможность убедиться. Но все одно, действительно — прямых свидетельств очень мало. Еще и по той простой причине, что **прямыми свидетельствами** произведения фольклора считаться не могут, тем более — объясняющие легенды, зерно истины в которых зачастую равно нулю. Кстати, если Г.И. Кабакова приводит Номоканон в качестве «прямого свидетельства» существования человеческих строительных жертв, то даже для такого убежденного автора, как А.К. Байбурин, этот документ лишь косвенное доказательство, которым он сопровождает свое предположение: *«На более раннем этапе у славян не исключены человеческие жертвоприношения при закладке крупных строений»* (Байбурин 1, С. 160).

Там же рассмотрим и про Новгород Нижний. Тут, кстати, цитируемая автор изрядно ошиблась: легенда посвящена не основанию города, а только одной из его башен — Коромысловой.

Остался лишь Номоканон, на который, кстати, ссылается и А.К. Байбурин⁴⁶⁷. Νομοκάνων («закон–правило») — греческий сборник церковных правил, составленных в VI–VII вв., то есть соответствующий русский текст — произведение в основе своей переводное. Как я полагаю, сборник легко переносит на нашу действительность содержимое изначального текста, так сказать, аллюзии рудиментов греческого язычества и магии. В поучениях против славянского язычества то и дело упоминаются Артемида⁴⁶⁸, Геката⁴⁶⁹ и другие античные Божества⁴⁷⁰, но никто ведь не спешит утверждать, что славяне им поклонялись! Во многих переводных законодательных текстах церковного круга («Кормчая книга») сохраняется много такого, что не имеет отношения к существующей действительности, — т.е. славян, по сути, обличали в греческих суевериях: *«Среди подлинных правил /.../ есть и такие, которые не могли быть вызваны явлениям русской жизни. Приверженность к букве требовала их повторения в продолжении веков, несмотря на их оторванность от действительной жизни. В числе правил, касающихся пережитков язычества и различных явлений дохристианского миропонимания, встречается немало как*

⁴⁶⁷ «На более раннем этапе у славян не исключены человеческие жертвоприношения при закладке дома крупных строений. На это указывает не только приводимый Д.К. Зелениным отрывок из христианского номоканона («при постройке домов имеют обыкновение класть человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент — тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 поклонов. Клади в фундамент кабана, или быка, или козла»), но и сохранившиеся вплоть до самого последнего времени русские поверья о том, что новый дом всегда строится «на чью-нибудь голову» (Байбурин, С. 61–62).

⁴⁶⁸ Поучение против язычества (XII–XIII в.): «а инии въ Сварожитца веруют и в Артемиду».

⁴⁶⁹ «Слово об идолах» (XII в.): «Иже от первенець лаконьская требищная кровь, просаишаемая ранами то их епитемья, и тою мажутъ Екатию богыню, сию же девоу творять и Мокошь чтоуютъ».

⁴⁷⁰ Ипатьевская летопись: «по умъртвии же Феостове его ж и Сварога наричить и царствова Егюптяномъ сынъ его дневное Сонце его ж наричить Дажььбог».

раз таких, которые представляются сомнительными в смысле отражения русской действительности» (Мансикка, С. 187–188). На наш взгляд, лучше и не скажешь — написано так, словно имелся в виду Номоканон, переводное сочинение, в котором хватает примеров греческих ритуалов. Сам факт ритуальных убийств во время строительства этим не отрицается, подвергается сомнению лишь возможность использовать указанный текст в качестве доказательства данного обычая. Смущает и то, что текст обращен к обывателю, в то время как ясна невозможность **всем и каждому** класть в основание дома *«человеческое тело в качестве фундамента»*. Обращаю также внимание, что в Номоканоне ни слова не сказано о том, что этим совершается жертвоприношение; более того, не говорится, что человека для этого надо убить. В тексте фигурирует «тело», а ведь это может быть и тело уже умершего человека. Этнографии известны редкие примеры захоронения своих мертвецов под домом.⁴⁷¹ До XIX в. в Полтавской губ. мертворожденных детей закапывали под порогом, веря, что священник окрестит его, когда переступит через порог с крестом в руках; *«Некрещеных детей в Малороссии вообще хоронят у порога хаты. И в Ставропольской губ. Их хоронят в хате под порогом или же под передним углом. В Казанской губ. «выкидыши всего чаще зарываются в землю в подполье». В Олонецкой губ бывали случаи, что выкидышей, некрещеных младенцев зарывали в подъизбице, т.е. под полом избы»* (Зеленин УНС, С. 73). *«Игошу»⁴⁷² старались похоронить в доме под порогом, в подполе, бане, огороде. Это делал отец тайно ото всех, чтобы*

⁴⁷¹ Из неславянских параллелей: *«Жители Чаталхюка хоронили умерших в подполе своего жилища, где были обнаружены 62 захоронения»* (Ян Ходдер, «Мужчина и женщина эпохи неолита»); ацтеки хоронили детей *«прямо в подполе, чтобы они и после смерти могли оставаться со своими родителями»*. Ср. также обыкновение хоронить в полу церкви («Божьем доме») князей, царей, священников. Домовой, получающийся из умершвленной живности, обитает именно там, где ее захоранивают — в подполье (Власова, С. 133).

⁴⁷² Игоша — это мертворожденный или умерший некрещеным младенец и, собственно, дух, которым становится его душа (прим. — Б.М.).

обеспечить благосклонность духа к семье»⁴⁷³; колыбельная песня может содержать этот мотив: «Мне за байканье пирог, не то — ребенка под порог» (Хафизова, С. 193). Вариантом описываемого обычая является польский магический обряд — для получения клобука, духа, приносящего своему владельцу богатства, «закапывают под порогом дома выкидыши или мертворожденного ребенка» (Левкиевская 1996, С. 202). Все примеры касаются исключительно детей. Тем не менее, «ряд исследователей, в частности А. Котляревский, Г.И. Куликовский, Г.К. Завойко, Н. Покровский, Е.Г. Кагаров, допускали, что восточные славяне в отдаленном прошлом могли хоронить внутри жилища не только детей, но и людей, умерших в зрелом возрасте. Косвенные свидетельства такого погребения обнаруживаются в причитаниях И.А. Федосовой и в сказке «О двух мертвецах», записанной в Заонежье П.Н. Рыбниковым» (Логинов 1993, С. 170–171).

Несомненно, к этому обычаю восходят представления о том, что покойники могут показываться родственникам в подполе дома, что там же живет домовый, обликом похожий на «хозяина дома, по большей части — уже умершего», или являющийся предком рода (Власова, С. 135). Захоронение покойников в подполе, с точки зрения христианского ревнителя веры, безусловно, грех, заслуживающий всяческого осуждения, потому как мертвецов в новое время полагалось отпевать в церкви и хоронить на церковном же кладбище. Прибыль, знаете ли, не должна течь мимо церковной кассы. Так не этот ли довольно редкий обряд осуждается в Номоканоне? Если так, то перед нами не только не «человеческое жертвоприношение», но и даже не строительный ритуал.

Впрочем, все оказалось еще хуже... Г-жа Кабакова цитирует Номоканон по работе Д.К. Зеленина «Тотемы—деревья в сказаниях и обрядах европейских народов». Это легко устанавливается по тому, что даже такой кропотливый исследователь, как А.К. Байбурин, не нашел другого выхода, как сослаться на него же — следовательно, в русской научной литературе попросту нет иного

⁴⁷³ Орлова В.Д. Нарративные источники об отношении русского сельского населения XIX века к рождению, браку и смерти (<http://www.tambovdem.ru/theses.php?id=conference.orlova>).

источника для чтения этого фрагмента. Так вот, там, у Зеленина, дано указание, откуда приводится текст Номоканона: *«Древнехристианский номоканон гласит: «При постройке домов имеют обыкновение класть человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент, тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 поклонов. Клади в фундамент кабана, или быка, или козла» [Sartori 1898, S. 8]»* (Зеленин ТД, С. 154). П. Сартори в указанной работе (P. Sartori. Über das Bauopfer // Zeitschrift für Ethnologie. Berlin, 1898. Bd. 30. S. 1–60) цитирует, в свою очередь, распространенное в Европе церковное произведение. Так причем тут русская традиция, о которой говорит Г.И. Кабакова? Причем тут «у славян», как говорит А.К. Байбурин? А не при чем, так же как не при чем и некстати упомянутая легенда о Казани, как и фантастическая басня про Новгород–Славенск... Читать надо внимательней. Ссылки, как видим, могут иметь решающее значение.

Впрочем, здесь есть, как мне кажется, некое лукавство. Иначе к чему было выпускать из цитаты следующий кусок: *«Клади в фундамент кабана, или быка, или козла»?* Будь процитирован и он (как у того же А. Байбурина), ни у кого не возникло бы и тени сомнения, что перед нам текст, никакого отношения к православному христианству, а стало быть, и к России не имеющий. Наши отечественные борцы с язычеством лучше бы все удавились разом, нежели дали селянину добро на подобные ритуалы. Если бы поп и соизволил сказать ему «клади кабана, или быка, или козла», то подразумевать он мог только свой собственный стол, а упомянутую скотину желал бы лицезреть в жареном виде. Так почему же цитата дана не полностью?..

Ну да ладно, оставим это. Наш итог — из всех упомянутых исследовательницей примеров для изучения остался один (нижегородская легенда), да и тот, как мы увидим далее, не внушает оптимизма в плане достоверности. То есть «прямых указаний о человеческих жертвоприношениях» не то чтобы «не так много» — их попросту ничтожно мало.

Итак, несмотря на потуги толкователей строительных ритуалов, перед нами не жертвоприношение. Тем не менее умерщвление происходит. По какой–то причине оно необходимо, ведь о нем говорит множество источников самого разного характера.

Задумайтесь вот над чем. Строительство, в определенном смысле, — магический акт. Плотники и каменщики имеют сугубо профессиональные, тщательно скрываемые от обывателя ухватки в магическом оформлении своей работы. Недаром верят, что они могут посадить кикимору жадным заказчиком; недаром начало работ — непременно символическое, почти сразу сворачивающее на ритуальный пир. Строительство — это ритуал воссоздания чего-то — из ничего, человеческого — из природного, рождение своего — из чужого. Поэтому и чинимую в это время смерть надо понимать в плане ритуальном, обрядовом. Она — необходимая часть ритуала, быть может даже — главная его часть⁴⁷⁴. Такая смерть — смерть ритуальная, к жертвоприношениям живых существ отношения не имеющая, ибо причина ее иная. В магических практиках — от самых безобидных, наподобие ношения амулетов, до достаточно жутких, типа некромантии, — часто используются части тел живых существ, включая человека. Так что «строительное жертвоприношение» в этом смысле ничем особым не выделяется и явно не заслуживает классификации как жертвоприношение. Совершенно не обязательно в любом истреблении людей и животных видеть «кровавую жертву», даже если при этом наличествует некоторый ритуал. Это тупиковый путь, ведущий к деградации науки, а не к ее развитию. С таким подходом и смертная казнь, где тоже наличествует определенная ритуальная составляющая (специфические одежды палача, особые орудия смерти, последнее желание казнимого, ритуально выполняемое или хотя бы выслушиваемое⁴⁷⁵), тоже окажется им. Но палач — не жрец, плаха — не жертвенник, и казнимый — не жертва, и цель здесь — не умиротворение Богини Смерти, а наказание виновного. Всегда есть настоящая причина поступка, которая превыше попыток оригинально его истолковать.

Какова же причина в случае «строительных жертвоприношений»? Как выясняется при обращении к

⁴⁷⁴ «Одним из центральных моментов обрядов, совершившихся при закладке различного рода строений, было жертвоприношение» (Байбурин, С. 55). Все логично, ну а к педалированию неправильного термина, не отражающего суть действия, в этой главе придется привыкать...

⁴⁷⁵ В наше время это обыкновение выродилось в «последнее слово обвиняемого».

материалам, причин называется несколько, причем варьируются они порой в зависимости от того, о каком роде постройки идет речь. Но, несмотря на различие версий, есть у них нечто общее, находящееся, образно говоря, между объектом (постройкой) и действием (уничтожение живого существа). Новый дом, строящаяся башня, мост, — все это еще не вполне освоенное пространство, его только-только вырвали у дикой природы. Такая постройка — пока что наполовину чужое пространство, таящее в себе смертельную опасность всему живому.⁴⁷⁶ Кто первым пересечет границу — утратит жизнь, злоба враждебной территории падет на него.

Все способы строительного магического ритуала, — от помещения в стену символического заместителя человека (мерки, тени) до реального замуровывания живого человека, от пускания в дом кошки «на счастье» до рубки петуху головы на пороге, со всеми их объяснениями, от наделения жилища счастьем до желания сделать его долговечным, от «формирования» домового до отпугивания нечистой силы — все они обусловлены одним-единственным. Желанием отвести смерть от себя⁴⁷⁷, перекладывая беду на чужую голову, подставляя вместо себя кого-то другого, из посторонних людей, из живности менее ценной в хозяйстве, и даже из насекомых — главное, чтобы смерть перешла на живое существо.

Таков наш главный вывод, основанный на обзрении всех доступных источников по вопросу. Вывод, не оставляющий сомнений в том, что данный ритуал являлся чистой воды магией, без каких-либо признаков жертвоприношений. Доказательство № 6.

Рассматриваемые далее темы, на самом деле, не более чем дань удобству подачи информации. Нет особой разницы, что именно стоят, дом или церковь — в обоих случаях совершается один и тот

⁴⁷⁶ «Гипотеза Быстроня, на которой он особенно не настаивает, но считает ее правдоподобною, такова: **первобытная постройка почему-то требует жизни строителя, а строителем был сначала сам хозяин дома**» (Зеленин ТД, С. 174).

⁴⁷⁷ Это, как увидим, касалось не только домохозяев, которые могли устраивать такой ритуал при «приемке дома», перед новосельем, но и самих плотников, могущих делать его отнюдь не из-за сердечной привязанности к работодателю.

же обряд, различающийся разве что на уровне вариантов. Нет причин различать строительство церкви или моста, так как легенды о бывшем при этом умерщвлении совпадают чуть ли не до мелочей. У нас есть два момента — реальный обряд и мифическое предание, именно они и составляют собой корпус сведений о «строительном жертвоприношении». Детали, касающиеся того, где, как и с кем было произведено умерщвление, вторичны и зачастую не имеют особого значения для исследования данного вопроса. Посему, уже частично разобрав особенности ритуала в этом разделе, в дальнейшем внимание деталям мы будем уделять неравномерно. Наиболее интересные моменты уместно разобрать подробнее, а вот повторяющиеся из темы в тему сюжеты вторично обсуждаться не будут.

А теперь — по темам.

Жилище.

Осуществим обещанный разбор идей А. Байбурина. *«Как мир в мифологическое время был «развернут» из тела жертвы, так и дом «выводится» из жертвы. Иными словами, и в том и в другом случае жертва является своего рода исходным сакральным материалом. При этом и мир, и дом принимают облик жертвы, которая первоначально если и не была, то мыслилась человеческой. Сюжет создания мира из тела убитого живого существа, большей частью антропоморфного, имеет своим прототипом жертвоприношение. В архаических мифологиях встречаются рассказы о создании животных и растений, небесных светил и других природных объектов из тела убитого «предка»». Широко известные параллели между структурами «первой жертвы» (антропоморфного существа) и макрокосма можно дополнить аналогичными корреспонденциями между строением человеческого тела и строением жилища, с одной стороны, и между макрокосмом и жилищем — с другой. «Лоб, лицо, окна» (око), «усы, устье» (уста), «чело, ноги, зад» — далеко не полный перечень терминов, общих для описания человека и жилища» (Байбурин, С. 60–61)⁴⁷⁸.*

⁴⁷⁸ Ср. также: у гуцулов хозяйка гадала на каждого члена дома, раскладывая угольки «по-над **челюсти** печи» (Виноградова 1981, С. 41).

Посвятим некоторое время анализу заявленного. Упомянутый сюжет о создании мира — широко известный в индоевропейской культуре миф, согласно которому все на свете появляется из тела умершего или умерщвленного изначального Бога или гиганта, что в принципе невозможно считать жертвоприношением. Кому эта жертва, если умирающий Бог и есть самое высшее существо в мире? Скандинавские и ведические параллели не помогут — там Боги убивают гиганта, но разве они могут принести жертву самим себе?⁴⁷⁹ Поэтому установление параллели хотя и любопытно, но малодоказательно. Выведенные А.К. Байбуриным соответствия частей дома и частей человеческого тела универсальны и никак не могут служить указанием ни на «кровавые жертвоприношения» вообще, ни на связь с умерщвлением первопредка в частности. Скажем, становится трудным в этом случае истолковать другие названия частей дома — «конек», «курица», «крыльцо», хотя наш автор как раз наоборот, считает это подтверждением своей теории⁴⁸⁰. И все же, с ними-то что? Это жертвоприношение «изначальной» курицы? Или, быть может, «первого Богожеребца»? Сему исследователь дает следующее толкование: *«Эволюция жертвы, замена человеческой жертвы животными, привела к тому, что жилище стало уподобляться телу жертвенного животного»* (Байбурин, С. 61), на что указывают как раз такие названия⁴⁸¹. Но так ли? Как в народном сознании одновременно могут уживаться столь разные наименования частей единого дома? Мифологическое сознание не позволяет так грубо объединять разнородное, а названия типа «конек», «лоб»,

⁴⁷⁹ Однако ср.: *«Жертвою боги пожертвовали жертве»* (Ригведа, X. 90. 16). Комментировать данное место не берусь, так как не являюсь индологом. Замечу лишь то, что брахманы легко объясняют все на свете так, как это угодно им или власти предрержащим. Примеров тому — более чем достаточно.

⁴⁸⁰ *«Представляется вполне вероятной связь приношения в жертву коня, петуха, курицы с устойчивым и широко распространенным обычаем увенчания крыши дома соответствующими изображениями — так называемые «коники» и т.п.»* (Байбурин 1, С. 162).

⁴⁸¹ Ср. также: *«коник»* — лавка, находящаяся близ входной двери (симбирск.) (Свадьба, С. 128). Но где же тогда декоративные свидетельства жертвоприношения петуха, о котором так часто говорил А.К. Байбурин?

«крыльцо» бытуют именно одновременно. Невозможно представлять такой дом как единое мифологическое целое, как некую живую субстанцию, при этом символически ассоциируя его с... Так с кем? С человеком, у которого есть «чело», «очи», «ноги»? С животным, или даже птицей?

Все гораздо проще. Как уже было сказано, антропо-, зоо- и орнитоморфные названия частей дома довольно универсальны, точнее сказать, типичны для традиционной культуры. Символические соответствия одного другому являются одним из необходимых условий магических практик (золото=солнце=лев, тыква=голова), они обыгрываются в этикете (при дележе обрядового блюда — вареной птицы — главе дома достается голова), в бытовых приметах (уши чешутся — где-то тебя ругают), в снотолкованиях и т.д. И они же непременно используются в фольклоре, особенно в таком архаическом жанре, как загадка. Загадка характеризуется «сравнением» и «сочетанием» одного с другим, между собой могущих быть совершенно не сравнимаемыми и не сочетаемыми, передачей одного через образ другого. Что угодно может загадываться через образ человека, животного, птицы, предмет культуры, явление природы (Загадка 1, С. 181). Причем возникающие в загадке конструкции превращений взаимобратимы: А превращается в Б // Б превращается в А (Загадка 1, С. 182). Собственно, отчасти эту связь с исследуемой темой осознает и сам А.К. Байбурин, так как материал загадок для обоснования своей гипотезы исследователь активно привлекает: *«Уподобление дома жертвенному животному, по всей видимости, нашло свое отражение в цикле загадок с отгадкой «изба»: «Стоит бычище, проклеваны боцища»; «Снаружи — рогата, изнутри комола»; «Курица на курице, а хохол на улице»; «У быка, быка прорезались бока: у быка ядра говорят»»* (Байбурин, С. 63). Боги святы! Да с чего вдруг именно жертвенному животному происходит уподобление?! Почему все песни исследователи поют на один мотив? Зачем вообще дом уподоблять животному, умерщвляемому при его основании? Сравните огромный дом — и маленькую курицу. Ясно же, что не станут одно уподоблять другому.

У нас здесь типичная конструкция загадки: объект (изба, части избы) загадан через образ живого существа (быка, курицы). В

сборнике загадок Д.К. Садовникова⁴⁸² имеется огромное количество примеров подобного рода параллелей, как в одну сторону (неживое через живое)⁴⁸³, так и в другую (живое через неживое)⁴⁸⁴. Есть довольно и таких, где неживое приравнено к конкретной живности, причем живности умерщвляемой⁴⁸⁵, но это отнюдь не служит доказательству того, что «кровавые жертвы» совершались на самом деле. Просто в загадываемом образе и так присутствует действие, связанное с разрезанием или его напоминающее. Зачем усложнять очевидное? Всего хуже для гипотезы А.К. Байбурина существование загадок, абсолютно тождественных приведенных им в качестве доказательства существования «строительной жертвы», но с совсем другими отгадками, нежели жилое сооружение: «*Стоит бычище, проклеваны бочища*» (бочка, № 724), «*Бык на дворе, а рога — на реке*» (дорога, № 734), «*Баран в хлеве, рога — в стене*» (месяц, № 1837), «*Бык в хлеве, хвост — на хлеве*» (пар из избы, № 1932).

Зооморфные образы активно используются в загадке. В подборке загадываемых объектов, использующих один и тот же образ, легко найти связанный со строением, но при этом он будет

⁴⁸² Далее номера загадок даются по изданию: Загадки русского народа. Составил Д. Садовников. — М.: Современный писатель, 1995.

⁴⁸³ Донце прялки (человек, № 573), ушат (туша, № 392 а), штоф (тело, № 438).

⁴⁸⁴ Бык: «*Середь двора стоит копна, спереди — вилы, сзади — метла*» (№ 877), овца: «*По горам, по горам, ходит шуба да кафтан*» (№ 895). В загадке про гуся присутствует образ дома: «*Белы хоромы — красны подпоры*» (№ 948).

⁴⁸⁵ Конопля: «*Придет осень, уьем лося, кости бросим, шкуру продадим, а головку сами съедим*» (№ 1311 г); сосновая мезга: «*Выходила я на горушку, убивала телушку, кожу наземь бросала, мясом печку топил, салом лакомилась*» (№ 1353 б); младенец у груди: «*Пришли гости без вестей, убили барана без костей, гости сыты, баран цел*» (№ 1715 б). Особенно любопытна загадка, где, быть может, обыгрывается олицетворение духа урожая: «*В поле поляне били барана, ни крови, ни руды, а место знатно*» (жниво, № 1221). Заклание фигурирует и в других текстах: «*Режу, режу, крови нет*» (каравай, № 481), «*Распашу я, распашу чистое поле, нагоню, нагоню белых лебедей, посажу, посажу рядышком к рядку, а после лебедей перережу всех*» (хлебы в печи, № 473 в), «*Голову отрежу, сердце выну, помакну в кровь, будет говорить*» (гусиное перо, № 2143 б).

всего лишь одним из многих: кобыла, лошадь — сито (№ 367), мельница (№ 1084), вьюга (№ 1974); коза — **матица**⁴⁸⁶ (№ 46), мутовка (№ 372 а), наперсток (№ 615 г), звезда (№ 1855 а); курица — **печная труба** (№ 134), зыбка (№ 241), рукомойник (№ 253), крюк (№ 266), пыль (№ 301 а), котелок (№ 347), сковорода (№ 354), рукавица (№ 659), кол (№ 705 а), картофель (№ 787), тыква (№ 789), арбуз (№ 795), овес (№ 1290); корова, буренка, телка, турица — **матица** (№ 47), **печь** (№ 172 б), огниво (№ 182), кочерга (№ 309), квасник (№ 385), ковш (№ 387), ложка (№ 432), хлеб (№ 476), **каменка** (№ 1053), мельница (№ 1085), жернов (№ 1091 а), соха (№ 1195), береза (№ 1347), сосна (№ 1353), медведь (№ 1539), крыса (№ 1549), вошь (№ 1688), солнце (№ 1816), месяц (№ 1833 ж), день и ночь (№ 1871); овца — **притолока** (№ 89), дым (№ 152), таган (№ 363), уголь (№ 473), пельмень (№ 508), палец (№ 581), пчела (№ 1437), вошь (№ 1690 е), зуб (№ 1733), звезда (№ 1855), ночь (№ 1878). Список можно продолжать и продолжать. Т.е. подобные параллели никоим образом не обладают доказательной силой.

Мы еще не закончили. Теперь о противоречиях гипотезы.

Первое и второе. Судя по мифу, Божество было зарезано и разделано на куски⁴⁸⁷. При строительном умерщвлении живность замуровывают целой и живой: «*Многие из местных крестьян закапывают под основание жилища живых животных (кошку, собаку)*» (Журавлев, С. 24). Более того, кровь категорически запрещено проливать: «*Не можна сялицца там, дзе была разліта кроў чалавека ці свойскае жыўёлы, бо вымруць людзі ці зядзеца статак*» (Сержпутовский, № 1002). Божественные части тела распространяют во все стороны, чтобы появилось все сущее, а заваленное землей животное лежит себе на одном месте, где его похоронили.

Третье. Смерть первопредка — целая мистерия, событие значительнейшее, воспетое гимнами и сохраненное священными мифами. Замуровывание в строительной яме безвредного

⁴⁸⁶ Центральная потолочная балка, основное бревно, начинающее при строительстве верх дома.

⁴⁸⁷ Старшая Эдда, Речи Гримнира, 40 (пер. С. Свириденко): «*Боги создали землю из Имира тела, // Шумящее море из крови его; // Из волос его лес, из костей его горы, // Из черепа — неба лучистую твердь*». Ригведа (X. 90. 11): «*Когда Пурушу расчленили, // На сколько частей разделили его?*»

насекомого на это абсолютно не тянет, уж больно все прозаично. Да и на пережиток похоже очень мало. Пускание кошки в новый дом — тоже далеко не грандиозное событие. Да что там говорить: даже человека, и то замуровывали в основание башни тайком, а мерку, снятую с постороннего похожего, использовали, отнюдь не афишируя происходящее. Так что сложно утверждать, что одно произошло от другого, что незамысловатый ритуал породил такой величественный миф (или наоборот).

Четвертое. Поскольку мысль о связи строительного умерщвления с мифом об убийстве гиганта помимо А.К. Байбурина высказывал и М. Элиаде⁴⁸⁸, уместно будет критику мнения второго, осуществленную Вяч. Вс. Ивановым, переадресовать и первому. *«Наибольшие сомнения вызывает неоднократно высказывавшееся в названных выше работах предположение Элиаде о том, что строительная жертва типа той, которую мы видим в балладе о Маноле, первоначально представляла собой убийство Первочеловека–мужчины — существа, подобного древнеиндийскому Пуруше или древнегерманскому (древнеисландскому) Утир’у. Строительный обряд в балканской (древней византийской) области, как и рассматриваемая фабула и разные варианты сюжетов, на ее основе созданных, **всегда связаны с принесением в жертву женщины**. Поэтому гипотеза о принесении в жертву мужчины, основанная только на общих соображениях индоевропейской сравнительной мифологии, которая по преимуществу ограничивалась реконструкцией мужских персонажей, и на более отдаленных аналогиях с фигурами вроде древнекитайского Пань Гу, **прямого отношения к балканскому материалу не имеет**»⁴⁸⁹*. И не только к балканскому — у всех прочих народов Европы, России, Кавказа, Востока и Азии наблюдается та же картина. Не будем забывать, что мы говорим не о реальной практике (где возможны умерщвления кого угодно, хоть мужчин, хоть птиц), а о фольклорном сюжете.

⁴⁸⁸ «По Элиаде /.../ Жертвоприношение, ради дома совершаемое, первоначально заключалось в убийстве гиганта–первочеловека. Все позднейшие строительные обряды тяготеют к этому архетипу и представляют собой его вечное возвращение» (Иванов В.В. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле).

⁴⁸⁹ Иванов В.В. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле.

Пятое. Миф, который А.К. Байбурин рассматривает в качестве параллели строительному обряду, говорит о смерти Божества. Обряд, может быть, включал в себя умерщвление человека («*При этом и мир, и дом принимают облик жертвы, которая первоначально если и не была, то мыслилась человеческой*»), и совершенно точно — животных. Есть разница между Божеством и животным (собакой, например), и даже насекомым (известно о захоронении тараканов, сверчков, стрекоз)? Да, и еще какая! А.К. Байбурин настаивает на замене, идущей от сложного к простому: «*Эволюция жертвы, замена человеческой жертвы животными*» (Байбурин, С. 61)⁴⁹⁰, дальше — птицами, предметами. Запускание в новый дом kota, очевидно, очередная эволюция ритуала? И это еще не все. Автор вроде бы сомневается в том, что закладка при строительстве дома разных предметов (деньги, шерсть, зерно, хлеб) появилась в связи с заменой жертв кровавых (то же самое предполагают и для хлебов в виде животных: замена дорогой жертвы, менее ценным ее изображением), зато в этом бескомпромиссно убеждены другие исследователи⁴⁹¹. А.К.

⁴⁹⁰ О том же: «*Как обыкновенно бывает в истории жертвоприношений, мы и здесь сталкиваемся с заменой жертв. Известны, например, пустые гробы, заделанные в стенах в Германии; ягненок, зарытый под алтарем в Дании, чтобы церковь стояла крепко; человеческое кладбище, на котором первой похоронена была живая лошадь. В современной Греции очевидным остатком этого воззрения является поверье, что первый, кто пройдет мимо нового сооружения после того, как положен первый камень, умрет в продолжение того же года. Поэтому каменички в качестве замены убивают на этом камне ягненка или черного петуха*» (Тайлор, С. 87); «*Р. Андре в 1878 г. писал: «Нравы с течением времени смягчаются, но убеждение в необходимости жертвы при стройке — для охраны здания — остается, и тогда выступает в качестве заместителя замуровываемого человека животное», «Строительные жертвы животных, без сомнения, замещают прежние человеческие жертвы», «Рядом с человеческими жертвами, по-видимому, в качестве их заместителей, уже с давних веков встречаются строительные жертвы, состоящие из кур, собак, кошек, а также конских черепов и разных костей»*» (Зеленин ТД, С. 164).

⁴⁹¹ «*Итак, в описываемых обрядах сохранилось воспоминание о принесении человеческих жертв для укрепления здания, с постепенной заменой их жертвами животных (впуск животных, закладка*

Байбурин даже допускает, что оба типа «строительного жертвоприношения» развивались параллельно, но, тем не менее, подчеркивает, что **«последовательность: живая жертва → бескровная жертва представляется наиболее вероятной»** (Байбурин, С. 62)⁴⁹². Странно, откуда такая уверенность? Ведь тут же он приводит народные объяснения обычая делать закладки в основание дома: деньги — для богатства, шерсть — для тепла, хлеб и зерно — вероятно, для сытости⁴⁹³. Какая жертва? Кому эта жертва? О чем говорил Й. Быстронь?! Это же обычные магические манипуляции, призванные обеспечить новый дом всякого рода благополучием. Народ объясняет магическую причину закладки зерна, шерсти, даже денег — они символизируют собой то, чему в

шерсти), растительными (зерна ржи и других хлебов) и, наконец, денежными» (Украинцы, С. 175).

⁴⁹² В своей «логике замен» А.К. Байбурин не одинок. *«Кроме того, у русских, как и многих народов мира, существовало поверье, что строительство нового дома влечет за собой смерть его хозяина или строителя. Человек, строя дом, как бы создавал своего двойника и передавал ему часть собственных жизненных сил, что вело к укорочению его века — отпущенного срока жизни. Для избежания этого необходимо было принести «строительную жертву»: в прошлом она, вероятно, была человеческой, позднее ее заменили животные и различные магические предметы»* (Мазалова, С. 103). Вывод о создании строителями «двойника» никак не обоснован, хотя несложно догадаться, что в целом здесь задействована та же цепочка размышлений, что и у А. Байбурина: дом загадывается как животное + части дома носят животные и человеческие именованья + животное заменило человека. Более простой вариант этой трактовки — *«Сначала это были человеческие жертвы, затем их сменили животные и птицы»* (Никитина, С. 15) — в детальном разборе не нуждается. Возражение только общего характера — отдает ли себе автор отчет, что это довольно проблематично — для каждого новопостроенного дома убивать по человеку? Где обычная сельская семья, из которой отселялся один из сыновей, брала для этих целей «жертвенного человека»? наконец, где следы данного обыкновения, хотя бы косвенно подтверждающие указанное утверждение?

⁴⁹³ *«Чтобы деньги велись, под красный угол дома деньги клали... Даже в конюшню, хоть под который угол, клали шерсть и деньги»* (Востриков 1, С. 170).

новом доме должно быть, причем много⁴⁹⁴. Это квинтэссенция благосостояния! Но ученые глухи к подобным речам, они, как всегда, лучше народа знают, что этому народу надо, как удобрять поля, когда сеять. Народные многовековые знания кабинетные снобы, фыркая, относят к дремучим суевериям: дескать, ну им—то, дурням деревенским, откуда ж знать, почему в основание дома шерсть закладывают? «Да какая там магия, причем тут «для тепла», милейший? Полно вам! Да это ж слепому ясно, что здесь в наличии пережитки человеческих жертвоприношений». Вот и вся дискуссия. Проблема такого «исследовательского» подхода в том, что исследователь ЗАРАНЕЕ знает, что обозначает символика того или иного обряда. Объяснение давно уже дано, и теперь под него только и остается подгонять факты. Зачем тратить свое драгоценное время на исследования, когда ответ на ладони?.. Народ думает по—своему? Так он ошибается, скажет любой ученый. Все это — позднейшие объяснения, основанные на недоразумении и народной этимологии. И нечего тут рассуждать. Конечно, жертвы!

Заметим, что среди прочих закладок весьма выделяется одна, которую по какой-то причине не упомянул А.К. Байбурин, хотя она наилучшим образом подтверждала бы его выводы. Ибо максимально похожа на самое настоящее кровавое жертвоприношение. *«У нас только была, када фундамент сделают, завалинку эту, и положат обчинку, и вот на этой обчинке на переднем углу отрубают петуху голову»* (Ткаченко, С. 12). А теперь взглянем на остальные примеры, приводящиеся в том же источнике. Стоит обратить особое внимание не только на способы умерщвления и «утилизации» птицы, но и на мотивацию. *«При постройке нового дома наблюдали еще следующий северный обряд: для того, чтобы хозяева дома жили счастливо и были здоровы, закалывали петуха, отрубали ему голову, зарывали ее в*

⁴⁹⁴ *«Когда дом строить начинают, в фундамент, под восточну сторону — три денежки кладут, чтобы деньги в доме были», «Когда дом строят, в фундамент шерстку от скотины кладут, от овечек, от коровок, от лошадей — чтоб скотина в доме велась», «Когда дом строят, в основание хлеб ложили, чтобы у хозяев хлеб всегда был»* (Гороховец, С. 189). Ср. магическую закладку при строительстве печи: *«в печь, когда бьет, подковку вмажет, чтобы в довольствии, покое и счастье люди жили»* (Рождественская ночь. — Иркутск, 1994, С. 260).

переднем углу, и это делалось обыкновенно весьма тайно»⁴⁹⁵; «А когда только начинали фундамент закладывать, то обязательно прямо на переднем углу петуха рубить. Сразу рубить его топором на углу. **Чтоб щастья была, да и чтоб велись хозяйства.** Ну петух это же первый хозяин в доме. Вот **чтобы велось это всё у доме**», «А вот у нас племянник строился, **чтоб**, говорить, **быть богатым**, он рубил петуха, такх-то яму сказали: «Заруби петуха, и бутылку водки в передний угол, то там зарой, када фундамент начинать. Зарой этого петуха и бутылку». И так они с моим сыном начинали, и так там дом стоит, эта **чтоб жить хорошо**» (Ткаченко, С. 12). Так жертва ли это, не смотря на закляние, на кровь, на закапывание тушки или только головы? На наш взгляд толкования действия тому противоречат, особенно с учетом параллельных обрядов у фундамента. Скорее это типичная магическая закладка. Зерно, шерсть, деньги кладут в фундамент (основу дома), чтобы жить в довольстве, сытости, чтобы ничто из упомянутого в доме не переводилось: «Як де хату ставийт і підв'ятини закладають, то в кожний угол підь підлоги сиплют житю, пшеницю, всіляке збіжжє, аби було хліба много, аби сі не переводив хліб із тої хати»⁴⁹⁶. И с птицей то же самое – «чтобы велось это всё у доме». Упомянутые же «щастья», «чтоб жить хорошо», «быть богатым» - могут показаться мотивацией для кровавого жертвоприношения. Но, это лишь вариации на тему «чтобы всё велось». Будут вестись в доме деньги, пища, скотина, вот и будет тому хозяину самое что ни на есть счастье. О голове, впрочем, рассудим отдельно.

Однако же вернемся ближе к делу. Как бы то ни было, слово А.К. Байбуриным сказано: «последовательность: живая жертва → бескровная жертва представляется наиболее вероятной». И по нему выходит, что «бескровные жертвы» — это следующий этап эволюции «строительного жертвоприношения» (ибо «наиболее

⁴⁹⁵ Авдеева Е.А. Заметки о старом и новом русском быте. — СПб., 1842, С. 115. Комментарий к этому тексту соответствующий: «возможно, в качестве жертвы, как выкуп за землю» (Агапкина Т.А. Символика освоенного пространства: угол // Пространство и время в языке и культуре. — М.: Индрик, 2011, С. 40).

⁴⁹⁶ Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів. Т. 5, С. 88-89.

вероятно)), еще одна замена замены. Не слишком ли их много, этих замен? Одна замена сменяет другую: вместо человека — мерка, снятая с человека, вместо лошади — лошадиный череп, кошка заменяет съдаемого барашка, закапывание останков «жертвенной животины» заменяется пусканием в дом живого животного, и так без конца⁴⁹⁷. Что в итоге? «Эволюция» от Божества/гиганта, умерщвленного ради создания белого света, до клочка пегой шерсти, чтобы такой масти водилась скотина в доме? Или, наоборот, от малоценного члена общества (раба, например) — к Богу/гиганту? Не верится ни разу. Такое попросту невозможно.

Попутно остановимся еще на одном примере «замен», который в пору отнести к курьезам. Существует местное предание о том, откуда происходит название «Столбы» (д. Перетолки Столбцекого р-на Минской обл.): *«На этом месте сходились границы трех князей и в землю были закопаны три столбика. Когда поселился здесь народ, то нашли закопанные столбики»*⁴⁹⁸. Согласно толкованию В.К. Соколовой, речь идет о **человеческой жертве**, замененной столбами. Но с какой это, позвольте спросить, стати? Из каких слов текста можно сделать подобный вывод? Почему это — жертва? Почему столбы, по мысли исследовательницы, заменили именно человека? Нет в славянской традиции подобного рода примеров, чтобы человека в таких обрядах заменяли бревном или столбом. Непонятно и другое. Князьям, особенно во времена

⁴⁹⁷ Поляки при закладке дома клали на землю хозяина; как указывает Д.К. Зеленин, польский же ученый Й. Быстронь считает *«мало правдоподобным»*, что здесь мы имеем *«символ кровавой жертвы»* (Зеленин ТД, С. 156). Подобное мнение может быть высказано только в том случае, если существует противоположная точка зрения. Собственно, сам Д.К. Зеленин ее тут же и высказывает: *«Но мы не видим никаких препятствий к такому именно толкованию»*. А.К. Байбурин, игнорируя мнение Й. Быстроня, цитирует описанный им обряд в подтверждение своих выкладок о «строительной жертве»: *«В качестве близких параллелей можно привести, например, польский обычай класть на месте будущего дома на некоторое время хозяина»* (Байбурин, С. 62). Где логика? Если обряды такого рода были призваны отвести смерть от хозяев нового дома, то зачем бы подводить под монастырь отца семейства? Еще один перл: *«В Сиаме строительную жертвою служили, между прочим, камни, причем исторически камни эти заменили живых людей»* (Зеленин ТД, С. 166). Без комментариев.

⁴⁹⁸ Соколова В.К. Русские исторические предания. — М., 1979, С. 12.

крепостные, никакого труда не составило бы закопать троих живых холопов, так зачем было закапывать какие-то непонятные столбы? Это, конечно, в том случае, если в подобном и в самом деле была надобность. Крепостных, кстати, если вдруг была боязнь людских волнений, легко можно было бы заменить животными, как то делали сами крестьяне, стараясь утихомирить моровое поветрие. Гипотеза В.К. Соколовой настолько слабенькая, что исследовательница не нашла возможным подкрепить ее хоть какими-нибудь примерами.

Единственная зацепка, которую мне удалось найти, — лексика. Лексических примеров, где используется сравнение человека с бревном, достаточно много: «*лежит/спит, как бревно*» (сюда же — «*он/она в постели, как бревно*»), «*пень*» («*пень пнем*», «*пенек*»), «*чурбан*» («*чурка*»), «*полено*», и далее — «*деревянная голова*», «*в голове опилки*». Но достаточно ли подобных безобидных сравнений, где основная идея — неподвижность бревна, для столь смелых выводов? В повседневном обиходе используется невообразимое количество всевозможных сравнений человека: с животными (от «*скотины*» до «*зайки*»), светилами («*солнышко*»), растениями («*дуб*»), предметами хозяйственного назначения («*веник*», «*тряпка*») прочая, прочая, прочая. Все эти параллели ровным счетом ничего не доказывают, не объясняют, не символизируют, разве что характеризуют, какими качествами в данной культуре наделяют упомянутые в сравнениях объекты («*глуп, как баран*», «*злой, как собака*»). Ничего более, так что и этот вариант, как говорится, не вариант. Не стоит также забывать, что предание — лишь предание и есть, и доверять ему можно только с изрядной степенью осторожности, тем паче большой еще вопрос — была ли находка столбов на самом деле и не имеем ли мы дело с банальной народной этимологией, призванной объяснить непонятное название местности.

Честно говоря, было бы значительно проще не искать здесь некую абсолютную формулу, исходя из которой наши предки пришли к мысли о замене человека на менее дорогостоящих животных, а просто признать факт, что использовали они в обряде и то и другое в силу каких-то своих причин. Но нет, чем сложнее концепция, тем она краше. «Логика замен» у А.К. Байбурина следующая: в фольклорных текстах «*конь*» может выступать заместителем человека (эвфемистическим именованием жениха); у

петуха и коня особый ритуально–мифологический статус — оба они задействованы в гаданиях (куда лошадь повезет — туда и замуж идти), оба наделены обережной силой (череп коня изгоняет лихорадку, мор) (Байбурин, С. 63–65). Это, де, и есть причина выбора указанной живности на роль «строительных жертв». Но из указанных примеров равным счетом ничего не следует. Ругательства и прозвища — «козел», «кобель», «свинья», «сука», «лиса», «медведь», «крот», «бугай», «собака», «котяра», «жаба», «петух», — все это ситуативные и личностные именованья людей, но ведь это не повод видеть в указанных животных замену человека, замену, годящуюся при жертвоприношении! Так что, столь ли важно, как именуют песни жениха, с кем его сравнивают? И то, что череп коня используется как оберег, а петух изгоняет нежить, тоже для «строительной жертвы» ничего не значит. А вот для магии — да, значит, и еще как. Примеры использования голов в частной и хозяйственной магиях уже приводились при формулировании доказательства № 5.

Исходя из указанных ранее фраз можно сделать вывод: А.К. Байбурин полагает, что при постройке жилища убивали человека. Это было самым началом данного обычая: *«На более раннем этапе у славян не исключены человеческие жертвоприношения при закладке крупных строений»* (Байбурин, С. 63). Крупные — это не замки/усадьбы/башни, как можно было бы подумать, а именно обыкновенные жилые дома, крупными являющиеся лишь по отношению к дворовым постройкам — бане, скотному двору, овину. То есть получается, что так поступали не только богатеи, у которых куры денег не клюют, но и бедняки. Но это в принципе невозможно. Уж уместнее было бы предположить, что народ попроще, а его всегда и в любом обществе большинство, и «строительные жертвы» устраивал незамысловатые — птицу там, а то и вовсе крота, сверчка и так далее в этом роде: *«В Славонии закапывают под строение петуха и летучую мышь»* (Украинцы, С. 175). Да, но тогда рухнет стройная концепция мэтра о деградации дорогого/сложного к дешевому/простому. А это, естественно, недопустимо.

Вообще, если развивать логику наших академиков далее, то жертва для дома должна быть молода, здорова, дабы в доме все было хорошо, благополучно. Легенды о возведении замков как раз такие примеры и дают — дети, молодые парни, девушки,

женщины. Поэтому вот еще один насущный вопрос: если принимать утверждение о примате человеческой жертвы — так откуда ж столько народу брали на жертвы, при том, что смертность от множества причин была просто потрясающей: регулярные моры, отсутствие медикаментозного и хирургического лечения, неурожаи, войны!?! А ведь не только замки-дворцы, но и простые дома строили, и много строили, народу-то, хоть он и мрет, как мухи на морозе, жить все одно где-то надо. Если при возведении каждого дома уничтожались бы люди, нация, наверное, скоро бы численно измельчала. Представьте: в семье три сына, надо двоих, а может, и всех трех отселить, как семьями обзаведутся — вот уже три избенки всем миром ставить собираются. Откуда ж трех человек на убой взять? Пленных? Какие, к лешему, пленные в глухом краю, который еще не всякий князек полюдем обходит. А если купить пленного? Тоже никак. Невольничьи рынки если и были, то только в крупных городах, а мы говорим о лесной деревеньке. Девочек молодых в «жертву»? Тут я вообще в догадках теряюсь, где их брали в нужном количестве. Тогда, может, детей малых? А чьих тогда? Своих — так ни одна нормальная мать не отдаст. Да и к тому же в этом случае нужно было бы признать крайнюю кровожадность наших предков, а этого почему-то никто из ученых делать не спешит. Чужих? Так их поди-ка укради. Дознаются родители — пустят красного петуха, чтоб и дом проклятый сгорел, и жильцы его. Может, покупали чужих детей? Да вот беда: нет ни одного источника, эту идейку подтверждающего, ни малейшей зацепки. Ни клеветник-монах строки не черкнул о том, ни заезжий Ибн Фадлан не удивился, ни пары слов на обрывке берестяном не сохранилось. Если бы подобный обычай непременно убивать людей при строительстве действительно был изначальным, то археологи во множестве обнаружили бы его следы в виде костей и черепов. Жилища славян раскопаны в огромных количествах, и раскопаны вплоть до материка, как велит непреложное правило археологов. Но и тут — тишина на всех фронтах...

Так не проще ли перестать создавать громоздкие обобщающие концепции, а признать, что ритуальные умерщвления существовали, но их различие было ИЗНАЧАЛЬНО, соответствуя значимости постройки и статусу заказчика строительства. Одно дело — городская башня, и совсем другое — сельская

полуземлянка. Масштабы крепости и хибарки несколько различны, чтобы для их основания одинаково использовалось убиение человека⁴⁹⁹. Для одного и человека не жалко, для другого — и мышь сойдет.

Режет слух также следующая фраза из произведения А.К. Байбурина: *«При этом и мир, и дом принимают облик жертвы, которая первоначально если и не была, то мыслилась человеческой»* (Байбурин, С. 60). Разве об этом говорится в мифе? Там все подано иначе: части мира появляются из частей тела первопредка, мир рождается из его тела, но отнюдь не принимает его облик. Это попросту невозможно. Если что-то принимает образ чего-то другого, это подразумевает, что оба объекта уже существуют. В мифе этого нет — мир появляется из тела, по сути, просто части этого тела становятся чем-то еще: небом, морем, горами. Развивая мысль о том, что «строительная жертва» формирует дом («дом принимает облик жертвы»), А.К. Байбурин считает доказательством ее — обычай во время трудных родов открывать дверей в доме, *«который мыслился, таким образом, женским телом»* (Байбурин, С. 61). Разве? Как известно, открывали вообще все, что было возможно открыть в доме (дверцы шкафов, трубу, окна) и вне дома (поп должен был отпереть «царские врата»), развязывали узлы, расстегивали ворота. Символика очевидна — ничто не должно препятствовать выходу младенца из материнской утробы. Никакой символизации дома как женского тела нет, и народными поверьями это высказывание не подтверждается. Очередная оригинальная, но бездоказательная идея.

Одним словом, ритуальное убийство при строительстве дома в наличии, и **возможно**, оно осмыслялась примерно так же, как и умерщвление Первопредка/гиганта, из частей тела которого был создан мир. Но у действия напрочь отсутствует жертвенный контекст, а энигматические и прочие примеры А.К. Байбурина довольно слабы и не доказывают не только жертвенный характер строительного магического обыкновения «завечать» дом на чью-то голову, но даже не демонстрируют собственную связь с этим

⁴⁹⁹ «Фр. Краусс думал, что животные — более обычная жертва, а человек — редкая, только при очень больших сооружениях — крепостей и мостов» (Зеленин ТД, С. 164).

обычаем, оставаясь вполне типичными фольклорными отождествлениями А = Б. В целом гипотеза слаба и потому неубедительна. Итог у нее, кстати, и вовсе удручающ: *«Дом, как бы «вырастая» из закопанной в землю конской головы, увенчивался ее же изображением, что придавало всему жилищу вид коня в плане общего архитектурного сооружения»* (Байбурин, С. 90). Какого монстра, по его мнению, представляли наши пращуры на месте своего дома — огромное несообразное туловище с крохотной головенкой!? Это уж не говоря о том, что череп, положенный в основании дома — это, скорее всего, оберег, а не жертва. И тогда — см. доказательство № 5. Примеры уже приводились: *«Павесь на калы **тры конских галавы**, штоб у цибе на агародзе и на пасецы были. Эта, считаецца ад нячыстай сылы»* (Белоруссия); на пасеке вывешивают череп коня — от сглаза, для защиты своих пчел от чужих, насылаемых злыми людьми (Гура, С. 472); на Юрьев день ищут конскую голову и, отыскав, сажают ее на кол посреди двора для спасения скота от падежа (Соколова, С. 258); для защиты скота на воротах крепят конский череп (СД 1, С. 362); защищая скот от вештицы, на Купалу или на Юрьев день на хлева и овчарни кладут конские черепа (СД 1, С. 368); чтобы «белая баба» не вошла в дом, под крыльцом зарывают кобылью голову (РДС, С. 42).

Впрочем, давайте еще раз, и более предметно, с мнением «группы экспертов». При раскопках усадьбы на Ильинской улице Новгорода, в 1964 г., в южной части раскопанной ямы был найден костяк лошади без головы, в западной — огарок свечи и кнут, череп же лошади лежал посреди ямы. Заключение археологов: *«Вероятнее всего, это сооружение завершалось коническим покрытием из хвойных веток, на верху которого возвышался конский череп... Первые поселенцы этого района, прежде чем начать строиться на новом месте, решают освятить его, **принеся богам жертву и надеясь получить взамен богатство и счастье в новом доме.** Трудно сказать, сколько дворохозяев участвовало в этом обрядовом действии, но, по-видимому, не один хозяин, которому было бы слишком дорого заколоть коня»⁵⁰⁰. О каком богатстве и счастье идет речь? Ведь все куда банальнее: *«По мнению западных украинцев, закладывание **конского черепа** под**

⁵⁰⁰ Миронова В. Г. Языческие жертвоприношения в Новгороде // СА. 1967, № 1, С. 225; Цит. по: Серяков, С. 570.

основание строящейся хаты отерацало беду от ее хозяев, поскольку «несчастья и болезни падают на этот череп, а не на обитателей дома»» (Серяков, С. 572). Оберег, конечно, работает не так, как описано (принимая беды на себя), но это частности. Умерщвление было, ибо это единственный способ отвести смерть, отделение головы — тоже, ибо это замечательный оберег, используемый довольно широко. Жертвоприношению придется давать отвод как причине в данном случае излишней, нелогичной и носителям традиции неизвестной. Отметить стоит лишь редкое в таких случаях понимание учеными особенности находки — одна семья вряд ли потянула бы заклание лошади. Об этом мы и говорили, обсуждая обряд колядования. А для любителей все свести к «кровавым жертвоприношениям» хочу привести еще один пример, наглядно демонстрирующий, что такое дороговизна для сельского жителя: на «крестильный обед» у **богатых** селян была *«даже курица»*⁵⁰¹. У бедных не было даже ее. А нам тут про жертвоприношения коней–вепрей–быков–тетеревов заливают курскими соловушками...

Ранее уже упоминалась смерть, могущая быть причиненной домом, теперь поговорим о ней предметней. Современный человек мало знаком с традиционной культурой. Так, на уровне школы и набора из двух десятков бытовых примет. Тем не менее, про обычай запускать в новую квартиру кошку многие слышали⁵⁰². Правда, обычно будучи не в курсе, зачем это надо. На счастье, как полагают порой⁵⁰³. Раньше квартир не было, и живность пускали в новую избу, — причем не только кошку, но и собаку, и даже птицу: *«В Сербии пред входом в новое здание туда впускают кошки, собаку или курицу. /.../ В Харьковской губернии перед входом впускают в новую избу на ночь кошку, петуха или наседку с цыплятами. В Подольской губернии в новый дом на ночь пускают*

⁵⁰¹ «Жизнь Ивана». Очерки изъ быта крестьянъ одной изъ черноземныхъ губерній» О.П. Семенова Тянь–Шаньская. — Рязань, 1995, С. 11.

⁵⁰² Самое раннее упоминание его содержится в Сборнике Румянцевского музея (1754 г.): *«и вновоселие идетъ с кошкою черною и с коурою чернымъ»* (Гальковский 2, С. 94).

⁵⁰³ *«Пускали петуха, гуся, утку; это чтобы для богатства. Да, чтобы богато жить»* (Из чебоксарских записей. Публикация В.В. Запорожец // Живая старина, № 3, 2009, С. 59). Всерьез такое позднее толкование мы рассматривать не будем.

черных петуха и курицу, на другую — черных же кота и кошку» (Украинцы, С. 175). Объяснение обычая чаще всего приводится самими информаторами: «В с. Волочке и Бересточи относят еще на ночь в новую избу петуха и курицу или в самый день входи́н пускают их впереди людей. В других частях уезда пропускают таким образом собаку или кота. Обыкновения эти коренятся в народном убеждении о скорой смерти всякого существа, вошедшего первым в новую избу: «Хто первый вийде у хату: чы кит, чы собака, чы горобець, або сорока залетить — **тому вик недовгий**»» (Украинцы, С. 174); «Поверье тако: кто первый в нову избу войдет, тот первый и умрет. В соседях кота пустили — кот-от ослеп у них» (Поволжье Н, № 209); «По преданию, тот, кто первым войдет в новый дом, **тот умрет**. Поэтому первой запускали кошку» (ББВК, № 463); «Или кошку бросают перьву. А то говорить, в новый дом переходишь, всё равно яво **должен хтота** обновить, или **помереть**. От бросают кошку. [Кто первый зайдет, тот и умрет? — Соб.] Да. Ну, не первый, а ну, в общем, в семье в этой» (Ткаченко, С. 13); «Поселяются — кошку пускали вперед себя, **чтоб она первая умирала**» (Востриков 1, С. 160); «Кота первым пускают — **пусть он умирает**», «**Надо, чтобы кошка и петух в новом доме умерли**. Когда переходили, кошка убежала и вскоре умер брат» (ТРМ, №№ 10, 14); «**Всякий, вошедший в дом «первым», по народному поверью, «до году помрет**»; посему, когда входят в новый дом, то пускают в него прежде кошку (иногда черного кота)» (Байбурин, С. 104).⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ С течением времени данное верование распространяется на все *новопостроенное* вообще, породив локальные варианты обряда. Так, например, в Дмитровском у. Московской губ. полагали, что тот, кто первым вымоется в новой печи, вскоре умрет; в связи с этим существовал обычай парить в новой печи кошку (или просто запускать ее туда) (Баня, С. 43); по словацкому поверью тот, «кто в первый раз затопит новую печь, в течение года умрет» (РР, № 18); в Польше (краковские деревни), «если выходила замуж вдова, в дом нового мужа ее водворяли, по-видимому в целях оберега, через окно, разбив стекла и прежде бросив туда кота» (Брак 1, С. 27). Возможно не только магией сна объясним «обычай класть в колыбель кота, перед тем как положить туда ребенка» (Хафизова, С. 177). Собственно, вот оригинальные тексты этого поверья: «У новуйі колысци годиться кота на почын положить, щоб дытя краще спало» (Гринченко, № 79.4), «Когда первый раз ребенка

Первой должна идти живность — до человека. Исполнители ритуала хорошо представляют его суть, чего не скажешь об ученых толкователях: «*В новый дом зайдут, пускают вприёд кочята иль кошку. Штоб никто люди ни памирали, а эт кочит сдохнуть или кошка*» (ШЭС, С. 288), «*дом должен обмыться кровью, а то счастья не будет, пока кто-то из семьи не умрет*» (Власкина 2011, С. 355). Смысл смерти животных (которая когда еще будет?) прекрасно суммируется фразой, сопровождающей впускание живности в новую избу: «*Откуписи дом головой кошачей, да петушиной*» (ГРМ, № 12). Люди откупаются, подставляют вместо себя другие головы. Без малого сто лет тому назад очень емко суть ритуала рассмотрел Г.С. Виноградов. «*Поселившись в новом доме ждут покойника: покойник должен обновить дом. Умрет тот, кто войдет в дом первым. Этим обстоятельством пренебрегать не приходится там, где из двух неизбежных зол надо выбирать меньшее. Молодым членом семьи дорожат больше, чем доживающим свою жизнь стариком. Поэтому старик идет первым во вновь отстроенный дом. Если выбора нет, смерть хозяина пытаются предотвратить тем, что строящийся дом или мельницу «завечают на чью-нибудь голову. В других случаях, например во время повальных болезней, как в 1919–1920 гг., прибегают к подобному же способу, заранее хороня какую-нибудь птицу вместо ожидаемого покойника*» (Виноградов 2009, С. 60). По прочтении этих строк возникает только один вопрос: неужели эти слова другими исследователями были пропущены или не поняты? Так или иначе, но ничто не мешает им заявить: «*Ритуальная жертва домовому приносилась и при входе в новый дом. Ее символизировало животное или каравай хлеба*» (Белозерье, С. 105). Это не о заклании, а именно о пускании в дом кошки, так как далее цитируется как раз такой пример.

Поверье может быть расширено, и возникает представление, несомненно, основанное на опыте, что дом может губить и прочих домочадцев, пусть даже и не бывшими на его пороге первыми: петуха в этом случае пускают, «*каб дети не раждалися мертвыя, каб не памирали*» (Узенева, С. 33). Народ был убежден в

кладут в колыбель, то прежде кладут туда кота, чтобы ребенок спал» (Чубинский 4, С. 18).

«неизбежности смерти в качестве расплаты за вселение в новое жилище» (Логоинов 1, С. 233).

Почему предпочитали обречать именно эту живность — кошек с собаками и птицу? Ну, это совсем просто: *«Так какую скотинку — так дорогая, всё; а кот не жалко»* (По заветам старины, № 338), *«Кот не человек»* (РЗЗ, № 906). Вопрос в «цене». Точно по этой же самой причине параллельно существовал *«обычай первым пускать в новый дом старика»* (Мазалова, С. 103), человека, чей жизненный срок и так подошел к концу, кто менее ценен для общества. Д.К. Зеленин писал: *«Бывает и так, что глубокие старики, уставшие от жизни, сами входят первыми во вновь построенный дом»* (Зеленин ВЭ, С. 315); в Заонежье при двухдневном варианте *«заселения нового жилища в первый вечер в новый дом отправлялись дед с бабкой, либо только один из них», «первыми шли самые старшие члены семьи, которые и должны были умереть раньше других в силу своего возраста»* (Логоинов 1, С. 230, 232). Ср. также примету, приводимую В. Далем в его словаре: *«Не строить нового дома под старость, не шить обновы, в особенности белья, иначе скоро умрешь»*.

А.К. Байбурин почему-то считает, что в случаях с кошкой и птицей имеет место проверка пригодности строения для жилья, и живность выступает тут *«в роли ритуального двойника человека, его дублера»*. Это не так. Примеры говорят о другом — кто-то должен умереть, и пусть это будут не домохозяйева. В народном сознании сложилось устойчивое мнение: *«кошечка должна (войти, — Б.М.) пэрва»* (ББВК, № 462). Именно, что должна. А человек еще для гарантии и входил после нее не сразу, а спустя пять минут (Прищепа, С. 47). Живность не дублирует человека, она просто становится той гайкой, которую бросал перед собой сталкер Стругацких, чтобы избежать смерти⁵⁰⁵: *«первую пускают кошку и бросают веник. Вдруг там какое несчастье, то упадет на кошку,*

⁵⁰⁵ На ум приходит сравнение с обрядом добычи корня мандрагоры: *«Сначала его окапывают кругом до тех пор, пока только маленькая часть корня остается еще в земле, затем привязывают к нему собаку; когда последняя быстро устремляется за человеком, привязавшим ее, корень легко вырывается; но собака умирает на месте, как заместительная жертва за того, который хотел взять растение; а тогда его можно уносить без всяких опасений»* (Иосиф Флавий. Иудейская война. Кн. VII. 6.3).

или на веник, или на человека...» (ТФНО, № 203). Чтобы окончательно уяснить механизм данного обычая, обратимся к другому примеру. У сербов существует представление, «что жертвой новой смерти станет тот из живых, кто первым после случившейся в доме смерти посмотрится в зеркало. Сербы, живущие в Венгрии, для предотвращения этого сначала подносят к зеркалу кошку» (Толстая 1992, С. 112). Яснее, по-моему, некуда...

Первый умерший в доме становится домовым⁵⁰⁶, дом как бы захватывает его душу, поглощает ее и тем оживает — так что вот еще одна, пусть и косвенная, причина подобного обряда. Тем, кто пренебрегает обычаем или кому не удалось соблности его, судьбы не избежать: «В Константинове известен магический обычай при переезде в новый дом первым пускать туда петуха. О последовавшей смерти хозяина дома, вольно трактовавшего этот обычай и потому не реализовавшего его в буквальном смысле, рассказывает его вдова /.../: «Первым долгом что звать? /.../ Это кошку или петуха. А я деду сказала, когда мы стали переходить в новый дом. /.../ «За петуха я и за кошку. Когда я, — говорить, — строил дом, тут и кошки были, и петухи были — все были. И собаки прыгали». Так он и...»» (Самоделова 2004, С. 235); «Если петух на стол вспрыгнет да вскукарекает, то жить будет хорошо. /.../ У меня петух не взлетел, так хозяин (муж) умер через два года» (ТРМ, № 20).

Но это последствие. А какова причина? Почему кто-то вообще должен умереть при входе в новую постройку? Этот вопрос довольно часто задавался мне во время дискуссий на тему «кровавых жертвоприношений». Ответ, как водится, в источниках. Как минимум, один из вероятных ответов. Первые жилища, к созданию которых человек самостоятельно приложил руку, были созданы с применением стволов деревьев (даже в землянках — в качестве перекрытий). Деревья, согласно традиционным

⁵⁰⁶ «Окончательно обжитым пространство нового дома (или деревни-новинки) считалось только после первой смерти проживающих там людей. Его душа как бы становилась духом-покровителем дома (деревни)» (Логонов, С. 95). И это необходимо, ибо «Без домового жить нельзя», «Без него никто жить не будет», «В каждом доме должен жить соседко» (Прищепа, С. 39). Неудивительно, что домовый зачастую был похож на домохозяина, ведь первым умершим в новом доме мог быть его престарелый родитель, подставленный под этот удар.

верованиям, не просто живые существа, но и носители души, и более того, в случае своей смерти они могут отомстить виновнику. Это хорошо видно на примере рассказов о незавидной участи лиц, осмелившихся в разное время — от часов христианизации руси до часов советской борьбы с народными верованиями — срубить почитаемые деревья (рощи). Смерть была неотвратима. Касалась это не одних только культовых деревьев. Мстили многолетние деревья; также особо «злопамятными» считались некоторые породы. *«Гарабина (рябина, — Б.М.) мсціце: хто яе зломіць або зрубае, то хутка умре сам, або ў хаці мрець будзе»* (Federowski, № 569). Как итог, возникло представление, что за постройку, для которой погибло несколько деревьев, «умершие» спросят сполна, умертвив в ответ первого вошедшего внутрь или кого-то из домашних вообще (например, менее жизнеспособного). *«Какими благоприятными условиями ни обставлялась бы постройка дома, в нем обязательно и скоро должен быть мертвец, как возмездие деревьям за прекращение их жизни. Обыкновенно нужно ожидать смерти старого или хилого семьянина, потеря которого, однако, не тяготит семьи»* (Никифоровский, № 1031). Ну а постройки каменные, — дома ли то были, мосты ли, да хоть монастыри с замками, — в которых деревья было много меньше камня или не имелось вообще, получили ту же самую мотивацию, так сказать, по наследству и уже без объяснения первопричин возникновения данного верования. Подобную точку зрения выдвигает и Д.К. Зеленин, хотя и с некоторыми нюансами: *«По нашему мнению, рассматриваемый обычай гораздо древнее каменных сводов и представлений об арендной плате за землю. Мы убеждены, что первоначально данный обычай был связан с примитивными деревянными постройками, а не с каменными. К деревьям же у людей тогда были особые, тотемические отношения: деревья считались тотемами и в качестве тотемов были неприкосновенными. За нарушение строителями здания этой неприкосновенности деревья-тотемы мстили людям, лишая жизни строителя или первого обитателя дома. Чтобы предупредить эту неприятную перспективу, строители заранее подставляли мстящим деревьям человеческую жертву — ребенка, пленника, а после — раба, животное, и этим обманывали тотема, который удовлетворялся жизнью человека или животного и прекращал свою мсть»* (Зеленин ТД, 147). Всё вполне логично.

Обряд эволюционировал, одного пускания стало не достаточно, представление о неотвратимости смерти потребовало эту смерть конкретизировать, воспроизвести, так или иначе создать прецедент из гибели менее ценного живого существа (неважно о кошке речь или о бродяжке) до того, как гибель случится с домочадцами. Люди находят средство заплатить за собственное благополучие – запускают живность (любую, но относительно «менее ценную») перед тем как идти самим или умерщвляют ее загодя. Так что мысль о том, что замурованное существо отводило смерть от других, — верная. Но вот насчет насчет тотемов–деревьев — это вряд ли. Тотемы тут не при чем. Просто деревья. Живые и могущественные. Даже после своей смерти.

Вернемся же к обряду пускания живности в дом. Ряд толкований его выглядит явной новацией, переосмыслившей исконную причину: *«А если переезжаешь на новое место, то первую в дом пускают кошку. Если дедка–суседка полюбит кошку, то и вас тоже полюбит»* (Куединские, С. 29). Собственно, если уж ее не убил, то и вас не тронет. *«Перед пераходзінам ў новую хату туды заносаць і саджаюць нанач пеўня й ката. Вядома, што нячыстая сіла не любіць іх, а таму пакіне тую хату»* (Сержпутовский, № 1022); *«Из животных в Заонежье чаще всего было принято запускать петуха или кошку, редко — черную курицу, еще реже — собаку. По их поведению гадали, **изгнана ли нечистая сила из избы**»* (Логинов, С. 88); *«Первым делом кошку пропускай: **дед-домовой кошку не любит, боится ее. Он ведь злой: вот его и прогоняли**»* (Мифология, № 18). Петушиный крик отгоняет нежить, и это довольно архаичный момент, но кошка... Последний пример противоречит всему, что мы знаем: в дом домового надо пригласить, а не изгонять, да и с кошкой он ладит⁵⁰⁷. Домовой явно подменил тут черта. Впрочем, чем кошка хуже петуха? *«Петуха да кошку пускали (в новый дом, — Б.М.), чтобы они окричали, обмяукали дом, а потом и сами входили»* (Ивлева

⁵⁰⁷ *«Кот, кошка — традиционные облики и спутники домового: кот — «родственник домового» (арх.), в Ярославской губернии старались держать кошек определенной масти, «чтобы угодить домовому»»* (Власова, С. 127); *«Вин (домовик, — Б.М.), яки жоўты́й кит бэз едзінога пятнышка»* (Ивлева 2004, С. 51); *«В ево [кота] хазяин (домовой. — Л.Х.) вселілся, наўерно»* (Хафızıова, С. 177); *«Кот, домово́й и собака — тры хазяіна в доме»* (Прищепа, С. 48).

2004, С. 117). Так что, кошка тоже отгоняет нечисть голосом. Впрочем, объяснение этой боязни домового кошки может быть еще более простым, если вспомнить, что он представлялся в том числе и в образе ласки: *«Эта ласка [домовой] у коровы из соски высосала молоко, корове покою не давала. Кошка поймала ласку, и всё нормально стало»* (Ивлева, С. 204). То есть, речь изначально шла о злокозненном домовом, о духе расшалившемся сверх меры, которого нужно и можно урезонить. В итоге такая ситуация, как стычка ласки-домового и кошки, стала проецироваться на обряд новоселья, послужив для трактовки последнего. Процесс разрушения традиции зашел весьма глубоко...

Еще один вариант толкования связывает обряд с определением, не напущена ли в новый дом порча на смерть («зробленэ»): *«Чорного кота и пиўня пускали, шоб сам поночоваў. Як шчо, кажуть, там зробленэ — на кота упаде»* (ВЭС, С. 403); *«живое на ноч закинуть, а сами не ночуют: кошку, петуха — остануцца живы, пэрэбираюцца»*, *«уперэ трэба кого–нибудь кота чорного або пиўня, токого шоб нэ людина перночуе, а тодди ужэ можно людям. /.../ Уходили ў хату. Ў хату кидают кота або пивня. Як загинуцца оны — то добре, а як нэ загинуцца на людьну будэ погано. Як нэ сдох пивень, то кажуть: «Бабу забрала хата»»* (Узенева, С. 33); на запущенной в дом кошке шерсть стала *«как войлок, как валенок, вся така клочьями»*, что однозначно было истолковано как порча (Мифология, № 17); *«Перед тем, как входить в новый дом, туда кота запускают. Если есть нечисть, на кота удавит»* (РЗЗ, № 906). От этого варианта, вероятно, возник такой, что толкует пускание кошки в дом, как способ погадать на будущее житье–бытье: *«бросали за порог кошку для таких примет: если кот в дом пойдет — в доме счастье; если на улице — будет покойник в доме (или на скотину, или на человека)»* (Ивлева 2004, С. 157). По сути, это все та же гайка сталкера. Не пойдет кошка в новый дом, значит не приняла на себя смерть и погибнуть предстоит все же тому, кто первым перешагнет порог. Так что, *«будет покойник в доме»*...

Указанные варианты, хотя и разнятся от исходного, по–прежнему остаются в едином с ним семантическом поле: изгнание нечистой силы равносильно удалению источника смерти, изначальная цель обряда, таким образом, соблюдена; перевод знахарской порчи на животное — все тот же перенос на них

«новодомной» смерти. А вот самые поздние пересказы сути обычая удалились от оригинала предельно далеко: «пускали петуха, гуся, утку; это **чтобы для богатства**. Да, чтобы богато жить»⁵⁰⁸, «кота курка и пивня кдають, ў хатэ зачiniaють, оны и ночують. Ўже кidaють, **шоб ўсе велoся**: и курка, и пивэны» (Узенева, С. 33). Возможно, на такие трактовки повлияла мотивация магической закладки в фундамент нового дома: «А вот у нас племянник строился, **чтоб, говорить, быть богатым**, он рубил петуха, так-то яму сказали: «Заруби петуха, и бутылку водки в передний угол, то там зарой, када фундамент начинать. Зарой этого петуха и бутылку», «А когда только начинали фундамент закладывать, то обязательно прямо на переднем углу петуха рубить. /.../ Вот **чтобы велoсь это всё у доме**» (Ткаченко, С. 12).

У белорусов зафиксирована усложненная модификация этого обычая. Первые шесть ночей в новом доме ночуют только животные: «первую ночь — петух и курица, вторую — гусь или кот с кошкой, затем поросенок, овца, корова, лошадь, и лишь на седьмую ночь, если животные остаются целы и невредимы, туда приходит сам хозяин» (Зеленин ВЭ, С. 316)⁵⁰⁹. Из этого единичного примера Вяч. Вс. Иванов сделал грандиозный вывод, что перед нами цепочка ритуального характера, восходящая едва ли не к общеиндоевропейской жертвенной модели (примеры приводятся)⁵¹⁰. Но архаичность ли это, как утверждает исследователь? Обрядовая ли это последовательность и ритуальной ли ценностью она обусловлена? На наш взгляд ни в малейшей степени. Во-первых, какая же это жертвенная последовательность, если в жертву никого не убивают? Во-вторых, как это может быть жертвенной последовательностью, если она заканчивается

⁵⁰⁸ Запорожец В.В. Из чебоксарских записей // Живая старина, № 3, 2009, 13.

⁵⁰⁹ Известны и короткие цепочки: «В Подольской губернии в новый дом на ночь пускают черных петуха и курицу, на другую — черных же кота и кошку» (Украинцы, С. 175), «Перву курицу пускали в дом, потом кошку ли собаку, потом хозяин зайдет» (Востриков 1, С. 161). Но являются ли они разрушенными формами большой цепи, или же совсем наоборот — ее предшественниками?

⁵¹⁰ Иванов Вяч. Вс. О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии. — Л., 1979. С. 150-151.

человеком — не высшей жертвой Богам, а тем объектом, ради безопасного проживания в новостройке вся эта чехарда с животными и была затеяна? В-третьих, это, вне всякого сомнения, магическое действие, призванное, как и во множестве других известных примеров, развеять вероятную порчу, подставить под ее удар кого-либо из животных. В-четвертых, возрастающая последовательность связана с элементарной ценностью животных — ценностью хозяйственной: вводят животных, начиная с наименее ценного, авось ударом зацепит именно его. Кстати, и Вяч. Вс. Иванов не избежал путаницы, осознанной или нет. Приведа указанный пример, от курицы до человека, он почему-то вдруг переставляет последовательность в обратном порядке, продолжая говорить при этом о возрастании, хотя схема приведена как раз убывающая: *«Животные располагаются в обряде от петуха к человеку в порядке возрастающей ритуальной ценности: 1 — человек, 2 — лошадь, 3 — корова, 4 — овца, 5 — поросенок, 6 — кот или гусь, 7 — петухи курица»*. Ошибка?

Также модификацией обряда является обычай переводить домового из старого/заброшенного дома в новый, где домашнего духа покамест нет. В Тюменском крае при новоселье хозяйка брала на руки **петуха** и шла к заброшенному дому; там она просила домового перейти на новое жилище, а затем вносила петуха в новый дом, где предлагала домовому устраиваться тут, и только после этого выпускала петуха на середину избы (Городцов, С. 284). Здесь мы видим переосмысленный способ получения домового: изначально живность должна умереть, чтобы ее дух стал домовым (Гура, С. 313); позднее посредством нее, — или лучше сказать, в ней, — домовый переселяется. То есть и в этом случае птица остается «источником» домового духа. Впрочем, новация не избавила птиц от смерти. Пригласив домового духа из старого дома, *«направлялись к порогу новой избы, на пороге отрубали голову курице и входили в избу, а за обедом курицу съедали»* (Байбурин, С. 107). Курица в итоге обернулась праздничным блюдом, хотя исконным такое положение дел считать не приходится — это поздний обычай, обусловленный народной практичностью. Изначально обреченное должно было умереть само. Ср. описание того же обряда, что и у А.К. Байбурина, но с совсем другой концовкой: *«В курской губ. /.../ при переходе на новоселье, отрубают у курицы голову на пороге новой избы и*

отрубленную голову закапывают под передним углом; **мясо обезглавленной курицы в пищу не употребляется**» (Афанасьев 2, С. 84)⁵¹¹. Данный ритуал с закапыванием головы самым наглядным образом иллюстрирует магическую подмену: «менее ценную голову вместо более ценной».

Безусловно, смерть с подменным существом не произойдет в ту же ночь. В основном считали, что живность, принявшая беду на себя, когда-нибудь где-нибудь с жизнью распространится («до году помрет»), а торопить события не надо: «В некоторых селах Подкарпатья считалось, что петуха, «откупившего от близкой смерти», нельзя резать — он должен «пропасть» сам» (СД 1, С. 477), «Того пивня нэ рэжуть на мясо, то сам помирае. Хай он дэсят год жывэ, его нэ чыпають, хай жывэ» (Узенева, С. 33), «Случалось будто бы, что оставленные таким образом животные **исчезали неизвестно куда — «следа нет»**» (Зеленин ТД, С. 173), «эта кошка **пропала** ли куда делась» (Мифология, № 17), «Пускали кошку впирёд, а патам хазяива с иконай. Пустють кошку, и ана **акаляваить**» (ШЭС, С. 288). Однако бытовало и противоположное мнение, основывающееся на том, что «мавр сделал свое дело, мавр может уходить»: «При новоселье, «чтобы откупить дом», в нем оставляют в качестве жертвы черного петуха, кошку, которых **убивают на другой день палками**» (СД 1, С. 477). Видимо, считали, что ни к чему такому олицетворению отведенной беды топтать землю дольше необходимого⁵¹².

Другим вариантом отвода смерти было «завечание» постройки на чью-либо голову. В Подольской губернии, «чтобы не умереть скоро, строят дом на чью-нибудь голову: собачью, кошачью, мышиную» (Украинцы, С. 175); «Одною из причин поветрий считается то обстоятельство, что кто-нибудь построил дом или мельницу, «завечая ее на куриную голову», а в сноске к этому тексту добавлено: ««Завечают» не только «на курину голову». «Как у нас ребята померли, нам и говорят: вы, должно быть, свой

⁵¹¹ Тот же пример: «Обрядовое резывание петуха соблюдается /.../ в Курской губернии — при переходе в новый дом» (Сумцов, С. 95–6).

⁵¹² Точно так же спешат избавиться от предвестника бед, полагая, что вместе с ним пропадет и несчастье: «Калі курыца пае, як п'явун, та кажуць, што гэта хтось у хаце памрэ, а каб таго не было, та тую курыцу кладуць на парог і сакераю ёй атсякаюць голаў. Тады, значыцца, курыца наваражыла на сваю голаву» (Сержпутовский, № 1236).

дом на детскую голову заветили, а в это время у нас была куплена своя избенка»» (Виноградов, С. 385–386); «Гродненские белорусы прежде верили, что при рубке первых бревен будущего дома строитель–плотник непременно кого–нибудь заклинает — или из числа членов семьи хозяина, или отдельное домашнее животное, или целую породу домашних животных, например лошадей, коров и т. п.» (Зеленин ТД, С. 172). Как видим, «завет» мог обречь на смерть нескольких живых существ разом, даже вызывая своеобразное повертие. Ритуал совершается исключительно вербально, происходит лишь высказывание, «завет», с указанием того, кому суждено сгинуть, дальше все должно случиться само собой, смерть найдет указанную цель: «Заклятое существо непременно должно в скором времени умереть. Момент заклятия связывался с ударом топора по дереву в месте соединения бревен, когда одновременно произносилось и имя заклинаемого. /.../ «Сколько венцов (рядов бревен), столько нехай (пусть) будет мертвецов!» — говорили будто бы злонамеренные белорусские плотники в б. Витебской губернии, ударяя по первому бревну обухом, и это заклинание сбывалось», «При первом ударе топора украинские строители нового здания в Западной Украине заклинали тех или иных животных, например, собак, кошек и др., чтобы предстоящие беды падали на них, а не на живущих в данном доме людей» (Зеленин ТД, С. 172–173)⁵¹³.

Первоначальной формой обряда с «заветом», надо полагать, был строительный ритуал с замуровыванием в стену или фундамент символа того живого существа, которое должно отдать свою жизнь постройке. Наиболее явно эта форма проявилась в обычае использовать символ человека — его мерку, незаметно снятую с тени: «При постройке моста, дома, каменной стены и цоколя **мерку человека** в качестве жертвы замуровывали в восточной части строения (Пловдивский кр.)» (СД 1, С. 446); «на Дунае злонамеренные каменщики при закладке дома **измеряли шнуром тень** проходящего мимо человека и закладывали шнур в

⁵¹³ Ср. с широко распространенным заговорным текстом, переносящим хворь с больного ребенка на домашнюю живность: «У кошки заболи, у собаки заболи, а у (имя рек) заживи!».

фундамент» (Зеленин ТД, С. 172)⁵¹⁴; «по верованиям македонцев, человек, чья **тьнь** была замурована, умирал через 40 дней» (Плотникова 1, С. 142)⁵¹⁵. Как пишет Дж. Фрэнгер, в средние века «существовали даже торговцы тенями, чье ремесло заключалось в поставке архитекторам теней, необходимых для придания прочности стенам» (Фрэнгер, С. 206).

На каком-то этапе представление о смерти первого вошедшего в дом дополнилось идеей того, что смерть грозит и самим строителям⁵¹⁶, так как они попадают в дом куда раньше хозяев и пускаемых ими на амбразуру котлов-собак-петухов⁵¹⁷. А что, плотники тоже люди, тоже жить хотят, а тут работа, как на пороховой бочке! Отсюда естественное стремление отвести напасть от себя: «Калі хату будууюч чужыя людзі, та ім годзяць, як магуць, каб яны не ўдзелялі якога-небудзь ліха, бо ведамо, што пры будове хаты варагі могуць залажыць на чыю хочуць голаў: гаспадара, гаспадыні, како-небудзь з сям'і, гаўяда, або цыркуна, або прусака. На каго залажаць, той і загіне. А залажыць трэа канешне, бо без таго загіне сам старшы цесля. Больш усяго закладваюць на голаў певуна, й хутко бяруць яго й жывым закапваюць у землю на том мейсцы, дзе будзе печ у новуй хаце» (Сержпутовский, № 1015)⁵¹⁸. Это представление легко соотнеслось

⁵¹⁴ Результатом такой практики явилось поверье: «кто первым пройдет мимо после того, как строители здания положили первый камень, тот умрет в ближайшем году» (Зеленин ТД, С. 169).

⁵¹⁵ Однако, если под крышу засунуть палку, которой мерили покойника, то в доме скоро будет мертвец.

⁵¹⁶ «В поверьях жильцам или строителям вновь отстроенного дома грозит всегда близкая и верная смерть» (Зеленин ТД, С. 145).

⁵¹⁷ Впрочем, по мнению Д.К. Зеленина, такое представление, наоборот, изначально, так как «строителем был сначала сам хозяин дома» (Зеленин ТД, С. 174).

⁵¹⁸ Вот еще любопытный пример (несомненно, самый позднейший) того, как можно обмануть смерть: «В Польше строители церквей страшно боялись довести до полного конца постройку костела и где-нибудь обязательно оставляли недоделанное место. Существовало поверье: кто доведет до конца стройку костела, тот не проживет и одного года» (Зеленин ТД, С. 171); «Плотник не должен все доделывать, какую-нибудь безделуцу оставить должен, если все доделает, то домовину ему делать будут, беспременно умрет», «Последний гвоздь дома — первый гвоздь гроба» (Гороховец, С. 189).

с практикой плотников и каменщиков делать какую-нибудь неприятность заказчику, поспекувавшему на магарыч или оплату. Замуровать на чердаке горлышко от бутылки — и вот готова воющая день и ночь кикимора; прицепить в трубу или между окон спичку на нитке — стучащий покойник обеспечен. Ну и вроде как получалось, что людям, способным на такую выходку, ничего не стоило кого-нибудь известить, зажав на смерть. Боязнь такого исхода беспокоила хозяев⁵¹⁹, и они стремились умиловить плотников знатной кормежкой и выпивкой. Национальная традиция, знаете ли... Еще один вариант поверья гласит, что *«когда закладывается изба, то в это время никто из посторонних не должен присутствовать, иначе тому будет большая беда: главный мастер может заложить дом на свою голову, и непременно умрет»* (Чубинский 1, С. 101). Мне кажется, в этом примере не говорится всего. Например то, что причина появления запрета, в первую очередь, это не желание делиться секретами мастерства, для чего из обряда и исключаются сторонние наблюдатели. А вторая причина — не хорошо, чтобы кто-то знал, как именно мастер отводит смерть да на чью голову. И третье — опасение, что сбитый с толку взглядами любопытных из-за спины, мастер что-нибудь напутает в обряде, и тогда сработает первичное условие — умереть должен то, кто вошел в дом первым. Именно им мастер и оказывается автоматически, находясь в самом центре постройки.

Самым отдаленным пережитком — именно что пережитком! — строительных ритуалов, который не включал в себя не только умерщвление живого существа, но даже использование символов его, можно считать обычай выбирать место для постройки дома, ночуя на предполагаемых точках⁵²⁰. А.К. Сержпутовский приводит случай, как такой выбор был сделан на основании увиденной во сне живности: *«на том мейсцы, дзе прыснілася свіння, й збудую новую хату, та, моо, будуць добрэ весціся свінне»* (Сержпутовский, № 998). Можно полагать также, что в городской среде слабыми и

⁵¹⁹ *«Первый венец /.../ всегда кладет главный строитель («мастер»). Полагают, что тот, на кого первого он во врем этой работы посмотрит, тот и умрет в течение года, будь он плотником, членом семьи хозяев или просто прохожим»* (Логинов 1, С. 223).

⁵²⁰ *«Старались лечь спать там, на том месте, где дом строить хотят»* (Гороховец, С. 189).

маломотивированными отголосками обряда являются легенды о замуровывании строителей в стены возведенных ими шедевров, сомнительные истории о том, что в Соборе Василия Блаженного за свои речи был заживо замурован упомянутый юродивый, сказка о белой леди, бродящей по дому купца Н. Игумнова, что на Большой Якиманке (нынешнее французское посольство): *«Это здание подарил своей молодой возлюбленной богатый купец Игумнов. Бизнес он вел в Ярославле, а в столице бывал наездами, по обыкновению присылая вперед себя слугу. Как-то раз Игумнов захлопотался, приехал "без звонка" и застал даму сердца с каким-то корнетом. Как гласит людская молва, корнета купец выгнал, а судьба девушки осталась неизвестной. То ли убил в сердцах, то ли выслал куда, но возлюбленная пропала. Прошел слух, что Игумнов замуровал ее где-то в доме»,* быть может *«где-то в стене на лестничном пролете»*. Любовьница, которая, как говорят, была танцовщицей, теперь является в виде призрачной белой фигуры.

Нельзя согласиться с А.А. Суворовой, утверждающей, что *«Зачастую «чисто строительное убийство» окрашивается в романтические тона. Так, героиня легенды замка Олавилинна в Финляндии была замурована в стену отцом и братом в наказание за любовь к чужаку»*⁵²¹. Это не тоже самое, что умерщвление при постройке дома — смерть случается в любое время после того, как дом построен, и женщину замуровывают в стену, чтобы спрятать следы преступления. Здесь же не связь между легендами устанавливается, а идет прямое утверждение, что предание об убийстве нарушительницы устоев является все той же историей о замуровывании девицы при строительстве здания. Что абсолютно неверно. С балладой или сказкой, содержащими в себе сюжет строительного умерщвления, подобные истории связаны больше всего не происхождением, а неправдоподобием — народ рассказывает то, чему не был свидетелем и что зачастую опровергается фактами.

Действительно, дом требовал крови, но не жертвы, он отбирал жизнь, но и это обращая в пользу владельцев. Он был поначалу опасен, но никогда не был таким чудовищем, каким его изобразил А.К. Байбурин.

⁵²¹ Суворова А. А. «Замурованная невеста»: этюд на гендерную тему.

Хозяйственные постройки.

Тему строительства дома уместно продолжить описанием хозяйственных сооружений. Обряд при этом не отличается таким многообразием вариантов, но и здесь они наличествуют. Приводимые цитаты могут содержать «кровавожертвенный» комментарий исследователей, так что будьте внимательны, не позволяйте сбить себя с толку.

Баня.

«Не менее показателен в этом плане описанный Максимовым /.../ обычай закапывать удушенную черную курицу под порогом вновь отстроенной (после пожара) бани в качестве жертвы банному духу — при том, что великорусская баня, как мы предполагаем показать в другой работе, представляет собой домашний храм Волосу; характерно и то, что соответствующие действия старались производить в Великий четверг /.../» (Успенский, С. 153–154). Какой еще банный дух в **новопостроенной** бане? Откуда он там вдруг взялся? Даже домового либо переводят со старого места, либо обеспечивают его на месте. Потому как нет его в нежилом еще пространстве, из воздуха он не соткется и украдкой не проникнет. А тут нам про банника сказки рассказывают.

Хлев.

«У русских при строительстве хлева овечьи и коровьи кости, рога закапывают в углах двора хлева, чтобы скотина «лучше водилась»» (СД 1, С. 356). В данном случае, несмотря на очевидное сходство с обрядом ритуального уничтожения праздничной пищи (возвращения спорыни в хлеб), это другой ритуал, с иной мотивацией — компенсационная функция уступает функции продуцирующей. Ср. также подобное обыкновение: *«Многие из местных крестьян закапывают под основание жилища живых животных (кошку, собаку) с тою шерстью, с какою желательно иметь скотину»* (Журавлев, С. 24).

Можно упомянуть подходящую параллель. В подборке французских поверий и легенд о Дьяволе под заглавием «Чтоб помешать Дьяволу поселиться у вас» сообщается: *«Не так давно в Солони и во многих других областях, когда заканчивали*

строительство фермы, нужно было перерезать горло живому петуху и окропить его кровью стены общей комнаты. Затем тельце выбрасывали на двор на корм Дьяволу, который должен был удовлетвориться одним этим подношением раз и навсегда» (Сеньоль, С. 424). Что ж, остается только порадоваться за французского собирателя, который трезво оценил имеющуюся у него информацию: петуха Дьяволу отдают мертвого, и именно как еду — «на корм». Хотя, вне всякого сомнения, подобная трактовка обряда вторична.

Печь.

«Жертвы хлебным печам приносились и на севере: в одной из печей на Рюриковом городище были замурованы череп и ноги коровы» (Русанова, С. 77). Вообще-то вряд ли можно говорить о жертвоприношении печам: ведь это очаг, место, которое само используется в качестве жертвенника. Скорее мы просто имеем дело с одним из примеров пресловутой «строительной жертвы» — магической закладкой для того, чтобы сооружение прослужило подольше. В том, что обряд производился с живым животным, можно усомниться — голова и ноги могли быть взяты от туши коровы, зарезанной на пир. Несъедобные части, как известно, задействовались для различных магических целей (чтобы скотина водилась, в качестве оберега и т.д.). На Львовщине археологами вскрыта обустроенная в яме раннеславянская печь, атрибутированная довольно расплывчато — явно *«отопительный объект, только, очевидно, культовый»*. На дне ямы под камнем *«лежал раздавленный и разбитый человеческий череп»* (Мысько, С. 86). Поскольку никаких комментариев не последовало, в принципе, ничто не мешает воздержаться от них и нам. Жаль только, не уточнено, мужской или женский был череп, взрослого или ребенка. Причин для подобного действия могло быть сколько угодно, и не нам, сидящим в уютных квартирах, пытаться их угадать, не имея для этого ни малейшей подсказки. Вот еще пример такого рода находок: на селище Бабина гора над капищной площадкой была сооружена хлебная печь, *«в которую был втиснут скорченный скелет подростка, положенный на правом боку головой к северу»*; в центре хлебной печи культового сооружения 5 *«лежал череп ребенка и с обеих его сторон были положены две согнутые в коленях ножки теленка...»* (Русанова, С. 49, 50).

Однако тема жертвоприношений в связи находками в печах поднимается в статье Ю.В. Мысько дальше. За неимением лучшего места рассмотрим этот момент здесь. *«Перед хлебными печами в виде жертвы лежали кости и части черепа человека, кости животных...»* (Мысько, С. 88). Простите, но что означает фраза — «в виде жертвы»? Жертвуют человека или просто его кости, взятые где-то со стороны? Парадокс, но буквально следующими же строками исследовательница начисто дезавуирует собственное высказывание, приводя вполне аргументированную точку зрения своих коллег, которые смогли взглянуть на проблему с другой стороны и найти более логичный ответ. Что избавляет нас от лишней работы.

«...находки детских костей и черепов в печах некоторые исследователи трактуют в контексте зафиксированного в 19 в. магического обряда «перевыпекания ребенка»... Символически отождествляя в данном случае рождение ребенка с выпеканием хлеба, дитя засовывали в печь, как бы возвращая в материнское лоно для того, чтобы оно родилось заново. Не исключено, что выявленные археологами детские останки принадлежали умершим от болезни детям. Помещая останки в печь, родители надеялись как бы на новое рождение своих детей. Хлебная печь в данном случае — символ материнской утробы и одновременно могилы — место, где зарождается и завершается жизнь» (Мысько, С. 88)⁵²². Уподобление печи и женского лона известно фольклорным текстам⁵²³, так что версия более чем убедительна.

Мельница.

⁵²² Чуть подробнее о самом обряде: *«На востоке Словакии в русинских селах больное дитя в печь сажали на хлебной лопате. /.../ В Нижегородской губернии ребенка перед тем, как всунуть в печь, облепляли тестом. Совершали обряд две женщины. Одна из них сажала ребенка на лопату и подносила к устью печи, а другая, бегая от печи к порогу, приговаривала: «Пеки собачью старость, пеки гораздо»* (Усачева В.В. Магия слова и действия в народной культуре славян. — М., 2008, С. 308).

⁵²³ В белорусской свадебной песне, насквозь пронизанной эротической символикой, поется: *«Печка регоче, бо каравая хоче»* (Загадка 2, С. 106). «Хоче» скорее в печку и мужской символ этой песни — ярый, красный каравай.

В Новгородской губ. *«при постройке мельницы под водяное колесо бросали шило, мыло, голову петуха»* (Померанцева, С. 59). Шило и мыло — это жертвенные дары водяному??? Ну нет, не надо опускать прашуров на один уровень мышления с исследователями. Шило могло работать как оберег, позволяющий постройке стоять дольше, не поддаваться духам, ее разрушающим — тому же водяному. Железное острие — один из распространенных видов оберегов. Мыло почти наверняка появилось в обряде случайно, из-за типичной языковой связки, рифмующей по фольклорным текстам «шило–мыло». А вот голова петуха... Впрочем, сейчас причина разъяснится сама собой. Итак, строители мельниц и даже сами мельники отводили смерть от себя:

– умерщвляя живых существ: *«Еще в XIX в. среди крестьян ходили слухи, что мельники специально сталкивали в пруд припозднившегося путника. Чаще, однако, предполагалось, что водяной сам забирал обещанную жертву», «По народным представлениям, человеческую жертву можно было заменить животной. В основание мельницы (под плотину или будущую дверь) зарывали живыми животное: кошку, собаку, петуха, ворону — чаще черной, иногда белой масти; при прорыве плотины или других поломках водяной мельницы их бросали в пруд, чтобы умилостивить водяного. Некоторые мельники специально на этот случай держали животных черной масти»* (Щепанская, С. 19, 20); *«Когда мельницу построят, русалка должна утащить в воду трех человек, тогда мельница хорошо будет работать. Говорили, если русалка не утащит в воду трех человек, то люди сами их толкали в пруд или речку»* (Петкевич, С. 16); в Белоруссии при закладке мельницы в воду бросают курицу (СД 3, С. 66); *«при постройке мельницы, под бревно, где будет дверь, зарывали живым петуха и три «супорыжки», т.е. стебля ржи, случайно выросших с двумя колосьями»* (Максимов, С. 83). Здесь же упомянем пример, относящийся к плотине, но уже не мельничной: *«Сказывают, будто если в плотину заложить человека живого, то плотина-то крепче стоит»* (Голованов, С. 130)⁵²⁴.

⁵²⁴ Легенда, не обязательно прецирующая в качестве обряда. Прекрасный пример этого мы видим в рассказах о том, как следовало добывать корень мандрагоры, цветок папоротника или кость-невидимку из сваренной кошки. Народные рассказы детально описывают последовательность действий сложного и продолжительного по времени

– используя символы, их заменяющие: на Украине для того, чтобы плотина стояла крепко и водяной не разорвал ее в половодье, в нее закапывали кобылью голову (Афанасьев I, С. 635).

– вербально: *«Одною из причин поверий считается то обстоятельство, что кто-нибудь построил дом или мельницу, «завечая ее на куриную голову»»* (Виноградов, С. 385–386); *«Закладка мельницы совершается на чью-либо голову. Причем необязательно топить жертву сразу, достаточно положить зарок, а водяной сам найдет случай утопить в воде посуленное ему»* (РДС, С. 109); *«Когда мельницу ставят, дают человека в клятбу»* (ТКУ, С. 63); *«Отец, когда строили мельницу, так завещали двенадцать голов, двенадцать человек и утонуло», «заводчик выходил и кидал на воду перчатку. Это значит, он пть человек лешачихе отдет, пять жертв, значит, будет»* (Петкевич, С. 16); при *«строительстве мельницы хозяин делает «заклад» (то же, что «завет») — обещает нечистой силе жертву: «Возьми сколь людей, чтоб только мельница стояла»»; «в с. Золотове у мельника на пруду утонуло двое мальцов, в народе заговорили: «Видно, — говорят, у него обещано черту водяному»; «Илью Гавриловича на мельнице измололо, и люди говорили, что «завет», может, сделали. Бывало, два-три человека погибнет. /.../ Без завету, наверное, нельзя было»; «Больно много на мельнице ребят потонуло. Дак тоже говорили: заветы будто клали мельники. Мельница чтоб стояла, а люди тонули»; «Вот у нас у соседа две лошади потонули у мельницы. «Мельник, — говорил мужик, — когда строил мельницу, обещал лошадей...»»* (Щепанская 2001, С. 19–20).

Голова петуха относится ко второму виду обряда. Упомянутые С. Максимовым «супорыжки» лучше всего прочего свидетельствуют, что жертвоприношение здесь не при чем. Здесь дело в положительной символике числа «два», пары: тот же спорыш скармливали скотине для повышения плодовитости, а двойной орех-спорыш носили в кошеле, чтобы деньги «спорились»-прибывали (СД 2, С. 24). Для прибытка и счастья и

магического ритуала, вот только нет данных, что все это хотя бы кем-то исполнялось на самом деле. Обряд оказывается мнимым, лежащим в области мифо-поэтического...

были зарыты эти колоски, точно так же, как в сугубо магических целях в углы дома закладывают шерсть, деньги, зерно.

Осталось также упомянуть еще два вида объектов, к постройкам которые можно отнести разве что условно.

Колодец.

В главе о масленичных обрядах и при выведении доказательства № 6 было обещано, что тема колодца будет поднята здесь. Все основное касательно сути строительного обряда умерщвления сказано уже было. Эти выводы точно так же применимы и к обрядам, сопровождающим рытье нового колодца — жертвоприношения здесь не наблюдается. Смысл действия — передать смерть кому-либо еще, подставить под удар жизнь незначительную, постороннюю. Ну, а примеры обряда, собственно, вот они (как обычно, с комментариями): *«Обкладка камнями колодезного дна осмыслялась как закладка нового строения, в основу которого должно быть замуровано животное или его тень. В Болгарии землекоп резал на дне колодца красного петуха, выпускал из него кровь и закладывал ее камнями; в других вариантах обряда домочадцы резали петуха наверху возле колодца и держали его над выкопанной ямой так, чтобы тень от птицы падала на дно, а строитель начинал закладывать камнями. Завершение строительства отмечалось обязательным курбаном: овцу или петуха кололи прямо возле колодца, обходили с убитым животным трижды вокруг него, затем устраивали общую трапезу»* (СД 2, С. 536–537). Пир, безусловно, был изначально, но использование для него живности, умерщвленной в обряде отвода смерти, — это позднейшее явление, вызванное практичностью селян, у которых в хозяйстве, как говорили, и «бычий х... — веревка», т.е. ничего не пропадает.

Кладбище.

Славянские строительные обряды, относящиеся к устройению таких объектов, автору неизвестны, но они фиксируются в Европе, и, хотя бы как любопытный вариант ритуала, их стоит привести: *«В Германии существовал обычай хоронить на новом кладбище свинью или собаку, чтобы дьявол забрал ее»* (ЭС, С. 344), *«человеческое кладбище, на котором первой похоронена была живая лошадь»* (Тайлор, С. 87). Собственно, отголоском

указанного обычая у славян можно считать такое представление: *«Когда огораживают новое кладбище, то не следует входить туда человеку первым (а то умрет), а нужно бросить курицу или собаку»*⁵²⁵. Безусловно, что в данном случае обряд представляет собой не жертвоприношение, а перенос беды на малоценную жизнь. Причину прекрасно поясняют славянские поверья: *«В Полесье полагают, что не следует хоронить на новом кладбище /.../ первого в семье покойника, потому что вся его семья умрет»*; *в этом случае хоронят кого-нибудь чужого. Сербь также опасались первыми хоронить своих близких, полагая, что это повлечет гибель всего семейства»* (СД 2, С. 504).

Мост.

Как говорилось уже, обряды, сопровождающие строительство разных объектов, суть одно, и различаются они лишь в пределах вариативности. То же касается и мифов, за ними закрепившихся. Все это в полной мере относится и к мостам. Легенды о мостах мало чем отличны от историй, рассказываемых по поводу городов или замков: *«Одна из таких **общих легенд** сложилась вокруг строительства замков, башен, **мостов**, т.е. фундаментальных сооружений средневекового города, и имеет чисто макабрический сюжет — убийство девочки, девушки, молодой женщины, замурованной заживо в стене или фундаменте здания»*⁵²⁶. На это может указывать и сама легенда, где подряд перечислены разные возведенные таким образом объекты: *«В новогреческом варианте (такой легенды, — Б.М.) из Закинфа женщина жалуется, что ее сестры погибли сходным образом — одна когда закладывали **церковь**, другая — в стенах **монастыря**, а сама она умирает у **моста Арта»***⁵²⁷.

О вере в правдивость подобных баллад свидетельствуют примеры, приведенные Д.К. Зелениным: *«В Саксонии, около Рейхенбаха, строили железнодорожный мост в долине Гольч и долго не могли его соорудить, так как не находили твердого*

⁵²⁵ Боцяновский В. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (Село Писки Житомирского уезда) // Живая старина. Вып. III-V. 1895, С. 503.

⁵²⁶ Суворова А.А. «Замурованная невеста»: этюд на гендерную тему.

⁵²⁷ Иванов В.В. Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле.

грунта: что за день успевали сделать, то за ночь разрушалось. Наконец, строители замуровали одного ребенка. Когда разнесся слух о том, что для Гольчского моста ищут живую жертву, то появление на улицах одного учителя гимнастики в белой одежде и с веревкой в руке так напугало детей, что они все с криком разбежались по домам. И в германском городе Галле, когда в 1841 г. строили Елизаветинский мост, то народ верил, что требуется замуровать дитя. В Сербии, в Смедерево, в 1928 г. владельцев одного желтого автомобиля публика заподозрила в том, будто бы они собирают детей для постройки большого моста из Белграда в Панчево: этот мост тогда строила одна немецкая компания. Настолько живуча вера в этот обычай!» (Зеленин ТД, С. 150).

Реальные обычаи — такие же, как и при постройке дома. Варианты:

– символическая замена реального человека: в Болгарии (Пловдивский край) *«При постройке моста, дома, каменной стены и цоколя мерку человека в качестве жертвы замуровывали в восточной части строения»* (СД 1, С. 446).

– вербальная магия: в Свердловской обл., *«Когда мост строят, реке сулят животное или человека. Река потом сама возьмет. Утопленники—то бывают. Вот их река брала», «Моста когда ставят, не посулят человека, сваю не вобьешь. А посулят кого, не в долги—коротки обязательно утонет»* (ТКУ, С. 63).

Второй вариант получил дальнейшее развитие в белорусской легенде, объясняющей появление еврейского обычая глядеть в воду, из-за духа—хапуна, который раз в год похищает некоторое количество евреев. *«Мастер, строивший мост, договорился с чертом, что тот не будет мешать ему при строительстве, а за это обещал нечистому того, кто первый пройдет по новому мосту. Тем временем подошли «жыдоўскія асіеньнія сьвята», и местный «рандар» (еврей—арендатор) повез через мост все свое семейство. Только он переехал мост, «як чорт хоп яго да й павалок просто ў воду. З тых часаў куожын гуод жыды пазіраюць у воду, ці не вылезе аттуль той жыд»* (Белова, С. 239). Все это уже обсуждалось: обещанное умрет само; смерть должна приключится с тем, кто первым шагнет на мост — для этого строители подставляют вместо себя кого—либо еще. Домовой—мостовой из души умершего не появляется, и это однозначно указывает, какой была главная и единственная причина умерщвления живых

существ при строительстве жилых зданий. Ранее сделанный вывод можно подкорректировать.

Пережитки строительного умерщвления исследователи находят в детских играх, в частности, в немецкой «Иди через (мост)», «Золотой мост», в ходе которой играющие поют:

*Иди, иди через золотой мост;
Мост обрушится, и мы хотим его починить.
Чем? — Травой, камешком, ножкой.
Первый идет, второй идет,
Третий должен быть схвачен.*

Как пишет Д.К. Зеленин, комментируя этот текст: «*Золотой мост — мифический; его нельзя отремонтировать естественными средствами. Ремонтирующие прибегают к заклинательной **строительной жертве**: они замуровывают живое существо*» (Зеленин ТД, С. 155). Подобные игры известны и славянам, в них образ золотого моста легко меняется на образ таких же золотых ворот, которые пропускают не всех: русские «Ворота» или «Мостик» (Покровский, С. 197, 199), чешские «У золотых ворот» или «Мост». Белорусская гульня «Залатыя вароты» — двое образуют арку, в которую проходят гуськом все игроки, при этом всеми поется:

*Золотые ворота
Пропускают не всегда:
Первый раз прощается,
Второй раз запрещается,
А на третий раз не пропустим вас.*

(ДФ, № 1629)

Начало русского варианта:

*Золотые ворота,
Проходите, господа!
В первый раз прощается...*

(Науменко, С. 330)

В чешской игре звучали такие слова:

*Zlata brana otevrena, — Золотые ворота открыты,
Kdo v ni pujde — Кто в них пойдет —
strati hlavu, — потеряет голову,
Pojd', vojsko, pojd'. — Иди, войско, иди!*

Далее следовал диалог между стражей ворот и шествующим войском игроков: «*Просим вас пропустить нас в золотые ворота. — Что нам за это дадите? — Краюху хлеба с маслом и последнего (из состава войска). — Идите*» (ЯДР, С. 160)

В сноске к месту, где рассматривается данная игра чехов, Б.А. Рыбаков пишет: «*Иногда в играх в «ворота» в качестве платы за проникновение внутрь предлагается «дивочка в барвіновім віночку» или сам «володар» требовал за открытие ворот «мизинно дитятко»... Не содержится ли здесь какого-то намека на уже знакомые нам **жертвоприношения?**» (ЯДР, С. 161). Дети торопятся проскочить, пока поется песня, им весело, у ворот (моста) постоянная толчея; хмурые ученые выискивают здесь пережитки кровавого ритуала древности...*

Д.К. Зеленин прав, подобный мост — мифический, это переправа через границу между миром живых и землями мертвых, Потусторонним миром. Его образ фиксирует множество фольклорных текстов, где по мосту из золота переходят из мира в мир, в том числе и божественные персонажи.



Игра «Ворота».

Заговоры: *«Есть море Окиян; на том море есть мост золотой, сидит на нем человек золотой»* (Майков, № 91), *«Ехау исус христос /.../ ехау чэрэз золоти мост»*, *«Ехал Илья пророк по Сиянской горе, по шелковой траве /.../ через золотой мост»*, *«Ехала свята Прэчиста чэрэз золоты мост»* (Полесские, № 15, 809, 839). Загадки: мороз — *«Кто мост мостил, золотой мостил»*, потолочная балка (матица) — *«Золотой мост на семь верст»* (Митрофанова, № 346, 3000). Сказки: *«дастиг заладова маста. Стал пад мос и дажидатца неприятеля сваво»* (Азад 3, № 14). В скандинавских мифах повествуется о золотом мосте Гайлларбру, перекинутом через реку Гьёлль (Gjöll, «ужасная», «шумная»), протекающую ближе всех рек мира к воротам в Хельхейм.

То, что сказочный/мифологический мотив использован в детской игре, — в норме вещей. Упрощаясь, обряды и мифы нисходят до уровня детской культуры, становятся обрядовой (редко) и бытовой формой досуга подростков. Но есть ли здесь следы строительного умерщвления? Поскольку золотой мост между мирами — мост вне природы, мост волшебный, то ни в какой починке он не нуждается, никакие «строительные жертвы» мифологическим постройкам никогда не приносились. Примеров подобного неизвестно. К тому же, строительное умерщвление, если на то пошло, творится при закладке строения, но никак не при ремонте его. Однако упомянутые исследователи предпочитают именно сейчас не заниматься реконструкцией подлинного образа, стоящего за игрой, а безоговорочно верят тексту, что водится за ними крайне редко, и только в тех случаях, когда это выгодно их теории. Упоминание ремонта моста — всего лишь дополнительная мотивация, придуманная детьми для того, чтобы ловить было интереснее. Очень часто в играх присутствует набор слов или образов, которые для хода непринципиальны, их задача лишь в том, чтобы заполнить некий вакуум, придать забаве необходимый фон. *«Двое берутся за руки и, приподнявши их изображают мост. Все остальные вместе с матерью во главе цепью подходят к мосту»*.

Маты: «Пустить через мисточок».
- Не можна, бо поломанный.

Маты: «Так вы поправтэ».

Тогда они не разжимая руки и убеждая всех, что поправляют, подражают ударам топора, приговаривая «цук, цук». Тогда цепь проходит три раза, то на последний раз последнего хватают и схвативши за нос, спрашивают: «Кого любыш?» Так спрашивают у всех по-очереди»⁵²⁸. Т.е. мост чинят без какого-либо участия переходящих через него игроков. Этим занимается сама охрана сооружения, поддавшись на уговоры матки-водящего. Другие варианты, как мы видели, так же не дают оснований считать, что ловить игрока нужно для его символического умерщвления, должного помочь мосту стать целым. Тогда чего стоят все эти глубокие умозаключения: «Ремонтирующие прибегают к заклинательной строительной жертве: они замуровывают живое существо» (Зеленин ТД, С. 155)?

С нашей точки зрения, игра, в присущей ей форме, отражает традиционные представления о переходе души на Тот Свет. Такую же трактовку приводит и Е.А. Покровский: *«Относительно происхождения этой игры немецкие ученые того мнения, что она имеет очень древнее происхождение. Они думают, что она изображает собою поезд душ умерших людей, который идет, как гласят сказания язычников, по дороге к обнесенному решеткой царству мертвых Hajla через мост смерти»* (Покровский, С. 198). Водящие ловят игрока, не дают ему перейти через «золотой мост» — в фольклорных текстах душу ловят, испытывают, подстерегают черти, пытаясь спихнуть ее с калинового/нитяного моста в пекельный огонь. Так, например, описан этот путь в видении иного мира визионером — человеком, пережившим временную смерть: *«И вот идут на том свете покойники, идут по этой кладке. Если я грешная, вот немного, — не дойду до края, и, — раз — и увалюся, а который не грешный человек, тот пройдет и уходит... Этот в рай, в рай попадает»* (Лурье, С. 23). Сказка подчеркивает, что передвижение по мосту может быть труднейшей задачей, вызванной его конструкцией: *«Раз увидив широко і глибоку воду. Через неї можна перейти мостом, але той міст обертається*

⁵²⁸ Народна культура українців: Життєвий цикл людини. Історико-етнологічне дослідження. Том 1. Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – К.: Дуліби, 2008, С. 203.

швидко на качачій лапці... Сей міст обертається цілий день і цілу ніч... Лише ополудні і опіночі стає на короткий час...» (Зачарований, № 27), *«увайшоу на такі мост, жэ як ідзе ў адзін бок, то мост топіцца ў воду, як ідзе ў другі, то таксама»* (ЧС, № 28). Пойманный в игре — проиграл, и временно выбывает. Упавший с потустороннего моста — грешник, и он тоже «не выиграл». То, что такая трактовка вполне вероятна, свидетельствуют детские игры с аналогичным реконструируемому смыслу подтекстом. В одной из игр, с характерным названием «Пекло и рай», подразумевается некое разделение пути, выбор игроком направления:

*Ходи в пекло, ходи в рай,
Ходи в дедушкин сарай,
Там и сахар, там и мед,
Там мой дедушка живет...*

(Науменко, С. 334)

Задержанный воротами/петлей, игрок пытается вырваться и убежать за черту—рай, если ему это не удастся, *«его отводят в пекло, и он выбывает из игры»*. Другой принцип «потустороннего выбора» происходит в варианте игры «Ворота», описанной Е.А. Покровским. Двое водящих договариваются, кто из них представляет Ад, а кто Рай, потом встают воротами и под общую песню пропускают всех игроков, кроме последнего, которого спрашивают, куда он пойдет — например, «к золотой коробочке или к серебряной шляпе?» Выбрав, тот встает за своей «маткой», который скрывается за выбранным игроком символом. Игра продолжается до тех пор, пока все играющие не распределятся по «маткам»—водящим. *«После того объявляют: кто попал в рай и кто в ад. Затем райские обитатели начинают преследовать адских пинками»* (Покровский, С. 198).

Мотив смерти в принципе близок кругу детских забав. К таким играм можно отнести «жмурки» (при «жмур» — покойник), где у водящего глаза не видят, как и у мертвеца; белорусскую игру «хованкі» (при «поховаць» — похоронить), где водящего спрашивают: *«Дзе быў?»* — *«У Бога»* (ДФ, № 1706); водящий может называться Ягой (Ягишной, Бабкой Ёжкой) или Кощеем (Науменко, С. 259, 263, 266); игра, заключающаяся в перемещении

игроков или их фишек по шкале (ранний аналог «классиков»), может называться «Рай»⁵²⁹, по той цели, куда играющие стремятся попасть (Сорока, С. 142). Замена моста воротами объяснима — в более поздней традиции препятствием для входа в Рай оказываются именно ворота, которые охраняет «св.» Петр-ключарь: *«Бражник же начя у врат рая толкатися, и приде ко вратам верховный апостол Петр, и вопроси: «Кто есть толкущийся у врат рая?» Он же рече: «Аз есмь грешны человек бражник, хощу с вами в раю пребыти». Петр рече: «Бражником zde не входимо!»* («Повесть о бражнике, како вниде в рай», кон. XVI в.). Здесь как раз и может происходить выбор — в Рай или в Ад идти душе (игроку), а на уровне игры — «к розе» (ангелу) или «к березе» (черту) (Покровский, С. 199).

Верность такого толкования подтверждается также игрой, где задействован еще один объект потустороннего мира, который необходимо преодолевать душе, — крутая гора, представляемая в текстах, посвященных потустороннему миру, хрустальной, стеклянной, железной или ледяной, с гладкими стенами, по которым неимоверно трудно взобраться наверх, к райским кушам: *«души умерших должны взбираться на какую-то крутую, неприступную гору», «по смерти каждому придется взлезть на высокую крутую гору, столь же гладкую, как яйцо», «в Подолии рассказывают о стеклянной горе, на которую надо будет «драпаться» на том свете»* (Афанасьев 1, С. 120). Для игры «Крутая гора» дети складывают свою шапки горой, ходят вокруг с песней, а потом по очереди прыгают — кто сшиб шапку, из игры выбывает. Поют же следующее:

*Стоит крута гора
Среди нашего двора,
Не пройти, не проехати,
Что ни конному, ни пешему.*

(Науменко, С. 193)

Точно так же в сказках описывается и гора, на которую нужно взлезть герою, чтобы попасть в мир иной: *«на эту гору не попасть*

⁵²⁹ В «классиках» целью игрока является самый верхний сегмент чертежа, который порой носит название «Солнце» или «Небо» (ДФ, № 1605, 1607).

не пешому, не конному» (Смирнов А, № 31); аналогичный текст запечатлен в предупреждающей надписи **на мосту**, перед разделяющей два мира реки: «*Проехали немного: стоит изобка и теке река — Калиновка, а на той реке мост и написано: «Кто будет проходить через эту реку — не пропускать ни пешего, ни конного»*» (Пушк, № 2). О том же мосте предупреждает героя его волшебный помощник: «*Только трудно тебе туда пройти будет, потому что к тому государству есть мост калиновый, и чрез тот мост не пропускает ни конного, ни пешего змей двенадцатиглавный, который живет под тем калиновым мостом»*» (ЛОЗ, № 3). То же говорится и о стражах, держащих границу (не обязательно водную), дабы не пропустить на Тот Свет тех, кому еще рано:

*На дороге живет Соловей Рахматович,
Не спускает он ни конного, ни пешего.*

(Былины 1, № 61)

*Перва застава — живут мужички да новотокмяна,
Бьют-хватают они удалых добрых молодцов,
Не пропускают не конных, не пеших...*

(Былины 2, № 243)

В похоронной причети прямо указывается, **где/откуда именно** невозможно никакое передвижение:

*Из-под матушки-сырой земли
Нету выходу и выезду,
Нету пешего и конного.*

(Барсов, С. 65)

Потусторонний обитатель, встреченный сказочным героем по ту сторону границы, удивляется его появлению: «*Я живу 90 лет, мимо меня ни конный не проезживав, не пешой не прохаживав, птица не пролетывала, зверь не прорыскивал»*, «*Живу я этто тридцать лет, мимо меня конной не проезживав, пешой не прохаживав, зверь не прорыскивав, птица не пролетывала»* (Смирнов А, № 26, 31).

Необходимая «гибель» игрока — его поимка воротами, мостом, стражами этих объектов, — вот цель игры, изображающей в преломлении детской забавы древнее воззрение наших пращуров. Ни о каком строительном ритуале и речи быть не может. Мост, о чем бы там ни говорили исследователи, выбывшими из игры детьми не ремонтируют (раз это игроками не изображается), да и о ремонте, собственно, говорится в песне походя и в дальнейшем он не упоминается. А это лишний раз подтверждает наш вывод: данный момент введен в игру немотивированно по отношению к ее содержанию и не может быть потому использован в качестве разъяснения архаики игры.

«СТРОИТЕЛЬНАЯ ЖЕРТВА» (2)

Города, крепости, башни.

О создании величественных сооружений можно было бы ожидать эпических сказаний, но, увы, отечественная традиция ими не балует. Все очень и очень скромно. У народов Европы легенд о замурованных в основании зданий людях в десятки раз больше, но они на редкость однотипны. Южные славяне рассказывают интересные легенды на эту тему, более всего похожие на сказы или даже сказки. Но куда больше на сказки похожи версии исследователей, выдвигаемые ими по самым незначительным поводам. Впрочем, обо всем по порядку.

Приведа цитату Г. Кабаковой, я обещался провести разбор двух из ее примеров — новгородской и нижегородской легенд. Этим, пожалуй, и займемся.

Нижегородская легенда.

Если собрать информацию по данной легенде, то можно узнать, что дело касалось основания одной из башен нижегородского кремля, носящей странное название «Коромыслова». Вариантов истории с мотивом «строительного жертвоприношения» аж целых два, что уже указывает на недостаточную разработанность легенды у местного населения.

1. *«В древние–предревные времена на Руси верили, что любая новая крепостная кладка только тогда обретет действительную прочность да неприступность, когда жизнью человеческой скреплена будет. Посему и обычай такой был: первого, кто ни пройдет в момент закладки основания башни, живьем в фундамент схоронить следует. И прошла первой в тот день мимо строителей Алена — жена купеческая. Шла по воду, с ведрами на коромысле. Схватили ее строители и замуровали, согласно обычаю, в основание башни. Потому и зовется она с тех пор зовется Коромысловой»⁵³⁰; «Как у любого очень древнего города, у Нижнего много милых баек, и, конечно же, есть байки и про Кремль. Одна из них связана с Коромысловой башней. Будто бы в*

⁵³⁰ <http://littera.websib.ru/borovikov/point.htm?114>

основании башины была замурована девушка. Считалось, что после принесения такой жертвы крепость будет неприступной»⁵³¹. Можно указать и печатные упоминания этой легенды, не делающие, что характерно, ни малейшей скидки на то, что сообщение явно этимологическое, но наоборот, выказывающие ей полное доверие и считающие легенду доказательством существования подобного ритуала «строительной жертвы»: «В Горьковском кремле жертвою жестокого обычая оказалась Алена, молодая жена местного купца Григория Лопаты. Она в злополучный день как раз проспала утром, спешила принести воды и возвращалась с ведрами воды на коромысле не кружною дорогою, огибая городскую стену, а более коротким путем — тропинкой по склону горы. В стороне от тропинки, около городской стены, она увидела яму — «словно могила», и из любопытства подошла к этой яме. Строители тотчас же окружили ее здесь, попросив для вида напоить их водой. Молодицу крепко привязали к доске и спустили в вырытую яму. Вместе с нею зарыли коромысло и ведра: обычай требовал положить с жертвою все то, что при ней имелось» (Зеленин ТД, С. 153), «В 1372 г. при строительстве крепостных стен в Нижнем Новгороде, по преданию, была убита купеческая жена Марья» (Русанова, С. 67).

Обратите внимание, что последний пример конкретизирует дату произошедшего убийства, то есть переводит легенду в разряд известных фактов. Даты у читателя всегда вызывают подспудное доверие. Но откуда она взялась, ведь легенды подобной конкретики не содержат? Под 1372 годом Никоновская летопись сообщает: «Того же лета князь Дмитрий Константинович Суздальский и Новгорода Нижнего заложи Новгород Нижний камен». Летом этого же года нижегородцы приступили к строительству каменных Дмитриевских ворот. Их строительство было завершено к 1374 году. Никаких других сведений о нижегородском кремле XIV века не существует, и когда была возведена Коромыслова башня, неизвестно. Но точно ли с Коромысловой башни начли строить город неизвестно. То есть перед нами по меньшей мере необъяснимое доверие исследователей народной легенде. При этом другие легенды (точнее, люди, их

⁵³¹ <http://reports.travel.ru/letters/73847.html?cc=ru>

публикующие/пересказывающие) называют и иную дату — начало XVI в.⁵³²



Коромыслова башня. Современный вид.

⁵³² «И вот, наконец, Коромыслова башня, название которой объясняют из легенды. Якобы в 1520 году казанский хан Саип-Гирей осаждал город (совсем еще свежие каменные стены), и, когда рано утром девушка вышла под покровом тумана за водой, ее попытался схватить патруль, но она поубивала коромыслом много татар, хотя и сама погибла. Гирей, устрешенный, отступил, думая, что если такова женщина, каковы мужчины. Но есть и другая легенда, якобы строители, дабы кремль стоял крепче, должны были убить первое живое существо, которое покажется утром в месте строительства, и им стала женщина, пришедшая на Почайну за водой, ее убили и похоронили вместе с коромыслом под башней» (<http://archeologia.narod.ru/nk.htm>).

Странно и то, что печатные издания серьезных ученых приводят разные имена женщины — Алена, Марья. Это, с одной стороны, может дополнительно указывать на плохую разработанность легенды, с другой — на некритичное отношение публикаторов к своим источникам. Откуда всплыло имя Марья, установить так и не удалось, ни одна из опубликованных или пересказанных легенд его не содержит. Вероятно, авторы указанной книги воспроизвели имя по памяти: вроде бы Марья, а может, и Дарья. А с Аленой Лопатой и вовсе нехорошо получилось. Дело в том, что эти ФИО взяты из поэмы «Коромыслова башня» А.А. Навроцкого (1839 — 1914), опубликованной в Петербурге в 1896 г. («Сказания минувшего. Русские былины и предания в стихах»). Д.К. Зеленин и не скрывает свой источник, прямо цитируя из него два фрагмента. Но с чего вдруг такое доверие к поэтическому произведению? Для поэта вымысел — работа, поэма должна содержать конкретику — она и появляется в виде имен действующих лиц и привязки к веку. Верить такого рода сведениям? Но это же ведь как по сказкам Пушкина восстанавливать генеалогию русских государей — Салтан, Гвидон, Додон... И ведь кто верит? Самые серьезные ученые, те, кто источает скепсис, едва слышат народные толкования тех или иных обычаев, отмахиваясь от них, как от малозначащих этимологий! Как такое возможно!? Приводить в качестве достоверной информации авторские вещи!

В том же 1896 г. и в том же Петербурге вышла книга «Нижегородские легенды» под авторством Д. Булгаковского, судя по всему, и послужившая источником как для творчества Навроцкого, так и для современных анонимных пересказов. Приведены подряд оба варианта легенды, про замурованную девушку и про богатырку, сразившую множество татар. Имени в тексте нет. Вот этот текст в оригинале, стр. 9. Можно убедиться воочию. Дату гибели девушки (хотя какая **девушка** из купеческой **жены**?) исследователи выводят также отсюда, соотнося сообщения Булгаковского и автора Никоновской летописи.

III.

Коромыслова башня.

О Коромысловой башнѣ, которая находится подъ Зеленинскимъ съѣздомъ, существуетъ преданіе, что съ нея начали строить Кремль, и что по тогдашнему суевѣрію, для успѣшнаго строенія его, рѣшили заложить въ основаніе башни первое живое существо, которое придетъ на это мѣсто. Пришла дѣвушка съ коромыслами и ведрами за водою на рѣчку Почайку и оттого самую башню прозвали „Коромысловою“.

Кстати, если женщину похоронили со всем ее инвентарем, то отчего ж тогда ведро не повлияли на название башни? Почему всех так зацепило именно коромысло? Загадка прям. Неужели строители долго потом не могли избавиться от несуразного видения коромысла, словно обвиняющий перст, висевшего у них перед носом? Этакие «мальчики кровавые в глазах...»

Ни в каком более приемлемом виде легенда не зафиксирована, как оказалось. На поэму как на источник ссылается такой авторитетный специалист, как Д.К. Зеленин, а в сборниках легенд и преданий Нижегородского края публикуется либо А. Навроцкий⁵³³, либо совсем иная легенда о Коромысловой башне (о ней чуть дальше), где нет ни слова о «строительном жертвоприношении», но такая же непаспортизированная. Этакий вольный пересказ.

⁵³³ Нижегородские предания и легенды. Сост. В.Н. Морохин. — Горький, 1971.

Приговор «источнику» и исследователям очевиден. Как бы задушевно и трогательно поэт ни излагал легенду, даже как фольклорный материал его произведение использовать не представляется возможным.

*И никто не смотрел,
И взглянуть не посмел
На несчастной предсмертные муки.*

*Только солнце одно рассказать бы могло,
Что пред смертью она испытала.
Как ей горе–слеза застилала глаза,
Как несчастная билась, дрожала.*

*Вот исчезло чело, вот и всю занесло,
Вот с краями могила сравнялась.
И от жертвы живой за обычай людской
И следа на земле не осталось.*

Вот ведь как: все знают эту легенду, все ее пересказывают, цитируют. А на поверку выходит, что достоверной фиксации текста просто–напросто не существует, и перед нами лишь творение столичного витии. Читателя явно мистифицируют. Легенда была, но аутентичных записей ее нет. Потому–де верьте цитатам. Вот такая клюква получается...

2. Комментируя приводимую среди легенд Нижегородчины поэму А. Навроцкого, В.Н. Морохин пишет: «О Коромысловой башне существуют и другие легенды. Одна из них, вероятно более позднего происхождения, сообщает, что суровый обычай был смягчен людьми, получившими от боярина приказ закопать живой схваченную у ямы женщину с ведрами и коромыслом. Она, рассказывается в легенде, слезно умоляла землепотов и каменщиков пощадить ее и жизнь ребенка, которого она ждала. Те сжалились над женщиной и потихоньку от боярина, ведавшего этим делом, отпустили ее. А чтобы строгое поверье было соблюдено, они поймали в траве безобидное насекомое, именуемое коромыслом,

*бросили его в свежевырытую яму и быстро закопали. Отсюда, утверждает эта легенда, и пошло название башни».*⁵³⁴

Насекомое, о котором здесь говорится, — обыкновенная стрекоза: «*Коромысло — насекомое стрекоза, Libellula. зеленое коромыслице, коромыселко, коромысел*» (Даль). Что ж, хотя оригинальная запись опять не приводится, сомнений, что такая история и впрямь в народе рассказывалась, нет. Радует как минимум то, что здесь не содержится дат и имен, и это вызывает больше доверия, чем повесть о семье Лопат. Можно задать лишь пару вопросов — не с целью опровергнуть легенду, а для того, чтобы показать, насколько можно ей доверять и использовать в качестве исторического источника. Итак, все дело было совершено в тайне — «*потихоньку от боярина*», — в противном случае нарушители обычая получили бы по шапке. А как же! Своей жалостью к отдельной женщине они поставили под угрозу сохранность башни, а вместе с ней и безопасность города! Не только по шапке получили бы строители, но и вырывание ноздрей, и дыбу, и колесование — с вопросом, на который пыточных дел мастеру ответ и не нужен: «Кто надоумил рушить дело государево?» А другую партию строителей отправили бы обряд довести до конца. Не в фундамент девицу — так хоть в стену ее замуровать. Но, ежели все так, откуда ж тогда сведения, да такие подробные? И боярин велел, и девицу захватили, и жалость строителям приключилась столь великая, что они, своих голов не жалеючи, с большого ума решили девицу спасти. Не слишком ли? Что ж это за тайна такая, раз она известна всем и каждому?! Второй вопрос: стрекоза — настоль невеликое насекомое, что умерщвление его особой значимости ни для кого не имеет, так с чего бы целой башне давать название в честь обычной козявки? Это ж как таракана тапком прихлопнуть — раз, и забыли! Кстати, а чего было ограничиваться одной стрекозой? Можно ведь для надежности было десяток их наловить, да еще жабу кинуть, и пару жужелиц впридачу. Третье: а принципиально ли было ловить именно стрекозу–коромысло, пусть даже незадачливая баба и шла с коромыслом по воду? Не надо забывать также, что при ней было еще и два ведра, которые, согласно предыдущей версии, тоже

⁵³⁴ Нижегородские предания и легенды. Сост. В.Н. Морохин. — Горький, 1971, С. 228.

должны были быть погребены вместе с женщиной и коромыслом: *«Вместе с нею зарыли коромысло и ведра: обычай требовал положить с жертвою все то, что при ней имелось»* (Зеленин ТД, С. 153). Так можно ли слепо доверять текстам подобного рода, где то, что должно было остаться навеки тайной, прекрасно известно всем на свете? Можно ли считать подобные недостоверные сведения — фактом, заслуживающим приведения в качестве доказательства?

Выпячивая для доказательства своих гипотез именно эти две версии легенды (точнее, даже одну — первую), исследователи старательно делают вид, что этим список народных толкований названия башни исчерпывается. Другие тексты они как бы не замечают, ибо достаточно и версий с убийством. Тем не менее варианты имеются.

«Другое предание рассказывает в Нижнем Новгороде о кремлевской Коромысловой башне. Название ее относят ко временам набегов татарских. Тогда, как только что успели выстроить в Нижнем Новгороде стену кремлевскую, приходили под Нижний казанские царевичи Сеит, да Булат, да Качелей (1520 г.). Подошедши к Нижнему, как записано в летописи, они простояли тут три дня, — ничтоже сотворше отъидоша вспять. О причине же отступления их предание рассказывает так. «Три дня стояли под Нижним разбойники–татары; все православные заперлись в кремле, и на новую–то стену надеялись, и татар–то боялись, никто не смел выйти за ворота кремлевския. Была тогда в городе одна девица–красавица; имени и отчества ея не помнят.

Понадобилось ей за водой сходить на Почайну реку; не хотелось, видно, пить колодезной. Вот взяла она ведра на коромысел, а коромысел тот был железный, только два пуда весом. И пошла она, девица, за город на Почайну реку. Татары заметили ее возле башни и, кто их знает, в полон ли хотели взять, красоте ли ея позавидовали, только кинулись все на нее опрочетью. Вот она, видя беду неминуемую, поставила ведра на землю, помолилась на соборы нижегородские и, взяв коромысел в руки, дожидалась первого татарина. Подходили к ней татары не по одному, не по два, а целыми сотнями: и всех тех татар девица уложила возле башни спать непробудным сном. Уже этих татар она била–била, а все еще их много было. Одолели они наконец девицу, изрубили ее в мелкие куски и похоронили у башни вместе с

коромыслом ея. Князья же татарские Сеит, да Булат, да Качелей подумали–погадали — да и решили от Нижнего убираться по–добру по–здорову. — «Если бабы в Нижнем такие сильныя, — говорили они: — что же с нами будет, если ратные люди на нас выступают?» Вот отчего та башня зовется Коромысловою: возле нея было это побоище»⁵³⁵.

Сомневаться в существовании такого предания не приходится. Его приводит П.И. Мельников–Печерский, автор, во лжи и подлоге ни разу не замеченный, но наоборот, зафиксировавший множество ценнейших преданий. Обратите, кстати, внимание на такую важную деталь: *«имени и отчества ея не помнят»*. А вы говорите, Алена Лопата! Приведенная легенда тоже так себе в плане достоверности, несмотря на здоровый патриотический пафос. Вот только и здесь все вертится вокруг злополучного коромысла. И билась девка–богатырка им, и похоронили его с нею. Не нужно быть семи пядей во лбу, чтобы понять — именно коромысло находится в центре легенды, а вовсе не девушка. В попытках объяснить эту странность легенд Д.К. Зеленин взял на себя смелость заявить: *«обычай требовал положить с жертвою все то, что при ней имелось»* (Зеленин ТД, С. 153). Поиски подтверждающей информации ни к чему не привели. Такого требования, несмотря на заверение исследователя, в природе не существует. Ученые уже не в первый раз были замечены в выдумывании языческих обычаев и их правил, если это необходимо для их гипотезы. Выдумываешь, подкрепляешь выдумкой гипотезу, и — вуаля! Порочная практика, вводить в заблуждение людей легко, но как быть с истиной?

Наличие нескольких вариантов легенды, посвященных имени одной и той же башни, лучше всяких доказательств демонстрирует, что все они относятся к этимологическим текстам, призванным объяснить некий топоним, в обиходе используемый, но народу непонятный или сам, или тем, откуда он тут взялся. Объяснение такого рода — «народная этимология» — всегда отталкивается от поверхностного толкования, основанного на созвучии, и никогда не угадывает истиной причины появления такого названия. Река

⁵³⁵ Мельников П.И. (Андрей Печерский). Приложениє къ журналу «Нива» на 1909 г. Томъ седьмой, С. 512–513. Текст опубликован также в сборнике «Легенды и предания Волги–реки» (Н. Новгород, 1998), где поэма А. Навроцкого не содержится.

Жиздра якобы получила свое название от переключки двух мужичков, что шли по разным ее берегам: «Жив?» — «Здрав!». Хотя кто был свидетелем этой встречи, кто додумался сохранить в названии многокилометровой реки такое незначительное событие? Город Коломна иные досужие умы переводят как «Колом на!», и означало это боевой клич коломенцев. Река Вобля и вовсе, как рассказывают, стала так называться после того, как в нее со спотыкнувшегося коня приземлился вездесущий царь Петр Алексеевич, и незамедлительно выругался... Хотя на самом деле Жиздра (на берегу которой обитали балтские племена) — от литовского *zvigzdras, zvirgzdas* «гравий», «грубый песок»; Коломна получила свое имя от одноименной реки, название которой, по мнению В.Н. Топорова, может быть связано с литовским *kalmas* — «аир», *kalmune* — «заросли аира». То есть этимология гидронима Коломна — «река с зарослями аира». Вобля тоже оказалась балтизмом... Первично название, этимологическая легенда всегда вторична, ибо призвана название объяснить, а не рассказать, что и как было на самом деле.

Все прочие башни Нижегородского кремля носят довольно обычные, всем понятные названия: Георгиевская (недалеко одноименная церковь), Борисоглебская (то же самое), Зачатьевская (рядом находился одноименный женский монастырь), Белая (часть башни сложена из белых блоков), Ивановская (в честь Ивана III), Часовая (городские часы), Северная (из-за географического расположения, хотя ряд башен еще севернее), Тайницкая (имела подземный ход), Никольская (недалеко одноименная церковь), Кладовая (использовалась как хранилище припасов), Дмитровская (в честь князя Дмитрия Константиновича), Пороховая (городской арсенал). Никакой тайны или загадки ни с одним из перечисленных названий в народе легенд не связывают. Ибо и так понятно. Другое дело — Коромыслова. Уж больно странно звучит это название, слово прямо-таки выпадает из реестра прочих названий башен. Формирование легенды, вероятно, шло по пути логического конструкта: имеется башня, название которой связано со словом «коромысло», сразу под башней протекает ручей Почайна. Остается только связать одно с другим — коромысло нужно, чтобы пойти по воду на ручей. По воду ходят женщины — вот уже и намечена жертва обстоятельств. Чтобы башня переняла имя предмета, коромысло должно оказаться в основании башни — а

для этого женщине необходимо погибнуть (жестокий романс зародился отнюдь не сто лет назад); теперь у нас появилась фабула. Осталось создать преамбулу, и вот готова и она: нижегородцы строят башню, для которой им нужно кого-либо погубить. Легенда подана! Кушайте на здоровье! Любопытно, как бы развивались события ее, если бы Коромыслова башня стояла далеко от источников воды, — например, на месте Георгиевской или Борисоглебской башен?

А теперь наша очередь отгадать, по какой причине возникла надобность в легенде. Как было показано на примерах, народная этимология часто имеет дело с непонятными названиями, оставшимися здесь от прежнего населения, позаимствованными из чужих языков или просто устаревшими. С учетом того, что название башни «Коромыслова» выпадает из общего правила именования нижегородских башен, уместно предположить, что изначальное название было несколько иным, но звучало оно похоже, раз народ легко переделал его в «Коромыслова» и даже присочинил по этому поводу легенду-толкование. Так как все башни носят русские названия, иноземное заимствование отпадает. Остается лишь версия с устаревшим словом, потерявшим для народа всякий смысл. И такое слово, причем относящееся как раз к сфере градостроительства, существует. Как пишет В. Неделин: *«Основой каждого города была крепость, которую первоначально называли детинцем, а в XIV веке появляется термин «кремль» (кром). По мнению некоторых исследователей, новое название происходит от слова «кромьство» — внутренность»*⁵³⁶. Вот от этого слова, вероятно, и происходит современное название башни, изначально звучавшее примерно как «Кромьственная», «Кромьслова(я)». Если посмотреть на карту города, то расположение башни, довольно удаленной от Волги и прикрытой оврагом Почайна, вполне можно назвать внутренним, что и могло послужить поводом для появления такого ее названия⁵³⁷. Которое, став непонятным, потребовало усилий мифотворцев из народа.

Стоит отметить, что легенда о «семействе Лопат» прочно вошла в народное творчество, приспособившись к новым реалиям.

⁵³⁶ Наука и жизнь, № 1, 2001

⁵³⁷ Впрочем, все может быть с точностью до наоборот: «Слово «кром» значит «вне», «кромьный» — внешний» (О.В. Ключевский. Терминология русской истории. Лекция IX).

У рабочих уральских заводов записаны такие варианты ее. *«Строился завод, и нужно было заложить фундамент, а под этот фундамент живого человека положить надо. И вот выбрали – у кого там детей нет или молодые. И женился девушка с парнем, а он ее все не пускал до восьми часов по воду. А однажды она встала и говорит: «Воды нет, я пойду, Алешенька» (его Алешенькой звали, а ее Еленушкой). И она пошла по воду. Почерпнула водички, а там колотили холсты две женщины. Ну, она почерпнула водички и пошла, а ее схватили и зарыли со всем, с ведрами. Алешенька проснулся – жены нет, он побежал, побежал, а эти женщины холсты колотят. Он спрашивает: «Приходила жenuшка по воду?» - «Приходила». – «Дак вот нет ее сейчас дома». – «А мы слышали, здесь кричали». Он побежал, зарыта она еще было сыро так, легкая земля была. Он начал рыться и нашел сафьяновый башмачок. И, злой, заревел, закричал, что Еленушка зарытая. И он побежал вдоль берега и сам потонул» (Голованов, С. 130). Не смотря на доверительный тон и душещипательные подробности, должны создать эмоциональную установку на правдоподобие (Еленушка; жenuшка; побежал-побежал; сафьяновый башмачок, неуместный на ноге жены горнозаводского рабочего, да еще и пошедшей по воду; самоубийство молодого мужа), перед нами не реальное событие, а все так же легенда, и легенда эта по-прежнему узнаваема, сохранив деталь изначального варианта – девушка идет за водой, зарывают ее вместе с ведрами. Пересказчик уже не знает, зачем эти детали нужны, так как они были ключевыми в исходнике, но добросовестно их воспроизводит, позволяя установить источник заимствования. Примечателен также момент приурочивания старой легенды к более близкому времени и обстоятельствам (едва ли не месту).*

Дальнейший вариант искажается еще больше, но зато в нем видны элементы легенды о мастере Маноле – несколько неудачных попыток строительства: *«Три раза строили плотину, и три раза ее уносило. Вот тогда-то и пошел слух, будто человеческая голова нужна, чтобы плотину не смывало. Старухи-кликухи разнесли, что непременно человеческая голова нужна, и девичья на особицу. /.../ Была у нас на заводе девушка Федосья-красавица. Наговорили ей старухи о слухах, и решила Федосья помочь людям» (Голованов, С. 130). Не исключено, что в основу легенды был положен случай реальной гибели девушки где-то в районе стройки. Каковы бы ни*

были ее подлинные причины (несчастный случай, самоубийство от неразделенной любви и т.п.), мифологическое сознание, оперируя как легендой о «семействе Лопат» (ибо теперь для легенды нужна именно девушка, причины чего рассказчику уже неизвестны), так и сведениями о народном обычае зарывать какую-либо живность в основание мельничной (не заводской!) плотины, чтобы водяной ее не разорвал, создает необходимый текст. Реально погибшая девушка мужа не имела, поэтому в рассказ его не ввели, что оказалось важным элементом изменения сюжета исходного текста легенды – гибель девушки объявили добровольной, из желания соблюсти обычай «человеческого жертвоприношения» (вероятно, все же самоубийство).

Самая недавняя по времени запись варианта легенды о «семье Лопат» произведена в 1988 г. Она, со странными для обычного селянина из мордвы подробностями («в 1864 году правительство приказало построить церковь»), рассказывает о строительстве Архангельской церкви в с. Новинки, которую строили 7 лет, и все неудачно. Как читатель наверняка догадался, перед нами скорее легенда о мастере Маноле. Так почему же было сказано, что это вариант нижегородской легенды? Имя погибшей девушки – прекрасный маркер, показывающий откуда дует ветер. Да, опять Алена. Но сюжет интересен введением такой детали, как метание жребия, выдающей влияние сказочно-легендарной традиции, как например текста «Чуда со змеем, бывшее со святым великомучеником Георгием». После того как стена церкви много лет падает, *«один ученый говорит: «Я слышал, что церковь без человеческой головы не сложится. Надо его, человеческий голова. /.../ Трех сел жербий надо класть. Кому жерба упадет. И живьем схоронить под церковью. Тогда сложится церковь. Жертву надо». Вот пришло время. Воскресенье. Собрались старики, решили и сделали жербу. Все записались, от малого – до старшего. А только там, кого схоронить – одну жертву кладут. /.../ Гуськом жербий вытаскивают. Пришел, подходит старик, вынимает жербий. На Аленку, значит, жерба. Схоронить ее под церковью. Эту девку»* (Рошинский, С. 62). Принцип гадания жребием остается по прежнему не ясным, из легенды можно понять лишь то, что имена всех были переписаны, и жребий (написанное имя, судя по всему) вытаскивали. Но не более того. История кончается тем, что девушку хоронят в гробу, поверх которого в яму падает

умершая от горя мать. *«И две души получила церковь-то»*. Всплакнувший от этого всего народ пролил реку слез, стекшую в озеро, которое называется Новинка. Так что перед нами еще и предание о происхождении водоема. *«Смешались в кучу кони, люди...»*

Новгородская легенда.

Теперь переместимся на северо–запад. Что там с легендой о Новгороде Великом? Кого и когда убили там, в «жертву богу строителей»?

Эта легенда, согласно Г. Кабаковой, — одно из свидетельств обычая «строительных жертвоприношений». Э.Б. Тайлор (1871 г.) приводит информацию, безусловно восходящую к ней: *«Славянские князья, закладывая детинец, по старому языческому обычаю, высылали людей, чтобы схватить первого мальчика, который встретится, и закладывали его в стену здания»* (Тайлор, С. 86). Центр новгородского кремля носит название «Детинец», что отдельными историками трактуется как производное от слова «дитя»⁵³⁸. Отсюда и растут ноги нашей истории. Археолог Новгородского детинца М.Х. Алешковский в пользу этой версии приводит легенду о том, что перед строительством детинца в жертву был принесён ребенок — *дитя*. А ведь это парадокс! Предание возникло на основании того, что «Детинец» **якобы** происходит от слова «дитя», и вот через двести лет это предание используют, чтобы доказать, что «Детинец» происходит от слова «дитя»! Можно еще проще. Легенду, порожденную предположением, используют впоследствии для доказательства этого предположения.

А.Н. Афанасьев пересказывает легенду следующим образом: *«когда Славенск запустел и понадобилось срубить новый город, то народные старшины, следуя древнему обычаю, послали перед солнечным восходом гонцов во все стороны, с наказом захватить*

⁵³⁸ Е. Болховитинов в 1808 г. высказывал версию, что во время вражеских нашествий детей, дабы уберечь, сводили в крепость — отсюда и Детинец. См. также мнение М. Фасмера: *«Детинец /.../ От «дети» мн. (см. «дитя»), потому что в детинце укрывались несовершеннолетние дети»* (Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. I). Версия абсолютно невозможная, так как нет никого основания связывать столь далекие друг от друга понятия, как «укрепленное место» и «дитя».

первое живое существо, какое им встретится. Навстречу попалось дитя; оно было взято и положено в основание крепости, которая потому и названа Детинцем» (Афанасьев 2, С. 85). Дословно цитирует пересказ Афанасьева А.Н. Соболев, начиная его словами *«Таково предание о Новгороде»* (Соболев, С. 87). Эту же историю в своей поэме «Коромыслова башня» привел и А. Навроцкий, проведя, таким образом, параллели между смертями и городами:

*Так–то так, только, князь
Есть обычай у нас,
Что велит зарывать без пощады
Тех, кто первым пройдёт
В день начала работ,
Там, где стену закладывать надо.*

*Тот обычай не вздор,
Он идёт с давних пор.
Самый Новгород тем ведь и крепок,
**Что под башней одной,
За Софийской стеной
Был зарыт там один малолеток.***

*Уж кому суждено,
Тот пройдёт всё равно,
Будь то зверь, человек или птица,
А иначе стена
Ведь не будет прочна
И так строить её не годится.*

И никто из упомянутых лиц не задумался — насколько же достоверна эта легенда? А ведь достоверность ее стремится к нулю. Все упомянутые цитаты, пересказы, ссылки относятся к тексту предания, приведенного М. Поповым в его «Описании древнего словенского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабженного примечаниями» (СПб, 1782). Так вот, еще в 1804 году эту историю высмеял А. Кайсаров на страницах книги «Славянская и российская мифологии»: *«Баснь, которую нам г. Попов рассказывает о сем городе, не подтверждается ни в какой*

летописи. Этот автор худо делает, что не сообщает нам, откуда он ее заимствовал. Однакож я расскажу ее теперь собственными его словами: По опустошении города Славенска язвою, славяне задунайские нашли его развалины и хотели там построить новый город. Старшие из народа собрались между собою и рассуждали, какое сему городу дать основание, то есть, как заложить и назвать его. Один из них думал, чтобы на другой день при восхождении солнца послать на дорогу отборных людей, и первый, встретившийся с ними, должен то да служить основанием городу, который и получит от него свое имя⁵³⁹. Собрание приняло это предложение. И в самом деле на другое утро, по принесении богам жертвы, послы отправлены для исполнения своих поручений. Первый, попавшийся им в руки, был юноша. С ним—то возвратились они в город и представили свою находку собранию. Тотчас дано повеление, положить в основание города юношу, который и дал ему свое имя. Что это баснь и притом из позднейших времен, легко видеть можно, потому что, сколько известно, никогда не было города по имени Детинец. Еще известнее то, что каждая крепость называлась самим именем. Это доказывает продолжитель Нестора и многие другие писатели» (Кайсаров, С. 44).

Что тут еще сказать?! Все так и есть — басня, сочиненная в попытке доказать, что мы не хуже европейцев даже в худшем из того, что известно у них. Мнение А. Кайсарова разделил и Д.К. Зеленин, хотя сделал это довольно неуверенно, не из логики текста, а на основании несоответствия его своему представлению о форме «строительных жертвоприношений»: «Древнерусское и болгарское название городского кремля, т.е. внутренней крепости, словом «детинец» некоторые старые авторы связывали с данным обычаем замуровывать детей при основании крепостных стен. Но у нас нет достаточных данных к такому объяснению, тем более, что, по легендам славянских народов, замуровывали в новостройках не детей, а молодых женщин. Правильнее выводить термин «детинец» от прежнего русского наименования военнoслуживших людей термином «дети боярские»» (Зеленин ТД,

⁵³⁹ «По—русски детина, детский; по—богемски детятко, детинский» (прим. Кайсарова).

С. 151)⁵⁴⁰. Такое толкование названия «Детинец» считают верным и другие исследователи: *«Название «детинец» происходит от древнерусского слова «детский» — младшие дружинники князя»* (Карпов, С. 105).

Однако этому противоречит история: новгородские князья никогда в самом Детинце не жили, обитая либо на Городище, либо на Ярославом Дворище. Разумеется, с ними находились и дружинники.

Другие мнения колеблются от приемлемых до не очень. Ф. Ласковский предполагал вероятным происхождение названия «детинец» от глагола *деть* (девать, поместить), исходя из того, что во время нападений в крепость прятали самое важное: имущество и семьи.⁵⁴¹ Ж.Ж. Варбот, также в поисках смысла слова «детинец», трактовала глагол «дети» иначе: как «строить, основывать» с первоначальной мотивировкой «устроенное (укрепленное) поселение».⁵⁴² Согласно В.Л. Янину, название следует связывать с дедами—старейшинами, которые проводили в Детинце свои вечерние сходки. В доказательство академик приводит *двор «Детинец»* с такой же функцией в резиденции польских королей — Краковской крепости в Вавеле.⁵⁴³ О.В. Ключевский полагал, что «Детинец» происходит от *«днешняго града»*, где «днешний» — внутренний, «дъно» — пол, основание.⁵⁴⁴

Наиболее убедительным кажется мнение, согласно которому в слове «детинец» предполагается аналог слову «матка, матица» — «база, основа, осевая, центральная или главная часть; основание, причина, корень, источник», в том числе и анатомическому значению слова «матка»: *«первоначально древнерусское*

⁵⁴⁰ Кстати, очень удивляет то, что доверяя поэту А.А. Навроцкому в передаче им легенды об Алене Лопате, Д.К. Зеленин не прибег к нему же, когда речь зашла о «жертвоприношении» при строительстве новгородского Детинца. А ведь, казалось бы, один и тот же поэтический текст. Если правда одно, то и другое можно принять на веру, ведь смысл умерщвления в этих случаях, и это подчеркивает поэт, один и тот же.

⁵⁴¹ Ф. Ласковский. Материалы для истории инженерного искусства в России, ч. I. СПб., 1858; ч. II, СПб., 1861; ч. III. СПб., 1865.

⁵⁴² Ж. Ж. Варбот. Детинец // Русская речь. 1977. № 1.

⁵⁴³ Великий Новгород. История и культура IX—XVII веков. Энциклопедический словарь. СПб.: Нестор—История, 2007.

⁵⁴⁴ В. О. Ключевский. Терминология русской истории. Лекция IX.

«детинцы», восходя к праславянскому «(анатом.) матка» (иначе говоря, «детское место»), представляет собою метафору, которая, отталкиваясь от широкой идеи «основы, базы, центра, истока, начал», сводит ее к градостроительному и градооборонительному понятию «внутренняя крепость, кремль (как пространственный центр и историческое начало города)»⁵⁴⁵.

Весь этот парад толкований был приведен в первую очередь для того, чтобы показать — единого мнения о происхождении названия «Детинец» нет. И версия об убиваемых детях стоит в списке на самом последнем месте. Ну а приведенная М. Поповым наивноэтимологическая легенда, судя по всему, позднейшего происхождения и имеет кабинетный характер. Можно даже догадаться, кто автор, «забывший» сообщить, откуда он ее «позаимствовал»...

Плесские фантазии.

Продолжим наше путешествие по городам. На этот раз заглянем в г. Плес, что в Ивановской области. Много лет планомерными раскопками его занимался археолог П.Н. Травкин, издавший в итоге книгу «Язычество древнерусской провинции. Малый город» (2008), где изложил некоторые свои соображения по поводу сделанных им находок. Честно сказать, его метод мышления порой поражает своей извилистостью и необоснованностью. Так, говоря о «строительном жертвоприношении», проведенном при воздвижении плесского крепостного вала, П.Н. Травкин пишет: *«О серьезности события свидетельствует также человеческая жертва: судя по всему, юноша–подросток, чужеземец, возможно пленный»* (Травкин, С. 132). Уместной здесь смотрится лишь гипотетичность предположения, что похороненный в валу был подростком (кстати, зачем такая тавтология — «юноша–подросток»?). Видимо, наверняка этого сказать было нельзя. Так откуда же взялись такие смелые предположения, что он мог быть чужеземцем да к тому же еще и пленником? Археология не в силах установить подобный статус мертвеца, если на то нет необычайно убедительных доводов. Травкин ни в этом месте, ни в главе о похоронных обычаях ничего

⁵⁴⁵

не говорит о том, что в инвентаре погребения наличествовал какой-либо инвентарь, позволяющий установить, что покойник был чужеземцем. В то время как достаточно детально описывает погребения на плесском некрополе. Антропологическое восстановление лица по черепу тоже не проводилось. Так что приходится признать, что перед нами плавание вольным стилем, которым, надо сказать, отмечена вся книга П.Н. Травкина.

С подобной необъяснимой вольностью встречаемся, в частности, и при описании другого «строительного жертвоприношения», обнаруженного на том же вале. На каждом из двух найденных кострищ *«был помещен череп и крупные кости (в том числе конечности) коня, вероятно, белого, как этого требовал ритуал даже в XIX веке»* (Травкин, С. 131). Гениально — так навскидку предположить масть животного! Всего-то взглянув на кости! Следующим этапом, вероятно, будет установление по останкам животного его клички. Если есть этнографическая параллель, то достаточным было просто привести ее, чтобы читатель сам мог обнаружить упоминание о цвете коня, а не делать из этой параллели подобных предположений. Однако же наиболее шедеврально выглядит следующее рассуждение археолога, высказанное им по поводу горшка, обнаруженного в основании дозорной башни, возведенной в начале XV в.: *«По всем признакам, это именно строительная жертва /.../. Логика ритуала такова: «убитый» ударом копыа /.../ горшок с кашей (традиционной ритуальной пищей) заменял собой человеческую жертву, имеющую место в подобных ответственных случаях»* (Травкин, С. 131). Никаких причин для подобных даже не предположений, а утверждений не имеется. Но они сделаны. А почему горшок с кашей не может быть просто горшком с кашей? Пусть даже в качестве «строительной жертвы», а не как магический атрибут? Почему **обязательно** надо приплести к абсолютно любой теме «человеческие жертвоприношения»? Даже если для этого нужно вывернуться совсем уж наизнанку и наплевать на научную логику. Про способ определения того, что горшок был разбит ударом именно копыа, даже говорить не хочется. Это уже что-то на уровне экстрасенсорики. А значит, вне науки.

На этом закончим с городом Плес. Больше тут делать нечего.

Мурашкинская легенда.

Еще одна легенда о ритуальном умерщвлении связана с поселком Большое Мурашкино, что в 90 км от Нижнего Новгорода. Подробный пересказ ее помещен в качестве ссылки в книге И.А. Кирьянова «Старинные крепости Нижегородского Поволжья» (Горький, 1961)⁵⁴⁶: *«Изустное народное предание рассказывает о том, что Большое Мурашкино было основано мордовским князем Мурашом, от имени которого и получило свое название село. По той же легенде основатель селения Большой Мураш воевал с другим мордовским князем — Малым Мурашом и для того, чтобы обезопасить себя от нападений беспокойного соседа, построил здесь крепость с двумя земляными башнями. Легенда также рассказывает о том, что при строительстве крепости необходимо было зарыть под основание сооружения какое-либо живое существо, первое подошедшее к месту постройки, так как считалось, что крепким и неприступным могло быть только сооружение, построенное «на крови». К собравшимся строителям одновременно с двух сторон подошли девушка и бык. Легенда рассказывает, что после короткого совета строители закопали их обоих под основание башни».*

Здесь мы имеем еще одну этимологическую легенду, в данном случае связывающую название населенного пункта с именем мордовского князя, хотя славянский корень названия очевиден. Стоящие рядом поселения, одно из которых было основано и заселено выходцами из другого, обыкновенно носили одно и то же имя, различаясь меж собой лишь определениями «большой», даваемое старому поселению, и «малый» — закрепляемое за новым. Село упоминается под 1377 г., но крепость в нем появляется лишь в середине XVII в., при царе Алексее Михайловиче. Могло ли в его время происходить подобное? Трудно сказать однозначно, тем паче, что сравнивать, по сути, как мы убедились, не с чем. Плохо и то, что кроме пересказа никакой другой информации нет. Рискну предположить, что в цитированном тексте несколько искусственно объединены два самостоятельных предания: 1) совершенно обычная этимологическая легенда о происхождении села; 2) предание о

⁵⁴⁶ Кстати, весьма странно то, что известный собиратель преданий нижегородской земли В.Н. Морохин, опубликовавший несколько сборников (напр.: «Легенды и предания Волги–реки». — Нижний Новгород, 1998; и др.), этот текст нигде не приводит.

замурованных, на возникновение которого косвенно повлияла нижегородская легенда о Коромысловой башне⁵⁴⁷. Оговорюсь — это не более чем предположение. Подтвердить его невозможно за отсутствием других данных. Мурашинское предание от всех прочих отличается тем, что упоминает умерщвление двух живых существ разом — девушки и быка. Эта деталь заставляет усомниться в историчности предания, так как, по замечанию все того же Д.К. Зеленина, «по легендам славянских народов, замуровывали в новостройках /.../ молодых женщин» (Зеленин ТД, С. 151). Бык сюда совсем не вяжется. Однако можно допустить, что в селе, вызывавшие удивление остатки крепостного вала, связывались с преданием о зарытом в нем кладе, и тогда появление образа быка, в принципе, нашло бы объяснение. Почему — подробнее рассказывается в разделе, посвященном параллелям «строительному жертвоприношению».

Обратим свой взор на Европу. Д.К. Зеленин приводит множество легенд, связанных с умерщвлением людей во время строительства зданий. Среди них есть и те, что относятся к славянам, а значит — входят в круг наших интересов.

«Польская сага о крепостной башне в Биржах гласит. Князь Радзивилл не мог закончить постройку крепости, так как ему все что-нибудь мешало. Тогда он объявил, что одарит приданым девицу, которая пожелает сейчас же выйти замуж. Такая девица нашлась, брак был совершен. Но сейчас же после венчания новоженнов окружили со всех сторон воины Радзивилла и замуровали обоих в стену. Ксендз потом проклял за это преступление князя, и Радзивилл был последним паном на Биржах» (Зеленин ТД, С. 154). История любопытная в плане сюжета, но — абсолютно невозможная исторически. Собственно, она не подтверждается и фактами. Князь Богуслав I Радзивилл, последний властитель Биржи, умер в 1669 г. по пути в Кенигсберг. Ветвь на нем прервалась, но у него была жена, Анна-Мария Радзивилловна, с которой он обвенчался в 1667 г., и дочь — Людвиг-Каролина, родившаяся в том же году. Мать умерла месяц спустя после

⁵⁴⁷ Что, судя по всему, мог иметь ввиду и И.А. Кирьянов: «Приведенная легенда аналогична народному преданию о женщине, закопанной вместе с ведрами и коромыслом под основание Коромысловой башни Нижегородского кремля».

рождения дочери. Так что перед нами легенда, так сказать, наивысшей пробы — отчасти факты, отчасти фантазии.

Другую легенду, южнославянского происхождения, Д.К. Зеленин пересказывает довольно подробно: *«Широко известна сербская сага о гор. Скутари (Скадр), подробно изложенная в сербской народной песне «Постройка Скадра». Три года строили три брата Мрлявчевича — король Вукашин, воевода Углеша и Гойко — крепость Скадр на р. Бояне. Строили они с тремястами мастеров и не могли возвести даже фундамента, так как каждый раз то, что успевали сделать мастера за день, вила ночью разрушала. Наконец, сама вила сказала с горы Вукашину: «не мучайся, найди брата Стояна с сестрою Стояною, заложих их в фундамент башни, и тогда построишь город». Однако брата и сестру с этими распространенными сербскими именами Вукашину не удалось найти. Тогда вила вновь предложила заложить в фундамент крепостной башни жену одного из трех братьев-строителей. Пострадала жена младшего брата Гойко, которая сочла сначала за шутку, когда ее строители окружили бревнами и камнями, и смеялась. А когда она поняла весь трагизм своего положения, когда мольбы ее о спасении были отвергнуты, она просила зодчего оставить отверстие для ее груди, чтобы она могла кормить грудью своего одномесячного сына, а также отверстия для ее глаз — чтобы она могла видеть этого сына. Просьбу Гойковицы исполнили, и она целый год будто бы кормила грудью своего сына Иована. «Как было тогда, — заканчивает песня, — так и осталось: и теперь идет от нее питание — как ради чуда, так ради исцеления жен, у которых нет в грудях молока». — Примечание Вука Караджича к этой песне-саге гласит: «Говорят, что и теперь из этих просветов, где видны белые груди Гойковицы, течет около стены какая-то жидкость, вроде известки, которую берут себе и пьют в воде женщины, страдающие недостатком грудного молока или болью в грудях»» (Зеленин ТД, С. 151–152). Для любопытствующих можно привести фрагмент, где описано поэтапное замуровывание жены Гойко:*

*Узеше је за бијеле руке,
Поведоше у град да уграде,
Подвикнуше Рада немара,
Раде викну до триста мајстора;*

*Ал' се смије танана невјеста,
Она мисли, да је шале ради.
Турише је у град уграђиват',
Оборише до триста мајстора,
Оборише дрвље и камење,
Узидаше дори до кољена,
Још се смије танана невјеста,
Још се нада, да је шале ради.
Оборише до триста мајстора,
Оборише дрвље и камење,
Узидаше дори до појаса,
Тад' отежа дрвље и камење...*

В целом история понятна и особих возражений в плане целей ритуала не вызывает (сделаем поправку лишь на мифологичность истории, где всему виной оказывается вила). Понятна и причина появления легенды, должной объяснить необычный цвет воды ручья. Но вот в бой вступает Э. Тайлор, и мы снова слышим до боли знакомое: *«Сербская легенда рассказывает, как три брата сговорились построить крепость Скадру (Скурати), но год за годом «вила», или русалка, разоряла ночью то, что 300 каменщиков воздвигали днем. Этого врага пришлось умилоствовать человеческой жертвой. Ею должна была служить первая из трех жен, которая принесет пищу рабочим»* (Тайлор, С. 86–87).

Точки над і расставил В.М. Жирмунский: *«В версии Вука легенда перенесена на исторические фигуры братьев Мрлячевичей — краля Вукашина и воеводы Углеши и на их не известного истории младшего брата Гойко, жена которого закапывается в землю при постройке крепости. С этими именами связана эпическая героизация предания. В других песнях о постройке различных городов, крепостей и мостов, например, моста через Дрину в Вышеграде в Боснии (Hirtmann, I, III "Zidanje ciprije u Visegradu") и др., жертвой становится жена главного мастера. Записаны песни, сходные по сюжету, в Сербии и Хорватии, Боснии и Герцеговине, Македонии и Болгарии, Греции, Румынии, Албании, за последнее время также в Венгрии. /.../ Однако балканские песни типа "Постройка Скадра" не ограничиваются сходством темы, а совпадают в сюжетной разработке песни, что заставляет*

предполагать существование одной песни, приуроченной у различных народов Балканского полуострова к разным историческим памятникам»⁵⁴⁸. Проще говоря, изначально существовал один–единственный сюжет, получивший распространение у всех балканских народов — и славянских, и неславянских, изменившийся в локальных вариантах сообразно местным реалиям. Это сюжет, а не реальное событие. История также выступает против легенды. Как сообщает словарь Брокгауза и Ефрона, Скутари «в древности был главным городом иллирийского племени лабеатов; позже принадлежал к римской Иллирии и до 168 г. до Р. Х. служил укрепленной резиденцией иллирийского царька Гентия. После победы римлян над Гентием население города подверглось романизации. В 395 г. он отошел к Восточной империи». То есть построен был город задолго до того как жил и действовал Вукашин Мрљавчевић, ставший властителем Прилепского королевства в 1366 г.

Мнение В. Жирмунского подтверждают наши собственные наблюдения за европейскими текстами из коллекции Д. Зеленина. Они предельно типичны. Достаточно привести для сравнения два произвольно выбранных предания, чтобы составить общее впечатление о характере других.

1. *«В Тюрингии прежде был город Либенштейн, стены которого считались неприступными, так как при постройке их была замурована живая девочка. Трогательная сага передает об этом так. Маленькую девочку купили для данной цели у матери–бродяжки. Девочке дали в руки булку, и она думала, что мать с нею играет, шутит. Когда девочку замуровывали, она сначала видела окружающих и кричала «мама, мама, я еще вижу тебя!» Потом она говорила мастеру: «дядя, оставь мне хоть малюсенькую дырку, чтобы я могла через нее смотреть». Растроганный мастер отказался продолжать свою жуткую работу, и ее закончил молодой ученик–каменищик. В последние минуты ребенок еще кричал: «Мама, мама, я больше тебя совсем не вижу!»» (Зеленин ТД, С. 149).*

2. *«В Баварии, недалеко от гор. Ансбаха, в деревне Фестенберг сохранялись развалины старого замка, принадлежавшего в самом*

⁵⁴⁸ В.М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958.

начале средних веков знатному роду Vestenberg. В 1855 г. местная 80-летняя старуха рассказала об этом рыцарском замке следующее. Когда его строили, то сделали в стене особое сиденье, куда посадили ребенка и тут замуровали. Дитя плакало, и, чтобы его успокоить, ему дали в руки красивое красное яблоко. Мать продала этого ребенка за большие деньги. Замуровав ребенка, строитель дал матери его пощечину, говоря: «было бы лучше, если бы ты с этим своим ребенком пошла по дворам собирать милостыню!»» (Зеленин ТД, С. 148).

Если во всех подобного рода легендах повторяется один и тот же набор деталей (ребенок, дурная мать, игрушки или еда, отвлекающие ребенка, переживание строителей), то можно с определенностью утверждать, что мы имеем дело не с воспоминанием об имевшем место историческом событии, а с фольклорным сюжетом, кочующем от города к городу, из страны в страну. Как писал Вяч. Вс. Иванов: *«На протяжении ста лет продолжались попытки найти на Балканах первоначальный локус зарождения сюжета баллады и пути её распространения»*; ответ, в принципе, найден: *«Вырисовывающееся в свете указанных исследований преимущественное значение новогреческих вариантов для начала распространения баллады о Маноле согласуется со взглядом на новогреческий как на источник основных черт балканского языкового союза»*. Проще говоря, греческие тексты легенды более всего похожи на источник для прочих народов Балканского п-ва, в том числе и славян. Одним словом, следует признать, что легенда, известная множеству народов земли, изначально и всегда была именно легендой, существовавшей совершенно отдельно от реального строительного обряда. Нельзя даже говорить о том, что легенды могли оказывать влияние на эти обряды. Точно так же не оказывали влияние на реальную воровскую практику многочисленные сказки о ловких пройдохах, занятными методами дурачивших соседей, потрошивших купцов, поднимавших на смех духовенство и князей и даже заставлявших всех своих оппонентов добровольно убится.

Откровенно сказочный характер строительных преданий о замураивании живых людей в основание зданий лучше всего виден на примере сербской легенды, записанной Ф. Крауссом, где такому умерщвлению подвергается не человек, а мифическое существо. Парень, волшебным образом родившийся внук царя,

изгнан с матерью прочь (СУС 707); вскоре он находит подходящее место для постройки дома; *«Здесь они повстречали чуму. «Возьми меня в жены, и я построю тебе нерукотворный город!» — сказала чума внуку царя. Молодой человек пообещал жениться на ней, если она сдержит слово». Но город не получился. «Тогда мать ему сказала: «Брось ты все это, сын, не женись на ней. Все это дьявольские козни!» Он не женился на чуме, а замуровал ее в крепостной стене, и с тех пор у этого места в городе Стамбуле чаще всего заболевали чумой»* (Краусс, № 48). Вот такая странная история. Парня, кстати, звали Константином.

В опубликованной М. Драгомановым белорусской легенде о постройке крепости в старом Быхове мы обнаружим всё те же фольклорные черты, объединяющие ее с другими рассказами на данный сюжет. *«Литва у старому Бихові крiпость строїла, тоді, розказують, що оце висиплють крiпості, то через ніч, або як, глядять: вже й не знати, де ділося то все, що робили. Скільки землі не сиплють, чого не роблять, нічого не вдіють, ник не втраплять крiпості зробити. /.../ Ащо?! Ндумались якось, що тра робити. Беруть посилають людей на шлях, що з Бихова ёшов. Кажуть тiм людям: йдiть геть шляхом i примiчайте, як скоро буде хто йти протiв вас дорогою, берiть i ведiть ёго в город. /.../ пройшли... придивляються, йде нiби хтось; пiдйоли ближче, стрiчають: йде собi хлопець. Ну, нiчого, ото беруться вже вести ёго в город. Коли це, так не збаром чи взяли, чи не взли того хлопця, нхопилася дiвка. Що будеш робит?! Взали й дiвку. Ведуть вже це обох в город. А в городi вже й яму їм наготували: так їх обойко, хлопця i дiвчину, живих, так i засипали землею... Отто I крiпость почала йти в гору»* (Драгоманов, С. 246). Это вариация той же самой истории, что в сербской песне о городе Скутари: *«каждый раз то, что успевали сделать мастера за день, вила ночью разрушала»* (Зеленин ТД, С. 151), или в немецкой легенде о мосте, около Рейнбаха: *«долго не могли его соорудить, так как не находили твердого грунта: что за день успевали сделать, то за ночь разрушалось»* (Зеленин ТД, С. 150). Мотив чуда, а значит полная нереальность события, налицо. Любопытно стремление рассказчика приписать происходящее пришельцам – Литве, что может указывать на наиболее вероятный источник проникновения данного сюжета в Белоруссию.

Одним словом, все это не более чем канва, по которой рассказчики живописуют якобы местную историю. Обряд, несомненно, существовал, ибо археологи порой встречаются его следы⁵⁴⁹, но встречался он куда реже, чем его упоминают легенды, вряд ли совершался он обязательно там, куда легенды его приурочивают. И совсем уж маловероятно, что реальные события были столь драматичны, как рассказывается...

Культовые сооружения.

Начнем, пожалуй, с украинской истории. *«У одної баби кури здорово дохли. Пришов до неї сват, вона і пожалілась йому: «От горе, сваточок, що і робить? Всі кури повиздхали, чи воно чума на них напала, ч вже повітря таке ходе? А може через те, що у Зилянках нову церкву вистроїли, схоже заложили її на курячу голову?» «Та може і так, свахо, тіко це дурниці, це прямо таки так — на них чемер напав. Це якби у нашому селі построїли церкву і заложили б її на курячу голову, тоді б так, а в чужому селі до нас не касається. У Зимлянках всі кури повиздихають, а наших не рушить»* (Гнатюк, № 40). Разве не очевидно, что перед нами не жертвоприношение? Какое может быть языческое жертвоприношение при строительстве христианского храма? Здесь мы видим типичный пример строительного завета. Кто-то должен умереть, чтобы не умер никто из людей. Это профессиональная магия строителей, которую они используют при возведении любой постройки вообще.

Европейские параллели: *«Шведская сага гласит. На западе Готланда, в Kålland, когда-то строили церковь. Тогда еще*

⁵⁴⁹ *«В Риме, при раскопках Капитолия, была найдена человеческая голова, хотя, по легендам, Нума и пытался подменить в данном случае человеческую голову головкой чеснока. При разрушении западноевропейских старинных построек в стенах их вообще часто находили скелеты людей — в гробах и без гробов»* (Зеленин ТД, С. 155); при раскопках Арконы *«В одной из траншей выявлена каменная кладка и под ней в углублении найдено 8–11 мужских черепов, частично поврежденных, кости животных, вещи, обломки посуды X–XII вв.»* (Русанова, С. 27); *«Тройский замок, Чешский Штернберг, Конопиште, Карлштейн обнаруживают при раскопках останки женщины, замурованных живыми в стенах и основании фундамента»* (Суворова А.А. «Замурованная невеста»: этюд на гендерную тему).

считалось обязательным замуровывать в фундамент здания кого-либо живого. Строители весьма кстати увидели двоих нищих — маленьких детей, идущих по дороге. «Не хотите ли поесть?» — спросили нищих строители. Те с радостью согласились. Рабочие усадили их среди камней, дали им хлеба и масла из своих запасов. Пока дети ели, каменщики вывели над ними свод, и над этим сводом была построена церковь», «У датчан и шведов долго жило обыкновение — под каждую **строящуюся церковь** зарывать или замуровывать живое животное. Датчане замуровывали под алтарем храма живого ягненка, чтобы храм стоял нерушимо. В Швеции, на о-ве Готланде и в других местах, для той же самой цели живьем зарывали в **фундамент церкви** или ягненка (чаще всего, вероятно под влиянием христианского символического агнца), или жеребенка, быка, свинью. Верили, что дух этого животного живет тут; этот дух носил наименования: «церковный баран», «церковная свинья» или «церковное привидение» — *Kyrkogrimmen*. Про тень-привидение такой церковной лошади датчане говорили, что она каждую ночь подходит на трех ногах к тому дому, где кто-либо должен умереть», «Когда в 1876 г. разрушали **монастырский храм** в Сербии, то нашли при входе, под церковным порогом, в специальной нише скелет петуха и цельное яйцо, которое пролежало тут, по крайней мере, 600 лет: церковь эта была построена в XII в. первым сербским королем из дома Неманичей» (Зеленин ТД, С. 150, 165).

В подобного рода легендах речь может идти о строительстве чего угодно, включая и церковное здание. Меняются только детали, суть легенды прежняя. На примере баллады «Мастер Маноле», сюжет которой известен всем народам Балканского полуострова, можно продемонстрировать ее типичность. Вариативность деталей цитируется по статье Вяч. Вс. Иванова «Происхождение и трансформации фабулы баллады о мастере Маноле». Строителям («*Строителей десять в румынском варианте, двенадцать в венгерском, сорок каменщиков и шестьдесят приезжих рабочих в новогреческом варианте, записанном на о. Коркира, трое братьев-каменщиков в арумунском, сербо-хорватском и болгарских вариантах*») заказывают чудо-сооружение:

*Беритесь за дело,
Чтобы все кипело,
Возводите смело
От прочной основы
До самого крова
Невиданный храм
На память всем нам,
Чтоб молиться там!
С виду особый,
Красы бесподобной!
Только смотрите,
Не подведите!
Пусть в мире другого
Не будет такого,
На зависть царям,
Государям–князьям!*

Несмотря на все старания, мастерам что–то постоянно мешает, не дает довести дело до конца, и так длится долгое время («построенное каждую ночь рушится (в новогреческом, румынском и других вариантах), это длится несколько дней (четыре в румынском варианте) или лет (три в одном из новогреческих вариантов)»):

*Весь их труд дневной
В поздний час ночной
Кто–то одним махом
Равняет с прахом.
День прошел за так,
И другой за так,
Третий тоже так,
Вся неделя — так.*

Строители ищут, как помочь своей беде — подсказка приходит со стороны («поиск осуществляется посредством сна (в румынской балладе о мастере Маноле, новогреческом варианте из Закинфа, сербо–хорватских и болгарских вариантах), известия, сообщаемого птицей (в аромунской Песне про мост Нарта) или

самой мифологической злой силой, разрушающей постройку») ⁵⁵⁰, мастер Маноле видит вещий сон, который затем пересказывает сотоварищам:

*Пока ночью спал,
Чудный сон видал:
На княжей стене,
Привиделось мне —
Экая мура!—
Стоит немчура,
Фертом стоит,
Мне говорит:
Сколько б ни трудился,
Сколько б я ни злился,
Все равно вперед
Дело не пойдет,
Если не вмурую
В стену глухую
Женщину живую,
Мне иль вам родную!*

«Посредством одного из этих чудесных способов (которые отсутствуют в венгерских вариантах) сообщается, что нужно принести в жертву жену или сестру одного из строителей, которая первая принесет еду мужу или брату (румынская баллада о мастере Маноле, венгерские варианты, сербо–хорватские и болгарские варианты), жену младшего из трех братьев (аромунская версия) или одного из трех братьев (сербо–хорватский вариант Вука Караджича), жену главного мастера из числа строителей (один из новогреческих вариантов)». Строители

⁵⁵⁰ В тексте, записанном в Черновцах (Буковина), относительно постройки Никольской церкви (скопированной с собора из г. Куртя-де-Арджеш, работы Маноле), подсказку «мастеру Мануле» дает некий «старый человек»: «перед /.../ восходом солнца первый человек, которого ты увидишь – придется замуровать в стену» (Белова О.В., Мороз А.Б. Рассказы о Никольской церкви в Черновицах // Живая старина, 2010, № 4, С. 7). Этим человеком оказывается жена мастера Мария. Витые башни церкви, производящие странное впечатление («пьяная церковь»), объясняются тем, что «дух Марши /.../ закрутил купола».

клянутся, что не станут предупреждать жен о том, что может произойти с ними, но все, кроме Маноле, эту клятву нарушают. В итоге на стройку с обедом для мужа приходит лишь жена мастера. Мастеру Маноле приходится держать слово:

*Говорит с трудом:
«Девятеро зодчих,
Двенадцать рабочих,
Вы ее возьмите,
Камнем обложите,
Вмуруйте живую
В стену глухую».*

Замуровывание женщины описывается точно так же, как и в вышеприведенной сербской балладе «Постройка Скадра»:

*Растет стена —
До колен она.
Стена растет —
Уже по живот.
Аж до самых глаз
Стена поднялась.*

В украинской сказке Маноле видит во сне человека, подсказывающего ему выход с затянувшейся стройкой: «*Нічого у вас не вийде, аж поки не замуруєте у мур живу людину. Хто перший прийде до вас рано на будобву, того й замурувуйте*» (Зинчук, № 57). Когда мастер увидал, что первой спешит его жена, он взмолился, чтобы Бог послал сильный ветер и помешал ей – но и ветер не остновил женщину: торопясь к мужу, она преодолела дорогу ползком. Три дня она плакала в стене, призывая мужа, а на четвертый день умерла...

Как уже говорилось, древние легенды порой находят подтверждение. Следующий рассказ относится к белорусской д. Гольшаны, что в Ошмянском районе: «*Из глубины веков дошла до нас легенда, связанная со строительством францисканского монастыря. Павел Стефан Сапега назначил датой его освящения 6 августа 1618 года. Понятное дело, строителям надо было управиться в срок, и они торопились завершить стройку. Но, как*

назло, одна из стен здания все время рушилась. И тогда строители заподозрили козни нечистой силы. Решились на человеческую жертву — первую из жен, которая принесет обед мужу, живьем замуровать в каменную стену. Первой пришла молодая девушка, недавно вышедшая замуж за строителя-каменщика — влюбленная, она летела как на крыльях. Ее и замуровали. Прошли столетия, развалился Гольшанский замок, перестраивался костел, и только крепко стоит здание монастыря. Его охраняет душа молодой девушки...». Все то же самое, что в легенде о мосте в Скутари, о мастере Маноле, о Коромысловой башне. Типичный бродячий сюжет. Впрочем, легенда легендой, но вот в наше время монастырь стали ремонтировать: «— Я тогда подошла к рабочим и попросила: если найдете что-нибудь интересное, принесите в музей, — вспоминает Чеслава Францевна. — И вот однажды приносят коробку. Открываю — человеческий череп, кости. Рабочие уверяют меня: «Это останки той девушки, из легенды». Я не поверила, спустилась в подвал посмотреть на место, где их нашли. Оказалось, останки действительно были замурованы в стене, рабочие увидели их только потому, что отвалился большой кусок цемента. И лежали там кости очень необычно. Ноги — под стеной, туловище развернуто к центру помещения, руки — в разные стороны... Словно стояла на коленях и «держала» здание. Кстати, когда я показывала останки знакомым медикам, они отметили, что все зубы целые, явно принадлежали молодой особе, а скелет по своему строению похож на женский...».⁵⁵¹ Впрочем, рабочие хоть и убедили музейную сотрудницу, но далеко не факт, что это именно та самая девушка. Медики как-то неуверенно атрибутировали скелет, да и замуровывание в средние века практиковалось очень часто, как способ одновременно и казни неугодного, и избавления от его останков.⁵⁵² Впрочем, неважно, так

⁵⁵¹ <http://yarcenter.ru/forum/viewtopic>.

⁵⁵² В украинской сказке мужчина, полагая, что жена съела их ребенка, ведет ее на суд старосте, который отдает женщину на расправу палачу — «*Пишов чоловік до вїта, розповів усе як було, той і пислав ката, аби замуровав жінку в стїну*» (Срібний волосок. Казки. — Івано-Франківськ, 1993, С. 153), «*Суд засудив її на страшну кару — замуровати у стїні, аби вона там померла з голоду*» (Таємниця скляної гори. — Ужгород, 1974, С. 15). Впрочем, сказка кончается хорошо. Сын оживляет мать, погибшую

это или нет, и даже если перед нами действительно девушка из легенды, журналистам не стоило бы говорить о том, что строители *«решились на человеческую жертву»*. Девушка — жертва обстоятельств, жертва обычая/суеверия/предрассудка, жертва преступного сговора — как угодно. Но только не человеческая жертва языческим Богам!

В общем, все, как и везде. Обряды и легенды говорят об одном, ученые и литработники — о другом, переиначивая все на свой лад: *«Как обыкновенно бывает в истории жертвоприношений, мы и здесь сталкиваемся с заменой жертв. Известны, например, пустые гробы, заделанные в стенах в Германии; ягненок, зарытый под алтарем в Дании, чтобы церковь стояла крепко»* (Тайлор, С. 87).

Но мы еще не закончили с мастером Маноле. Ученый с мировым именем, Вяч. Вс. Иванов, в своей недавней статье, где данная баллада вновь им затрагивается, сделал прямо-таки неожиданные признания: *«Многие фольклористы считают, что греческие варианты исходные, что остальные представляют собой пересказы, перепевы того, что нам известно в греческом варианте. Несомненно то, что хронологически всё восходит к ранним временам Византийской империи. Дело в том, что есть государственные акты, которые говорят об отмене женских жертвоприношений на территории Византии. И то, что они реально совершались, несомненный факт. В других традициях, в других мифологиях и ритуальных легендах чаще всего мы встречаем только воображаемую форму человеческого жертвоприношения. В Византии есть все-таки письменные тексты на эту тему. Пока что мне неизвестны реальные археологические свидетельства, но письменные тексты есть»* (Иванов 2011, С. 11–12). Столько откровений сразу! Итак, по порядку. Баллада не отражает реальную практику славянских народов Балканского полуострова, а является лишь фольклорным текстом, заимствованным у соседей. Превосходное в свете нашей темы заключение. Автор его пытается дезавуировать эффект от высказывания, говоря, что жертвоприношения тем не менее были. Но. Тем не менее, при всем уважении к Вяч. Вс. Иванову,

много лет назад, а виновника всех случившихся бед замуровывают на ее место.

вынужден указать на его оговорки. Говоря о Византии, он указывает не государственные акты, где данного рода жертвоприношения, причем женские, официально отменяются. Его слова. Но при этом ни одного примера, нет даже ссылки, где подобные тексты были бы опубликованы, исследованы или хотя бы упоминались. Почему? Отгадка, как мне кажется в том, что речь идет... о Номоканоне. Да, все том же греческом Номоканоне, который то и дело выдают за авторитетный источник о славянской традиции жертвоприношений. Если прав автор данной книги, то вывод прискорбен: 1) это не государственный акт; 2) текст не говорит об отмене; 3) речь не идет исключительно о женщинах; 4) это не жертвоприношение вообще. Далее Вяч. Вс. говорит, что другие, не греческие традиции «чаще всего» в своем фольклоре имеют в виду воображаемый обряд. Но слова про чаще следует трактовать, как указание на то, что некий процент исключений все же есть. Где же он? Снова — ни цитаты, ни ссылки. Византия будто бы подтверждает обычай письменным источником, а что же с другими странами и народами? А ничего. Ведь далее автор вынужденно признается: *«Пока что мне неизвестны реальные археологические свидетельства!»* И эти слова относятся ко всем, не только к Балканам, но и к восточным славянам также. Всё, что говорили его предшественники и современники — оказывается не более чем фантазиями на тему. Нет археологических данных. Точка. Здесь же процитирую продолжение его статьи, прекрасно перекликающееся со словами Р. Липец, вынесенными в начало данной работы. *«Повторяю, для меня остается проблемой, действительно ли это не ритуальный, не мифологически выдуманный, в конце концов, выдуманный, но вставленный потом в культурную традицию символ принесенного в жертву человека — или же это реальное жертвоприношение? Нет ответа. Я думаю, что вопрос о реальности человеческих жертвоприношений — наиболее интересная проблема в истории культуры»* (Иванов 2011, С. 14). Вот слова честного исследователя. Нет данных, так не стоит сочинять, что они есть и выдумывать на этом основании невесть что. Обращаю внимание читателя на слова «реальность» и «проблема». Так об однозначно решенном или хотя бы ясном вопросе не говорят. Тут следует финальный вывод, который также крайне важен для вопроса о кровавых человеческих жертвоприношениях: *«И все-таки археологических данных о*

человеческих жертвоприношениях очень мало» (Иванов 2011, С. 14). И это-то после фантастических отчетов И.П. Русановой и Б.А. Тимошука! Увы, далее Вяч. Вс. Иванов, к моему крайнему недоумению, совершает оговорку, которая как-то не к лицу, по мнению автора, такому маститому ученому. Она не сообразуется ни с его проницательностью, ни с его огромными познаниями в области народной культуры, ни даже с элементарной логикой. Впрочем, судите сами: *«Не исключено, что их (следы человеческих жертвоприношений. — Б.М.) специально, каким-то определенным образом, устраняли»* (там же). Безусловно, для того, чтобы стыдливо скрыть от своих далеких потомков правду об этих ужасающих варварских ритуалах. Занавес...

Среди русских загадок есть следующая: *«Стоит бык на горах // О семи головах; // Ребра стучат, // Бока говорят»* — колокольня (Садовников, № 1004). Ну и как в свете ее выглядит следующее высказывание А.К. Байбурина: *«Эволюция жертвы, замена человеческой жертвы животными, привела к тому, что жилище стало уподобляться телу жертвенного животного»* (Байбурин, С. 61)? Дальше в подтверждение своего мнения им приводятся как раз подобные загадки. Колокольня уподобляется семиглавому быку, но из-за строительного ли ритуала? Громкий звук, «голос» постройки, выделяет ее среди прочих; ее функция — оповещать звуком колокола о событии или времени: это, как характерная черта, и должно подмечаться загадкой. Бык в традиционном фольклоре индоевропейцев обычно изображается обладателем мощного голоса. Это используется как образ для сравнения в самых разных текстах, от ведических гимнов (*«Славь Парджанью! Старайся расположить (его) поклонением! // Громко ревущий бык, источающий живительную влагу, // Вкладывает семя в растения как зародыш»*, Ригведа, V, 83. 1) до русских загадок (*«Тур ходит по горам, турица-то по долам, тур свистнет, турица-то мигнет»* — гроза, *«Бык ревет, хвост к небу дерет»* — колодец).



Собор монастыря в Куртя де Арджеш, 1880 год.
Тот самый, работы легендарного Маноле.

Наша загадка оперирует тем же образом, так что гипотеза А.К. Байбурина здесь оказывается излишней. Текст не отражает не только «кровавое жертвоприношение», но даже обычный строительный ритуал умерщвления.

В завершение данного раздела можно привести пример, судя по всему, являющийся дальним потомком разбираемого нами строительного обычая, относящийся как раз к возведению культовых сооружений. *«Крестьяне деревни Владимирской долго бесплодно спорили о месте, где поставить церковь. Не раз сходились они для обсуждения этого вопроса и не раз расходились с враждою в сердце друг против друга. И этому не было бы конца, если бы неожиданно не появился созревший на этот случай в чьей-то крестьянской голове такой план: запрячь молодого неезженого жеребца в сани, направиться в лес, вырубить там строевое дерево, положить дерево на сани и пустить жеребца на свободе: где он остановится — на том месте и быть церкви. Этот план так всем понравился, что он сразу же был принят к исполнению. Молодой неезженный жеребец сильно взял с места свой груз и направился к Владимирской горке, быстро взобрался на гору и здесь остановился. Остановился со вздохом облегчения и весь владимирский крестьянский сход, в полном своем составе*

сопровождаящий жеребца в лес и обратно. Вопрос, решение которого так долго тянулось и нарушило обычно мирное и согласное течение жизни владимирцев, был решен; владимирцы разошлись по домам примиренные и успокоенные» (ЛПБ, С. 26).

Имеются типологические параллели, указывающие на большую древность подобного метода выбора места, причем такие, где обряд заканчивался умерщвлением живого существа. Это индийская ашвамедха, в ходе которой коню перед закланием дозволялось идти, куда ему вздумается, а земли, где он проходил, царь — устроитель обряда — подчинял своей власти. И греческое предание об Эпимениде, очистившим Афины от чумы: *«взял черных и белых овец, пригнал их к Ареопагу и пустил оттуда идти куда хотят, приказав сопровождающим приносить в жертву соответствующему богу каждую из них на том месте, где она приляжет»*⁵⁵³. Насколько уместно называть жертвоприношением подобное магическое определение узловых точек, пусть судят те, кто разбирается в античной традиции и, в частности, в магических традициях той эпохи. Наша задача — исследование славянских «кровавожегренных» ритуалов, с указанием известных иноэтнических параллелей, пусть даже и противоречащих нашим выводам.

Параллели.

В довершение главы стоит обратить внимание читателя на параллели к строительным ритуалам умерщвления, настоящим и мнимым. Так, наблюдается несомненная связь между ними и магическим обычаем закапывать животных вместе с кладом. Связь не прямая, но, в отличие от других ритуалов, также использующих закапывание в землю живности (например, «похороны Коровьей Смерти», «проводы мух»), в обоих случаях есть общая деталь. И домохозяин/строитель, и владелец клада желают одного — чтобы сооруженное ими стояло долго и крепко, будучи надежно защищено от опасностей. Для этого владелец клада кого-нибудь убивал. Надеюсь, читателю понятно, что умерщвление животных при закапывании клада — это не жертвоприношение духам места,

⁵⁵³ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. / Подготовка издания А.В. Лебедева. — М.: Наука 1989, С. 73.

«земельному хозяину», Богу богатства и т.д. Животные, ритуально умирающие в доме, становились его домовыми духами–хранителями; живые существа, убиваемые при закладке сокровищ, превращаются в хранителей клада — кладовиков, кладовых, кладохранилов, кладенцов, лаюнов, щекотунов, копшей (СД 2, С. 501). И там, и тут душа привязывается к объекту/месту. У южных славян хранитель клада и хранитель дома (домовой) обозначается одним словом — болг. *таласъм* (СД 2, 501), макед. *таласон* (Плотникова 1, С. 142). На противоположную точку зрения — *«зарытие клада сопровождалось сложными магическими действиями, центральным моментом которых являлось жертвоприношение»* (Низовский, С. 9) — можно не обращать внимания, так как доказательная база в таких случаях или отсутствует, или совершенно беспомощна.

Во Владимирской губернии рассказывали про атамана Рощина, который, как и Разин, считался могучим колдуном. Он также припрятал множество кладов, снабдив их хранителями: *«К каждому Рощин приставил по сторожу и заклал их. Сторожу Рощин отрубал голову и клал ее на крышку сундука с золотом, духи этих людей становились кладохранилами»* (РДС, С. 225). Обличье сторожей в изначальных вариантах преданий о кладах соответствовало той живности, которую убивали при закладке сокровищ: *«клады охраняют некоторые мифологизированные животные: красная (если в кладе золото или медь) или белая (если серебро) корова, рыжая собака»* (Черепанова, С. 49–50), *«Кладохранины являются в виде свиньи, собаки, коровы, особенно часто — черной кошки»* (РДС, С. 228), *«Сербы верили, что бык⁵⁵⁴ охраняет клады»* (СД 1, С. 273); некий шляхтич добрался до клада — на одной из бочек с сокровищами он обнаружил *«сидящего*

⁵⁵⁴ Говоря о легендах, связанных с основанием городов и башен, упоминалось предание о крепости в с. Большие Мураши, где якобы были закопаны девушка и бык. Так вот, бык мог появиться из истории о закопанном кладе, со временем, или по воле рассказчика, объединившись с сюжетом об умерщвленной девушке. Так сказать, локальная особенность легенды. Ср. также: *«Однажды отец с сыном узнали место, где лежит клад, и пошли раскапывать. Копают они, видят: сундук стоит, а откуда ни возьмись бык на них бежит. Отец с сыном убежали, спасались от быка. Когда вернулись к тому месту, то клад уже пропал»* (Воронеж, № 712).

живого петуха-черта» (Чубинский 1, С. 99). Предания о кладях нередко поэтически переосмыслили подобную информацию. В Липецкой губ. про Кудеяра рассказывали, что, спасаясь от осады, он зарыл свои сокровища в землю, а над ними поставил свою лошадь, обратив ее в камень (Низовский, С. 63).

Любопытно, что в отдельных случаях смерть убиваемого на месте клада животного напрямую связывается с пожеланием смерти кладоискателям. В Симбирской губ. один крестьянин наблюдал, как закапывают клад. Хозяин клада, завершив работу, вынул из мешка козленка и начал его мучить, приговаривая: *«Отдаю тебе, нечистая сила, во власть мой капитал на семь лет. А кто осмелится достать мои деньги из этой ямы, пусть будет с ним то же, что я сделал с этим козленком»*; в украинском рассказе мучению подвергается баран: старик вырыл яму под клад, *«привел барана и над этою ямою мучил его до тех пор, пока не замучил насмерть, потом засыпал му и произнес: «Щоб так мучыло того, хто найде ці гроші»* (Чубинский 1, С. 97; Низовский, С. 9).

Использование шкур животных в качестве вместилищ клада можно считать отголоском реальных заклятий живности при закрытии сокровищ в землю. По преданию, в воловьих шкурах зарыт клад Пугачева около реки Ящурки (Низовский, С. 87); *«В этом кургане, говорит молва, зарыт огромной величины конь, набитый золотом и серебром»* (Морохин, № 279). Само собой, клад после этого и казался в обличье тех животных, в шкуру которых он был зашит.

Более поздние предания добавили уже фантастических подробностей, не зная о реальном умерщвлении и зачастую просто исходя из того, что хранитель должен быть как можно более огромен и страшен: *«уж им чудища стали показываться и плясать и скакать пред огнем»* (Забылин, С. 447), *«Владельцы кладов достаточно часто поручают стеречь их своим помощникам, которые находятся при кладе неотлучно. Такие «приставники» именуются кладовыми, кладовиками. Охранять клады могут и наделенные особыми свойствами пресмыкающиеся, животные (змея медяница, земляная кошка, прикованный цепями медведь, филин)»* (Власова, С. 177); *«Ехали один раз /.../ клад искать, а там и быки и волки разные, кричат, визжат», «Деньги в том погребу караулят какие-то церберы,*

преобладающие собаки. Были делаемы попытки отыскать деньги, но безуспешно: *церберы не допускают*» (Котельникова, С. 101), *«Услыхали они страшный крик и видят — по валу идет к ним медведь — не медведь, человек — не человек, а сами не могут понять, что за чудовище»* (Садовников Самара, № 112о), *«тут звери всякие выбежали, особенно много волков сбежалось»* (Морохин, № 299). Даже сами владельцы кладов стали накладывать на сокровище соответствующее заклятье: бол. *«Това имане да се явява пред хората като вълк (куче, мечка, овен)!»* — *«Это богатство пусть является людям как волк (собака, медведь, баран)!»* (СД 2, С. 500). Еще позже предания начинают говорить о живых сторожах, донельзя исказив тем начальную идею. В горе Шиловская шишка, как сказывают, Стенька Разин устроил подвал, в котором 4 бочки золота, *«охраняемого большим медведем»*, а гулявший по северам разбойник Блоха *«приставил к своему кладу целую свору злых рыжих собак»* (Максимов, С. 137–138).

Память о ритуальном умерщвлении животных сохранили предания о кладях, где фигурируют обнаруживаемые при сокровищах кости. *«Пришлось проходить мне около ключа. Вот и покажись мне, братец ты мой, стоит бы в косогоре—то сундук, как раз на ручье на самом, окован железом весь, около аршина ширины и аршина полтора в длину, весь обтыкан по сторонам костями, большими костями, не знаю — чьими, так вот и торчат по бокам—то. Поиспугался я тут, да ничего. Мороз по коже подирает, а смотрю. Вдруг покажись мне тут свиное рыло; оскалила зубы эта свинья и смотрит на меня, изо рта вода»* (ЛПБ, С. 241); умирающий острожник рассказывает, как найти клад: *«прокопавши дальш, найдете собаку, а скоро пнсля собаки и барыло з гришмы»*, что оказалось правдой — *«Чы довго копалы, чы ни, нашлы кистки собачи, а дали й барыло з чыстымы червонцямы»* (Гринченко, № 213.3). Рукопись «Роспись о кладях в времена литвы», опубликованная в 1905 г., упоминает для одного из закопанных сокровищ следующую подробность: *«Близ погоста Николы Лапотного есть гора и ручей, где /.../ лошадины кости, и потому, кто кости найдет, тот все и деньги найдет»* (ПРС, № 155). Реакция исследователей предсказуема, как восход солнца: *«Очень часто клад зарывали вместе с жертвенными животными, чьи кости и черепа впоследствии находили вместе с кладом»* (Низовский, С. 9).

Страж клада, пока жив хозяин сокровища или пока не вышел назначенный ему срок, занимается тем, для чего его тут поставили: отпугивает народ, слишком близко подошедший к закладке, наводит ужас на кладокопателей, приступивших было к работе, мешает им по мере своих сил: *«на могилі з скарбом або коло неї з'являвся кінь, що розганяв людей; вовки, що вили або без шуму клацали зубами; ведмідь, що інколи щей реве; квочка, що лізе в очі; козеня, що скаче на шию»* (Українці, С. 532), *«Но в это время он (конь—хранитель, — Б.М.) с ужасным ржанием, выпрыгнув из земли, со всей яростью бросался на нарушителей его спокойствия и таким образом скакал за ними»* (Морохин, № 279).

Позднее память о духах—защитниках кладов, получающихся из животных, закопанных при их закладке, трансформируется в представление о том, что клад и сам может принимать облик живых существ (изначально тех, что были закопаны) и являться в таком виде перед людьми, когда окончится «режим ожидания», установленный владельцем: *«Бывают клады зачатые, на скольких годов заклад. Через такое время на том месте начнет мнить⁵⁵⁵, человеком или животным»* (Куединские, С. 47), *«Когда клад долго лежит, то он через какое—то время выходить начнет»* (Повольжье Н, № 1169), *«Добравшись до клада, следует только чудовище, охраняющее клад, ударить, не страшась, на отмах и чудовище рассыпается в золото»⁵⁵⁶*, *«клад ведь на известного человека кладется да на определенный срок. А когда срок кончится, клад—от своего хозяина искать идет: то конем огненным выметнется, то овцой, а то зайцем — от величины клада зависит»* (ПЛУ, С. 117). Надо полагать, от величины клада как раз зависело то, кого при нем нужно было зарезать, раз впоследствии тот принимал столь разные обличья.

Клад может показываться во многих образах, но преимущественно выбор их происходит в кругу той живности, которую владельцу клада было легко достать для обряда.

– птица: *«Зажгла хозяйка свет, а по избе птица бегают, круглая, шея длинная, без хвоста, сама маленькая. /.../ Хозяйка говорит: «Так это клад был!»»* (Куединские, С. 49).

⁵⁵⁵ Казаться.

⁵⁵⁶ Георгиевский А. Клад по воззрениям простого народа // Олонецкие губернские ведомости. 1900. № 106. С. 2.

– курица/петух: «Клад и в настоящее время многим кажется серой курицей» (СП, № 73), «Вдруг к нему на плечо петух сел, ему бы его за ноги схватить или ударить наотмашь — он бы и рассыпался. А тот не догадался, петух и исчез. А это ему клад в руки давался» (Поволжье Н, № 1168).

– утка: «пугачевские деньги /.../ показываются в виде уток и крикают» (Морохин, № 306).

– баран: «Сказали тут какому-то старичку, мол, баран выходит. Мол, баран выходит — так тут кладок есть» (ПЛУ, С. 118); в одной из быличек оставленные дома «дети жалуются, что с ними барашек играет», приходящий «с-под пола» (Зиновьев, № 415).

– козел: «Вот он раз приходит; вдруг из-под амбара козленок к нему и кинулся» (Садовников Самара, № 112 е).

– кошка: «В другом конце жила, в маленькой избушке, там рассказывали — кот выходил. А в другом доме, говорили, один дома останешься — собака из голбца выходит. Потом они стали менять бревна, когда разобрали, там оказался клад — золотишко» (Куединские, С. 48).

– собака: «Вдруг ни с того ни с сего собака оказалась. Сидит, смотрит на сестру, глаз не сводит. «Куда ты на меня смотришь», — сестра-то говорит. А собака раз — и побежала. Только потом сестра поняла, что это был клад» (Поволжье Н, № 1172), «Такая собака высокоущая вышла на меня. /.../ Клад-де, наверное, на тебя выходил» (Куединские, С. 48).

– лошадь/жеребенок: «Жеребенок выбежал, клуша с цыплятами выходила. В затон дорога — в этой горе и клад. /.../ Че-нибудь зарыто, че-нибудь. Вот это там выходил клад: жеребенок выходил и клуша с цыплятами» (Поволжье Н, № 1170).

– свинья: «Клад периодами превращается в поросенка, в лошадь» (Поволжье Н, № 1171), «Клад может свиньей представиться» (ПЛУ, С. 118).

– бык: «и за мной идет бык — золотые рога»⁵⁵⁷.

О практике человеческих убийств при сокрытииклада свидетельствует чуть ли не вся мировая история, начиная с

⁵⁵⁷ Котельникова Н.Е. Клад как мифологический персонаж русского фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. II. — М., 1997, С. 114.

рассказов о незавидной участи строителей царских гробниц и заканчивая леденящими кровь легендами об обстоятельствах, при которых были припрятаны пиратские клады⁵⁵⁸. Былички указывают на нахождение кладоискателями этих страшных останков: *«Дедушке сон приснился, как кто-то говорит ему: «Будешь ехать, найдешь клад. Позови с собой лучшего друга и вместе с ним выроете сундук с деньгами». Поехали они на горку и ничего не нашли, а обнаружили на указанном месте скелет человека»* (Воронеж, № 716). В отечественной традиции на такую практику указывают легенды о кладах знаменитых разбойничьих атаманов и былички, рассказывающие о явлении клада в виде человека — старичка, старушки, девочки, девушки. На одном из Чертовых городищ, каковых на Руси–матушке много множество, появлялся призрак Любуши, дочери Кудеяра, по преданию, замурованной отцом в этом месте; здесь же разбойник схоронил один из своих кладов (Низовский, С. 64). Можно полагать, что речь шла как раз о подобном ритуальном убийстве. Упомянутая в другом рассказе о кладах покойница Наталка, пугающая кладоискателей, также из сторожей, умерщвленных при закапывании сокровища, недаром же она не отпела — «ныпычатана» (Низовский, С. 141). В записи на Лукояновские клады Степана Разина атаман будто бы собственноручно излагает обстоятельства захоронения одного из кладов: *«и еще взял дочь барышню, и никому иному надругаться не давал, и поехал я на дуван, а ей обещање дал, что если благополучно возвращусь, то ее отпущу в отечество с награждением. А она, не дождавшись меня, бежала и навязала в платок легкого сокровища 25 тысяч. Услыхала меня, что я еду, залегла в наклепанную (развесистую) липу, в дупло. Но я ее догнал с собаками и изрубил тут в мелкие кусочки и положил оное сокровище с нею в землю»* (Низовский, С. 259). В кладовой выписке, сделанной Ф.Н. Дьячиным в качестве примет, которые должны попасться кладоискателю во время раскопок, описаны мертвецы: *«По входе подвала находятся пять человек: первый раз*

⁵⁵⁸ О пиратском капитане Эдварде Тиче, по прозвищу Черная Борода, рассказывают, что награбленное золото он вместе с одним из матросов уносил в глубь острова Амалия. Там Тич выбирал подходящее место и, пока будущая жертва рыла яму, курил трубку. После того как матрос заканчивал работу, он стрелял ему в затылок и, опустив сокровища в землю, сталкивал туда и труп.

двое – один на упад солнца головой, а другой на восход солнца головой; а который на восход ногами, от него два саженья еще двое у дверь подвала; и сабли у них в руках»⁵⁵⁹. Таже жуть и в «кладовой записи» из Царицинского уезда: «Тут положено в трех местах: человек один целый, да другой, перерубленный на две части, из которых одна часть лежит на полуночную звезду, а другая часть — на солнечный закат; целый же человек лежит на летний восход головой» (Щеглов, С. 106).

Любопытны также истории, в которых клад принимает облик мертвого тела, человеческого или животного, что весьма близко к теме умерщвления: «*Рассказывают, что клад этот являлся в виде досок, собак и мертвецов*» (ПРС, № 153); очевидец рассказывает: «*вижу — несут трех покойников и народу много идет. Я бегом домой. А за мной до самой деревни покойников несли — клад то есть*» (Низовский, С. 8); «*Я ворота отворяю — смотрю, гроб! Человек лежит в гробу. Да? Ну, перекрестился и поехали. А это клад, слышь, попалал нам*» (Мифология, № 307); «*под ёлкой черный человек большой. Ляжить, мех белый при им, овэчка на грудях*», как сказал знаток: «*там были нейкие гроши*» (Ивлева 2004, С. 139); богатый брат, желая посмеяться над бедным братом, «*поднял на улице дохлую собаку и бросил ему в окно /.../ А вышло так, что дохлая-то собака в избе бедняка рассыпалась золотом*» (Садовников Самара, № 112 н)⁵⁶⁰. Украинское поверье прямо говорило — «*Чтобы никто не смог овладеть кладом, рядом с ним кладут труп убитого человека*» (СД 2, С. 500). Ну а наиболее четко это правило описано в следующем примере: «*выкопают яму эт, а деньги в корчагу положат, выкопают яму, похоронят это и одного человека из партии убьют и тут похоронят, чтоб клад караулить*» (Мифология, № 313). Яснее просто некуда.

⁵⁵⁹ Краснодубровский С.С. На раскопках «Кудеярова оврага» // Труды Саратовской учетной архивной комиссии. Т. II. Вып. 2. – Саратов, 1890, С. 466

⁵⁶⁰ Тот же пример у В.Н. Добровольского: «*Багатый клада не знайшоу, а в дасады, у насмишку, швырнул бедному у вакно дохлую собаку. Дохлая собака скинулась бедному багатым кладым*» (Добровольский, С. 163). И у Б.Д. Гринченко: «*дывляця, лежыть собака дохла. Воны взяли собаку та й кажуть: «Давай мы ййи вкынем у викно йому». /.../ Вин узев кочергу та як ударе (собаку. – Б.М.), а вона розсыпалась на гроши*» (Гринченко 1, № 169).

Одним словом, магическая подоплека данного ритуала несомненна, и эта параллель лишней раз подтверждает выводы, сделанные относительно возведения построек: умерщвление, при этом происходящее, не носит жертвенного характера.

Точно так же не является жертвоприношением кому бы то ни было, включая духов–сторожей, умерщвление живых существ при отыскании клада — это соблюдение условия–зажятия, которое наложил на сокровище его владеец (каким бы оно трудновыполнимым или абсурдным ни было⁵⁶¹). Общеизвестно, что клады закладываются на чью–либо голову: *«И зарывают их или на овцу, или на какую–нибудь птичку, или на кошку»* (Морохин, № 295), *«Клад бывает положен «на чью–либо голову» (например, на гусиную, собачью, бычью), это значит, что забрать клад может лишь только тот, кто убьет это животное на месте нахождения клада»*; у болгар владеец клада, зарывая его, говорил: *«Който поиска да го изкопае, да убие човек!» — «Кто захочет его выкопать, пусть убьет человека!»* (СД 2, С. 500, 501). Один из описанных А.Ю. Низовским кладов имел такое условие: *«на место, где клад зарыт, надо принести двенадцать голов, шесть женских и шесть мужских»*; в городе Галиче на Балчуге зарыты сокровища князя Дмитрия Шемяки, заговоренные *«на 12 молодых и 12 жеребцов»*; другой галический клад, утопленный в реке Тебзе, может достаться лишь тому, кто утопит в реке брата с сестрой — Ивана да Марью; воронежский крестьянин Савелий имел «кладовую запись», где описывалось расположение сокровища: *«клад, зажат на 12 черных петухов. Доставать его на ущербе месяца, а заговор такой: «Откачнись, нечистая сила, пропади, зажятье, пропадите 12 голов черных петухов»*» (Низовский, С. 18,

⁵⁶¹ *«И привез туда колдун воз денег, вырыл яму, вывалил в нее деньги, забросил землю, и стал заклинать: «Достаньтесь, мои деньги, тому, кто сотворит грех с родной матерью, с родною сестрою и с кумою!»»* (Афанасьев Легенды, С. 143); *«человек должен пропеть на берегу озера ровно сорок песен. Песни эти должны быть такими, чтобы в них ничего не говорилось о личном счастье и о всем том, что связано с собственными интересами человека»* (Морохин, № 280); чтобы взять один из кладов Стеньки Разина, по его завету кладоискатель должен был выпить *«ведро соплей с харкотиной»* (Низовский, С. 83); могло прозвучать и такое зажятие: *«Хто моё говно зъестъ, тому и гроши мои достанутся»* (Ивлева 2004, С. 149).

81); в воронежской же быличке приводится такое условие: «Говорят, что где-то среди поля на бугре из земли торчит штык винтовки, а под ним — клад. Только чтобы достать этот клад нужны 12 человек, а один из них обязательно должен умереть. Поэтому никто не решается раскопать этот клад» (Воронеж, № 715); уже упомянутый князь Галический Шемяка сам добывал клад: «нужно закопать первенца-сына в землю, тогда из озера появится 12 кораблей, нагруженных несметными драгоценностями»⁵⁶². В украинской легенде кладохран («чорний чоловік») сам требует с кладоискателя, чтобы тот привел ему свою дочку, «аби я повбійомав її»; клад, по вине кладоискателя, решившего спасти дочь, снова ушел в землю, сам он умирает через три дня, а дочь через год (Опришки, № 344).

Ср. в связи с этим следующий рассказ: «Один мужик клад нашел, выкопал да и забрал. Но потом вскоре умер, потому что взять его не сумел. Про него так и говорили: «Через клад в землю ушел». А всего-то и надо было на это место крови. Хоть кошку, хоть петуха голову отвернуть и место кровью полить. Так бы и клад остался у него, и сам был бы жив» (Поволжье Н, № 1202). Пояснения не дается, но, вероятнее всего, таким было условие владельца клада. Но, по незнанию этих условий, «счастливый» обладатель клада пользовался им недолго. А ведь можно было бы подставить под удар чужую жизнь, переведя проклятие клада на кого-либо еще, как это сделал персонаж другого рассказа: «И вот он, клад-от, и просил головы, не просто так, значит, зарыт был. И вот тот, который клад откопал, взял плат жены и бросил. Она и умерла. А он разбогател с клада-то» (Морохин, № 300). На ту же тему существует и сербское поверье: «чтобы выкопать клад, надо принести в жертву своего быка и зарезать его на месте закопанного клада» (СД 1, С. 273). Не в жертву, разумеется. Чтобы определить, кого именно нужно умертвить, место, где зарыт клад, посыпают пеплом от бадняка — полена, горевшего на Коляду; на следующий день на слое пепла появятся следы: «Если видны следы животного или птицы — закалывают ягненка, барана или петуха, если следы человека, считается, что демон-«хозяин» клада ждет

⁵⁶² Смирнов В.И. Клады, паны и разбойники (этнографические очерки Костромского края) // Труды КНОИМК. Кострома, 1921. Вып. XXVI. С. 18.

человеческой жертвы» (СД 2, С. 502)⁵⁶³. Толкователи, как видим, не дремлют, заводя свою любимую заунывную песню... В «Завещании Стеньки Разина» упомянут список условий, которые необходимо выполнить после взятия сокровищ: *«а оный (клад, — Б.М.) сыскавши, раздать сию казну сорок тысяч на белом коне, а раздавши — из моего турецкого выстрелить и сказать: «Вот тебе, Степан Тимофеевич сын Разин, вечная память!» А коню голову отрубить...»* (Низовский, С. 261).

Если не знать причину, можно подумать, что дело здесь и впрямь в жертвоприношении, например, кладохранинам. Но причина в другом — в условии. Вариант условия, произносимого владельцем: *«Не достанься мой клад никому, кроме того, кто **сто петухов** зарежет»* (РДС, С. 226). Примерно о том же говорится в историях, когда обнаруживается, что владелец клада, ставя условием некоторое количество голов, подразумевая человеческие, забывает это уточнить. Тогда кладоискатель поступает просто — *«убивает столько голов животных и бросает их на закланное место. После этого клад дается без труда»* (Чубинский 1, С. 98). И еще большой вопрос, не выйдет ли добыча клада, для которого нужно убить быка, десяток-другой иного скота или сотню птиц, дороже, чем сам клад...

Ловкому обходу слишком сложного и кровавого условия добычи клада посвящено немало количество историй. В целом все они довольно однотипны, различаются разве что ситуативной подачей. *«Жулик приходит в лес. Мужик там колья рубил, жулика увидел, на дерево залез, а тот его не заметил. Жулик клад принес. Закапывать стал: «На сто человеческих голов! Кто убьет, тот достанет». А мужик с дерева отвечает: «На сто осиновых колов!»*. Спорили, спорили, жулик на своем стоит, а мужик на своем. Потом жулик говорит: *«Черт с тобой, будь по-твоему», — и ушел. А мужик с дерева слез, сто колов выкопал и клад достал»* (Куединские, С. 49); *«И говорили, что в этой землянке лежит клад. /.../ И закопана там была записка: «Надо убить людей 100 голов, тогда и получишь золото». А один сметливый мужик возьми да и наруби 100 колов, так и достал он этот клад»*

⁵⁶³ Кстати, любопытно отметить, что на Украине гадание с пеплом преследовало совсем иную цель: *«Коли є слід вола або корови, то можна копати, а коли слід коня, kota, качки або курки, то копати не можна. Навіть, кщо слід Людина, то не торкай нічого»* (Опришки, № 330).

(Поволжье Н, № 1199)⁵⁶⁴. Мужик спрашивает у кладохрана, за какую плату тот готов отдать котел золота — «За голову», отвечает тот; «А за головку не віддашь?» — «Виддам»; хитрец, «узьяв головку часнику», отдал ее нечистику (Опришки, № 549). В литовской быличке дева, охранявшая клад, выговаривает недогадливому кладоискателю, испугавшегося требования достать 12 голов: «Глупый! /.../ много ли труда стоило тебе поймать двенадцать кур, воробьев или даже мух, вот бы и завладел кладом, а без того червонцы не перейдут ни в чьи руки. Уже сколько столетий мы бережем его, но ни одного не нашлось находчивого»⁵⁶⁵.

Истоки подобных историй можно проследить как минимум до времен античности: «пообещав Юпитеру в жертву такое-то количество **голов скота**, молящийся затем заменил их таким же количеством **головок чеснока**» (Токарев, С. 598); сходная история рассказывается о царе Нуме Помпилии, введшем ритуал очищения⁵⁶⁶. То есть человек упомянул головы там, где

⁵⁶⁴ В одном из вариантов эта игра слово «голов-колов» претерпевает дальнейшее изменение, ведущее к утрате смысла сюжета предания: «И завет был — сто годов. На сто годов клали этот клад» (Вятский фольклор. Мифология. — Котельнич, 1996, № 313).

⁵⁶⁵ Гелис М. Литовские поверья // Живая старина. Вып. 1. Отдел IV. — М., 1890, С. 17.

⁵⁶⁶ «Бог разгневался на Нуму и приказал ему произвести очищение «головами». «Луковичными?» — быстро спросил Нума. «Нет, человеческими...» — начал Юпитер. Желая избежать исполнения такого жестокого приказа, царь переспросил его: «Волосами?» — «Нет, живыми», — ответил Юпитер. «Маленькими рыбками?» — переспросил Нума, — вопрос, который научила его задать Эгерия. Бог смягчился и вознесся на небо» (Плутарх (Нума Помпилий), С. 143). Все это к вопросу о том, а приносили ли римляне человеческие жертвы. Имеет, наверное смысл, привести римский закон против колдовства (81 г. до н.э.), гласящий: «Всякий, кто приносит в жертву человека, или пытается получить предсказания с помощью его крови, или оскверняет святилище или храм, должен быть брошен диким зверям, или, если это человек высшего сословия, он должен быть наказан смертью» (Петров А.В. Феномен теургии. — СПб., 2003, С. 87). Я не буду акцентировать внимание на том, кого в итоге римляне бросали зверям на арену через 200 лет. Здесь важно другое — принесение людей в жертву римский закон безоговорочно карает смертью, поскольку по своей нечестивости данное деяние тождественно святотатству!

подразумеваются головы скота или людей, но в итоге переиграл обещание, основываясь на одном из буквальных значений слова «голова».



«Сто голов лапотных». Русский лубок. Конец XIX в.

О замене ценных голов головами бесполезными или малоценными говорится в варианте на ту же тему — хозяин клада заклинает: *«На сто голов людиных»*, а подсмотревший его обряд мужичок (прикидываясь лешим) перечит ему: *«На сто голов куриных»*; так они спорят некоторое время, потом хозяин соглашается (наивно подумав, *«Откуда им взяться-то, курам-то здесь?»*); в итоге *«Бедный принес пенек, положил на это место — и давай им головы рубить, курам-то»* (Карнаухова, № 72). Видать, не такой уж он и бедный был, раз сумел сотню куриц раздобыть...

Завет на клад («заклятье») может быть сделан даже не столько для того, чтобы клад было трудно взять, не зная ключевого условия, сколько для того, чтобы погубить кладоискателя, необдуманно полезшего в магическую ловушку: *«Большая часть кладов вообще зарыта на чью-либо голову. Жертва необязательно должна быть принесена первым хозяином клада, ею может стать искатель клада много лет спустя после того, как он был зарыт»* (РДС, С. 225). Со счетом 1:0 клад начнет свою игру, постепенно доводя количество смертей до порога, установленного владельцем. Собственно, повезет тому, кто найдет клад уже «разрядившийся» таким вот «естественным путем»: *«Когда закапывают клад, то его заклинают на несколько голов; и если уж над ним пропало несколько голов, на сколько он заклад, то тогда клад тот дается всякому»* (Чубинский 1, С. 97).

Народные легенды говорят, что подобную ловушку можно обойти разве что необыкновенному любимчику судьбы. Один незадачливый кладоискатель как-то раз услышал голос: *«Клад ты сможешь получить, если дашь мне голову»*. А чью голову рубить? Жена есть да сын. Сына меньше жалко, его и отдам, решил мужик. Жене наказал испечь рыбник — дескать, завтра с сыном рыбалить пойдем. Вот пришли они на то место, присели рыбным пирогом перекусить, а рыбы головешки время от времени в сторону откидывают. Мало времени погода опять тот же голос: *«Довольно мне, мужик, твоих голов, бери клад и иди домой»* (Ончуков, № 72). Хитрость была в том, что одной головой мужик бы не отделался, раз уж рыбных голов ушло такое множество — и пришлось бы, начав копать, распротиться еще и со своей головушкой, пополняя список клада. По другой легенде, *«Местный крестьянин Дьяков, страшно разбогатевши от найденного сокровища, уцелел единственно потому, что, найдя клад, посулил ему за выдачу себя голову. Вывезши таким образом несколько возов сам, он за последним возом отправил своего работника, которого в яме и придавило землю»* (СП, № 71). Хозяева, узнав из надежных рук, что в их дворе прикопан клад, поручают его добычу стороннему человеку: *«Пришла как-то нищая, они ее заставили — она умерла у них. Никуда не ушла. Это злющий какой-то человек (клад, — Б.М.) положил»* (Мифология, № 305). О необходимости убийства человека гласит и другое предание, которое подтверждает ранее предположенное соответствие богатства клада и ценности

умерщвляемого существа. В легенде речь идет о затопленной лодке, полной золота: «*А если убить человека и в бросить в озеро, то лодка выйдет*» (Морохин, № 281). Не жертва, но условие.

В быличках о кладах появляется вариант, когда человек просит кладохрана отдать ему клад, «*за это он обещал ему свое дитя-калеку*» (Чубинский 1, С. 97). Черт отказался, мотивируя тем, что клад дороже. Казалось бы, вот она – человеческая жертва. Но нет. Этот вариант возник на стыке двух фольклорных мотивов: с одной стороны, известна масса историй о том, что черту можно продать душу, да и сами они большие охотники довести человека до смерти, с другой – традиционные рассказы о том, кто духу клада требуется сколько-то голов человеческих, на какое число сокровище заговорили. От первого взято добровольное предложение чужой жизни/души, от второго – сама канва сюжета. Ларчик открывался просто.

Итак, у нас имеются два обряда — разные по существу, но единые по целевой установке. Ну и, само собой, — доказательство № 6.

А теперь о параллели мнимой.

Исследователь В.В. Головин узрел явную аналогию меж «строительной жертвой» и захоронением последа. Цепочка сравнений несложна: возведение дома обязательно связано со смертью (строят на чью-либо голову, замуровывают в основе животное или его части), а рождение ребенка — это чья-то смерть (переход души из тела в тело или замена одной души в мире, другой). В. Головин заявляет: «*«Прцветание» новорожденного /.../ требует определенного, специфического жертвоприношения*» (Головин, С. 34). Жертвоприношения? Оказывается, речь идет о последе, который надлежало где-либо припрятать. Кавычки были бы еще как к месту, но их почему-то нет, сказано лишь о специфике... Послед, в частности, хоронят так: его моют, заворачивают в чистую тряпицу, кладут в лапоть, который зарывают в подполе или во дворе под навозом, под порогом, в бане, хлеву. Аналогии со «строительной жертвой», вопреки утверждениям автора статьи, не очевидны. Согласно преданиям, при строительстве замков людей замуровывали живьем. Здесь же, и сам В.В. Головин это отмечает, речь идет об имитации похорон: обмывание мертвеца, облачение его в новую/чистую одежду, лапоть=гроб, зарывание в землю. И все это можно было бы вообще

не приводить в нашей работе, как мало относящееся к теме, если бы не один момент. В.В. Головин пишет: *«В послед добавляются те же жертвенные символы, что и при строительстве дома. Г.И. Попов указывает на необходимость захоронения последа с яйцом, ломтем черного хлеба... и с головками лука. Головка лука — очень конкретная и зримая замена человеческой жертвы (голова)»* (Головин, С. 35). Вот тут автор резко перешагнул грань между проведением аналогий и прямым отождествлением, фактически отнеся обряд захоронения последа к пережиткам и репликам кровавых жертвоприношений. Что ж, давайте разберемся. Среди традиционно закладываемых в основание дома предметов есть множество других, почему-то не используемых при зарывании последа. Это может означать, что символы, положенные с последом, имеют иное объяснение. Одно из них, почерпнутое непосредственно в народе, В. Головин, особо его не осмысляя, приводит тут же, и оно напрямую касается младенца: *«если мальчик, (в послед, — В.Г.) кладут два яйца, если девочка, одно /.../ для того чтобы не было грыжи»* (Головин, С. 35). Магия, никаких «жертвенных символов» (кстати, что вообще значит данное словосочетание?). Что же касается лука, то совершенно не обязательно видеть в нем человеческую голову. Это совершенно не понятно: если лук — символическое подобие прежде замуровываемого человека, то причем тут яйцо и хлеб, положенные с луком вместе? Это что, символы еды, оставленной замурованному? Все проще. Лук часто использовался в повседневной магии. Во время эпидемий его вешали над дверьми, в избе, носили на шее, при падеже скота вязанки луковичных головок вешали на шею домашней животине, клали в колыбель ребенку; и при строительстве дома (!) лук тоже не обозначал голову человека, а использовался, *«чтобы отогнать от дома нечистых духов»* (СД 3, С. 142, 143). Это и есть ответ на вопрос, почему вместе с последом закапывали известное растение-апотропей — лук. Обряд должен был помочь ребенку, не в последнюю очередь — уберечь его от бед, сохранить от нечисти. С этой точки зрения объясняются и остальные предметы, закапываемые вместе с последом: яйцо и хлеб — традиционные символы жизни, а хлеб — еще и богатства, сытости. Так где же здесь «определенное специфическое жертвоприношение» по Головину? Перед нами совершенно обычный пример магического

обеспечения доброй доли ребенку путем воздействия на его послед.

Автор также приводит один единичный случай, зафиксированный в Саратовской губ., когда вместе с последом в маленьком гробу захоранивалось подобие человека — кукла. *«Здесь мы вновь видим символ «строительной жертвы»»,* восклицает он (Головин, С. 36). Негоже делать далеко идущие выводы, основываясь на единственном примере. Не зная, в какой обстановке обряд был произведен, какие побудительные мотивы были у его исполнителей, практиковалось ли это на территории всей губернии, в одной деревне или вообще было совершено лишь один—единственный раз, невозможно однозначно ответить, почему вместе с последом зарывали куклу? Сходу можно выдвинуть несколько версий, нисколько не претендуя (ввиду только что высказанных соображений) на единственно верное истолкование обряда: 1) у лиц, проводивших обряд, родилось два ребенка, один из которых умер; 2) обряд, возможно, связан с ритуальной практикой нерусского населения губернии (чуваша, башкиры, мордва, татары); 3) кукла изображала самого ребенка, указывая на то, кому именно принадлежит послед.

И наконец, ведь если головка лука пришла на замену человеческому жертвоприношению, как пишет разбираемый нами автор, отсюда следует вывод, что эти жертвоприношения прежде совершались... во время захоронения последа. Не слишком ли неравноценные между собой оказываются цель и средство?

На поверку аналогия с последом оказалась иллюзорной. Разные объекты воздействия, разные способы погребения, наконец, совершенно разные цели, ни разу не пересекающиеся между собой — все это мешает считать указанные обряды хоть в чем—либо близкими.

ОБРЯДОВАЯ ВЫПЕЧКА

«Севернорусские на рождество пекут из теста так называемые «козульки», т.е. фигурки птиц и животных. Это вовсе не замена жертвенного животного его изображением, а магическое изображение будущего приплода» (Зеленин ВЭ, С. 401). Этой цитатой Д.К. Зеленина, авторитет которого безоговорочно признают многие наши ученые, можно было бы подытожить данную главу не начиная ее. Собственно, все уже сказано. Пусть кто-то утверждает обратное — это их частное заблуждение. А на самом деле речь идет о магии плодородия, и ни о чем другом.

Увы, если бы так просто было отводить наветы одной лишь ссылкой на авторитет... Что ж, будем доказывать правоту Д.К. Зеленина и неправоту его и моих оппонентов поэтапно. Отчасти мы уже говорили о выпечке. В главах, посвященных календарным праздникам, подробно рассмотрены выпекаемый в апреле каравай-«агнец», колядное печенье «коники» и пасхальное печенье «баба» (пример с «бабой» — едва ли не самый шедевральный в книге!). Этим трем видам хлебов дано вполне логичное объяснение, исключаяющее их из круга «пережитков кровавых жертвоприношений». Повторять примеры и выводы по ним здесь смысла нет, достаточно указать на их наличие в тексте книги.

Итак, кто же утверждает обратное, не имея в себе сил избавиться от призрака «кровавых жертвоприношений», что мерещится им во всем? Собственно, такая точка зрения возникла еще на заре отечественной этнографии, и, скорее всего, была напрямую позаимствована у немецкой школы. Не будем трогать здесь многострадального А.Н. Афанасьева, мнение которого о пасхальном «агнце» уже было разобрано⁵⁶⁷, перейдем сразу к другим зубрам этнографической науки.

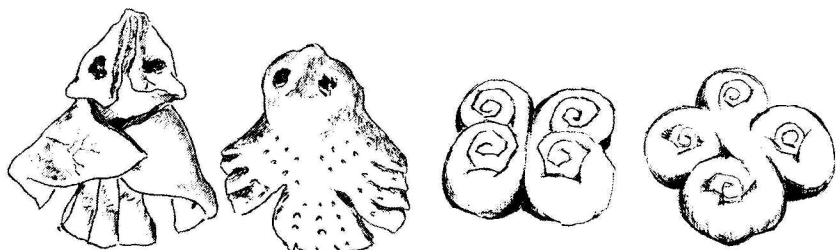
«Люди бедные, которые не в состоянии были принести богам в жертву быка, корову, барана, козла или свинью, приносили сделанное из теста изображение того или другого из этих

⁵⁶⁷ Впрочем, не удержусь, дам читающей публике еще один его перл, как раз по нашей теме: *«То же жертвенное значение, вероятно, соединялось некогда и с приготовляемыми из теста коровками и овечками, какие до сих пор раздаются колядовщикам»* (Афанасьев 2, С. 255).

животных» (Сумцов, С. 238). В принципе, вполне логичное рассуждение: бедняки не могли принести в жертву *мясо* всех этих перечисленных животных, посему и довольствовались лишь их малыми изображениями из теста. Многочисленные «жаворонки», «каравай» (=корова), «баранки» (=баран), «козули» (=коза), «козелки» (=козел), «бублики» (*бублик* — «блеять»), «кабаны» (у лужичан), «коники» и «олени» (Украина), казалось бы, свидетельствуют за такую трактовку.



Пряничный олень. Архангельск.



Обрядовое печенье Нижегородчины: «жаворонки» (Сеченовский р-н, с. Ясное), «чижики» (Дальнеконстантиновский р-н, д. Белая).

Но. Во-первых, вот ответ на подобные идеи, позаимствованный у В.Я. Проппа, перед которым преклоняются все этнографы и иже с ними, включая тех, кто не признает авторитет Д.К. Зеленина. *«Между тем козули еще меньше похожи на жертву, чем кесерецкий поросенок... По материалам, приведенным А.Б. Зерновой, видно, что они могли даваться в корм скоту — совершенно явный магический прием создания приплода. По материалам Д.К. Зеленина... видно, что это делалось, «чтобы скот летом ходил сам домой и лучше плодился»...»* (Пропп, С. 34). Во-вторых, а с чего вдруг пошли разговоры, что бедные люди не были в состоянии принести в жертву Богам животных? Они ведь, по мнению все тех же неутомимых исследователей, на самом деле ничего такого Богам не отдавали, все съедая самостоятельно. А уж для себя—то хотя бы курицу они могли зарезать. Вполне. В-третьих, обрядовая выпечка в виде животных сосуществовала наравне с пиром, на котором были мясные блюда, — одно другого не исключало. То есть о замене одного другим по причине бедности речи и быть не может. В-четвертых, такие же печенья выпекали и в домах зажиточных, так что и бедность как предлог здесь не кажется уместным объяснением. В-пятых, если выпечку в виде животных скармливали животным же, значит, живность в хозяйстве была! Было кого резать на пир, ну и, само собой, и на «жертву», как утверждают сторонники этой идеи. Наконец, в-шестых, Н.Ф. Сумцов скромно перечислил печенья только в виде домашней живности, как-то «забыв» о том, что выпекали много чего еще, не только съедобных животных, но и не съедобных⁵⁶⁸, и не животных. Фигурки, о «жертвоприношении» которых и думать смешно — домов, пастухов⁵⁶⁹, солдат, орудий труда⁵⁷⁰, и даже

⁵⁶⁸ Например, собак: *«Собачек стряпали. /.../ В чашку выльешь, замесишь тесто, собачку или каралечку состряпаешь»* (Востриков, С. 61).

⁵⁶⁹ *«Еще более редкая разновидность крещенского печения — фигурка всадника, изображавшая, по-видимому, пастуха. «Ет на Крещение [дедушка делал]. Ет, бывала, "каня" паделають и на "каня", бывала, на нёо пасодють "мальчика" и всё. Ды из теста, была натруть; вот и... Пряма, бывала, "каня" — и с нагами, щяс на нёо пасодють "мальчика" в шапки. Всё была. Бывала, мать его на скывырду пасодить, он испикёцца — и в эт как иё, знаишь, в кашолку. В кашолки эт, бывала, всю эту раздають, и приедуть с вады [=водосвятия], вадой пакрапать и на дваре там авсица, там чё — всё смииають и скатини сыпють. Бывала,*

«иисуса христа»⁵⁷¹. Пекли явно фантастические фигурки⁵⁷², или нечто, лишь отдаленно похожее на животное⁵⁷³. Фигурки диких животных и птиц — невозможно себе и представить, что даже зажиточный мужик был в состоянии «принести в жертву» медведя или лося. Жаворонки, кулики (НП, № 410), гагары (Любимова, С. 167), ладно... А как насчет обрядового печенья «*снегурки*» (СБФ 89, С. 227), «*чижики*» (Корепова, С. 126), «*ластовочки*», «*чайки*», «*вороночки*», «*сороки*», «*галочки*» (Агапкина 1, С. 209-210)⁵⁷⁴, или птичек «*в виде грачей*» (КОВД, № 94)? Как быть с ними? Это что, тоже символы приносимого в жертву? Того, что бедные люди не могли позволить себе отдать и потому хитроумно обманывали Богов, подсовывая им подделку?

Справедливости ради отмечу, что версию оппонентов о замене мяса выпечкой могло бы подтвердить следующее сообщение: на Нижегородчине колядовщикам «*подавали печенья в виде свиных ножек*» (НП, № 49). При том, что куда более обычно угощение их настоящими свиными ножками, вареными или жареными:

*Пышки, лепешки,
Свиные ножки!
А вы не скупитесь*

атец вадой накрапать и цяс памииаить, и там адин идёт с вадой, другой идёт...» (ШЭС, С. 240).

⁵⁷⁰ На средокрестье «*Кроме креста пекут «дежу», «коровку», «борону», «косу», «серп», «затычку», «пужку» и проч. Каждый пирог соответственно своему названию должен иметь форму того или иного предмета*» (Земляробчы, С. 146), «*На благовещенские пятачь, роблять борону с хлеба, и плуга*» (ВЭС, С. 348), «*В Вилевской губ. пекли /.../ пироги на манер сельскохозяйственных орудий, так называемые сохи, косы, серпы*» (Соколова, С. 96).

⁵⁷¹ «*В первую очередь коровушку (делали). А потом там «иисуса христа» - там человека. И птичек, и всяких...*» (Календарные обряды и фольклор Устюженского района. Вологда, 2004, С. 28).

⁵⁷² В Спасском и Шиловском р-нах Рязанской обл. пекли «*коней*» с двумя головами (Тульцева, С. 236).

⁵⁷³ В Пермском крае «*В рождество коляду стряпают из теста, калачик сделают, ножки сделают, головку, ушки, на зверька на какова-то похожь*» (Куединские праздники, С. 95).

⁵⁷⁴ Поляки на Сочельник пекут фигурные хлебцы в виде синиц, соек, овсянок (Агапкина 1, С. 236).

Могло бы подтвердить, но этого нет. Да, замена присутствует, и причина ее банальна до крайности — желание сэкономить. Одно дело кормить подоконных попрошаек настоящими свиными ножками, каковых не напасешься, и совсем другое — кинуть им относительно дешевые их подобия из теста. Т.е. сама идея замены подобного типа народу не чужда. Выгодно, что и говорить. Вроде и требование колядовщиков соблюдено, а с другой стороны — хозяйству не в убыток. Но обратите внимание, что именно заменяют? Еду едой же. Более дорогую пищу заменяют менее ценной пищей. Не «жертвенное животное» для Богов — пищей в виде выпечки, которую съедят колядовщики, а съестное другим съестным. Жаль, но пример ничего противоречащего нашей точке зрения не подтверждает...

По-моему, не стоит городить огород, выдумывая всему на свете «жертвенное» происхождение, гораздо лучше согласиться с В.Я. Проппом, который сформулировал смысл обрядовых печений следующим образом: *«Это — имитация действительности, которая должна вызвать изображаемую действительность к жизни»* (Пропп, С. 34). Формулу несложно подкрепить примерами. *«Чехи и словаки пекли такие же хлебцы в рождественский сочельник и называли их «божи милости» (boži milost)»* (КОО 1973, С. 221). Божьи милости — это то, чего ожидают от Бога, то, чем Он может наделить тех, кто празднует его день и следует данному магическому правилу. Вряд ли бы то, что собирались пожертвовать Богу, называли «божьими милостями», ведь это дары от трудов своих. А на что Богу божьи же милости? Это чистая магия подобия — в волшебный день выпечь и съесть хлебную домашнюю живность, чтобы на весь следующий год также иметь ее в достатке, сколь было ее изображено печеньем, чтобы есть ее вдоволь. *«Поморы верили, что если они напекут большое стадо животных из теста, — приумножится количество скота в их дворах, будет больше дичи в лесах. Хлебная фигурка служила для терчан талисманом (оберегом) от злых сил. Хозяйки обычно оставляли одну-две козули в доме, чтобы счастье не покинуло ее семью»*⁵⁷⁵.

⁵⁷⁵ Евтюкова О., Костюкович Л. Поморские козули. — Мурманск, 1994.

А если предполагать, как делают это наши ученые, что все это пережитки кровавых жертвоприношений, то придется допустить огромное количество несуразностей.

1. Если печенье заменило реальных животных, то тогда каждая семья приносила некогда столько живности в жертву, сколько ее позднее изображали в виде печенья. То есть по нескольку штук коней, коров, овец, кур, гусей, свиней — всех видов животных⁵⁷⁶. Максимальное количество. Короче, целиком истребляли все поголовье скота и птицы, которое у них водилось. И в итоге впадали в полную нищету. А как выжить, оставшись без кормилицы–коровы и без коня–пахаря? Возможно такое предположить? По–моему, никак. В таком случае имеем резкое и необъяснимое несоответствие числа реально выпекаемых печений количеству гипотетически закалывающейся живности.

2. Допустим, это жертва, но почему же тогда эти печенья не жертвовали? Вообще. Не бросали их в огонь, в реку, не зарывали на поле, не несли в церковь, на худой конец? Ничего такого. Ели сами и одаривали ими колядовщиков, чтобы съели и они. Жертва превратилась в жратву? Ну как же, как же... На деле ведь все проще, надо только слушать, что сам народ говорит: *«На божницу прежде ставили перед иконами... Зачем, спрашиваешь. Щобы, видишь, олени у хозяина в дому велись бы, плодились барашки, теляты, птица. Имена надавают: Беяна, да Белек, да Чернуха, да други... Так они там, козули, и стоят полной–от год до Рожесьва другого»*⁵⁷⁷. Вот вам и «жертвоприношение». Обычные магические фигурки, помещаемые в семейный «генератор благодати» — красный угол. Как вариант, печенья помещали в посевное зерно: *«Кокурку в хлеб клали, зароят поглубже, чтоб всходило лучше», «Грачика надо в семена положить, чтоб, значит, птицы огород не клевали»* (Гороховец, С. 89, 93). А представьте себе, что в зерно бы вместо печенья положили грача (ведь раньше, по логике ученых, именно это и делали), настоящего мертвого грача, который через пару дней жутко протухнет, заразит зерно, отравит нестерпимой вонью всё помещение...

⁵⁷⁶ *«Заделают тесто и они вот лепили так: и корову сделают, и лошадь, и овечку, и теленка, и свинью из этого теста всё, и пекли»* (Востриков, С. 76).

⁵⁷⁷ Красовская Ю.Е. Терские игрушочки // Вокруг света. 1976, № 4.

3. *«Магическое значение фигурного печенья подтверждается тем, что его давали скоту, «чтобы скот лучше плодился» (поляки, лужичане, чехи, словаки)»* (КОО 1973, С. 222). Этот довод приводил и В.Я. Пропп в приведенной выше цитате. Какая ж это жертва, если ее скармливали скоту? Да не какие-нибудь остатки от пира, а нарочито выпеченное! В Гороховецком р-не Владимирской области новогодним печеньем «кокурки» иногда кормили скотину, *«чтобы не хворала в новом году»* (Гороховец, С. 89); в Касимовском р-не Рязанской обл. после завершения общественной части праздника лошадей кормили *«копытками»* — ватрушками с картофельной начинкой (Тульцева, С. 237); в Костромском крае баранов кормили печеными *«барашками»*, веря, что *«в Вербное воскресенье барашки (овцы) именинники»*; из теста и соли, пережженной на Благовещенье, пекли *«барашков»* — *«небольшие булки... для излечения скота»*; на Благовещенье пекли *«бьяшки»* (диалектное название барана) для овец (Коршунков, С. 110); у лужичан новогодняя выпечка в виде коров, коз, свиней, отдает скоту, полагая, что это поможет ему *«не болеть и жиреть»*⁵⁷⁸. Это что бы тогда получалось, буде окажутся правы исследователи — в древние времена умерщвленный скот скармливали живому скоту? Да как такое возможно?!

Здесь я заранее прошу у читателя прощения за следующую далее пространную цитату из рязанских материалов, посвященных кормлению скота обрядовой выпечкой. Дело в том, что прямая народная речь куда лучше любого ученого пересказа может пояснить суть и цель действия, тем паче, что по ходу то и дело приводятся любопытные детали. Посему я умолкаю и предоставляю слово Народу.

Речь идет об обычае *«вытекать на Крещение обрядовое печенье в виде домашних животных. Фигурки лепили в зависимости от наличия скота в хозяйстве: «Имеешь карову, имеешь лошадь, и всё эт делали. Авечку, пьграсёнка сделаишь, и курычку, и...» В с. Польное Ялтуново «под Крещенье детишки делали «скотинку» — кто "лошадку", кто "коровку", "овечку", «курочку», "свинку". Тесто делали: в горячий кипяток соли, сахарку, столовую ложечку постного масла и всё это в муку*

⁵⁷⁸ Сербо-лужицкий народный календарь (Из бумаг И. И. Срезневского) // Живая старина. Вып. II. СПб., 1890, С. 55.

вылить и мешать ложкой. Как закрутеет, руками в муке натирать [=месить] и тогда раскатывать. Нарежешь кусочками, а из них детишки лепят. Потом в печи текут. **По одной фигурке хозяева дают скотине в Крещенье, остальное дети съедят**».

Часто этот тип печения предназначался только для закармливания скота. Тесто замешивали на воде из ржаной муки или «высевок», не добавляя туда больше ничего. В этом случае выпеченные фигурки были малопригодны для еды. Их изготавливали примерно равными по величине (с ладонь или меньше), и они отличались только деталями: скажем, «корове», в отличие от «лошади», добавляли рога. **Основной смысл совершающихся с печеньем магических действий — охрана скота от болезней и увеличение его плодовитости.**

Перед тем как давать печенье скоту, его крошили, смешивали с кормом и подливали немного святой воды. Как правило, это делал хозяин, вернувшись с водосвятия. «Эт абычна пикли пираги пирид Крещеньем. Ну, и эта, из атхода вот: эта высявайим на пираги, а еты — высивки. Ну, и ет вот на кажную скатину вытекали тожэ атдёлную выпичку (эт ни то, што уш там эта самим есть!). Эт вот хоть вон завтыре Крищенья, а вот нонешний день выпякали: и "карову" с рагами вытякали, и "свинью", и "лошыдь". А как приходють из цэрквы, значить (эт, значить, вадасвятия была), спрыскывють вадой, святой вадой, и дають всем — эта, порцию всей скатини, **штоб скатина прасвищала свой арганизъм...** "Свинью" — эт свиньям мишають, лошади — эт "лышадей" пряма, а карове — эт пряма атдельня тожэ ат "каровей". И мишають там с чем—нибудь — с авсом или с чем».

««Карову» — эт на Крищенья. «Авечку» — эт на Крищенья. Эта всё к Крищенья. Када с святой вадой придуть из цэркви, всё тожы изламають, и скатини давали. Да. У коо какую скатину ешь, всю скатину пякли: и «курычкыв», и всех пякли. И скатинки давали с кормам». «Пад Крищенья, на «свечки» пякли «каровушэк», «тилят» [сколько было в хозяйстве], «курушку с цыплятами»». После того как придут из церкви, «их овцам давали: мать накрошьить их в святую воду, мы умоимся, патом анна на снег бросать всем овцам, курятам, крестить их, святой вадой паливаить... Детям тожэ давали. Ани сухие, скаромные». «И

«авечкыв» тады пикли на эту, на Крищенью, и «крясты» дельли всё. Вот из муки сделают «авечку» и «крест»... И тады атдавали скатини йих, штоб скатина вялася и всё... Малинькии ["овечки"], савсем малинькии. Испякуть йих на Крищенью и атдають скатини утрым. Святой вадой [кропили]. «На «свечки» пекли «курушэк», утром ломали, мешали с овсом и давали скотине».

В сс. Борки и Парсаты печенье такого типа могли называть «соченками»: «В «свечки» пекли соченки из пресного теста: «барашки», «коровки», «гуси», «курушки с цыплятами». Утром приходили от обедни, крошыли их, добавляя проса, овса, пиеницы, ржы, сбрызгивали святой вадой и отдавали скоту и птицам». «"Сочинки" пякуть пад Крищенью. Да. Эты из адной аржаной муки и заваривають иё кипятком. И вот сделают, а патом йих там сделают "птичкых", "каровачкых" там, всяво эта напякуть. А тада йих — на Крищению умывающца святой вадой — а йих туда крошуть. Зярна там, у кого какая есть, и всё панямножку в чяшку сабирають, и эти "соченки" туда крошуть, и скатину кормють... Этыт день цэлый день ни едят, скаромный, и паэтаму йих сухим такии делают. И вот йих и сами ели...». В с. Желанное зафиксировано название для выпечных фигурок — «птички» или «воробушки», что перекликается с обычаем запекать на святки в хлеб воробьев (см. «Авсень кликать»). «Вот "варабьёв", этих, "птичкых" там — пышкых пякуть на Крищенью и скатини дають, **щёбь скатина вадилась**. Да. Кто скока напикёт. Вот такии вот малинькии напякуть: и "каровку", и "авечку", и "куручку", "птичку" сделаишь. Ну, и всё, выбрасываишь йим, намочишь и атдаёишь...».

Довольно архаичной представляется разновидность этого обрядового печенья, при котором фигурки животных располагаются на круглом корже или толстом блине. «А на Крищенью вот пикли такой-т — вот, например, у каво скатинка — "скатинку". "Каровку". Из муки из аржаной сделишь вот такой блин. Воду и муку замесим — и всё. Ничёб ни дабавляли, проста. И на эт блин "каровку" смажьишь (из теста, из теста, из этый жы муки), "авечку". Эт атдельна — эт блин так стаить, а сверху сделаишь из теста "каровку", там "авечку", "параасёнычка". И на эт блин паставишь — и в печку. И в печки он истикёцца, и вот утрым йим раскрошишь и даёишь — скатини жэ мы иё атдаём». «На Крищенья пикли. Вот пикли такое из теста

— разбивали [раскатывали] теста прямо вот как блином, прямо так вот. Потом деляли из теста "лашадку", "каровку", "авечку", "куручку", "парасёнычка", "свинью" — **какая есть скатина — всю эту скатину делали...** Ножки ни делали, нет, а так проста. На этом вот [= "блине"] и выпякали. Вот. Ну, а потом на Крищенья — **эт я всё вот помню** — у нас дедушка — **эт ищё эт када была, эт давно, дивченкай я была** — у нас дедушка (был в этом всё он в цэркыви, старажыл, туды хадил и званить, и всё вот на Крищенья... **приходить из цэркыви, цяс приносить этый вады, святой. А у нас симья была бальшая** — их была эта, три снахи. И вот эт, весь эт, "скатину"—ту, таким сявальники вот такая вот, и насытить туды всякыва зярна, в этый—ты, и там мекины — зярна всякава. И его все [=испеченые фигурки] пириламаить, всю эту "скатину"—т туды, вот, и нас всех так падводить. Мы этый святой вадой—т и манёнька—та гланём [=глотнем] и вот так эта, глаза—т, всё памоим над этым, над скатинай, над сявальным. Вот так вот всех. Так. Потом эту нисёт скатини — **всем раздасть и всё. [В хлев хозяин] шол адин, адин**» (ШЭС, С. 239–240).

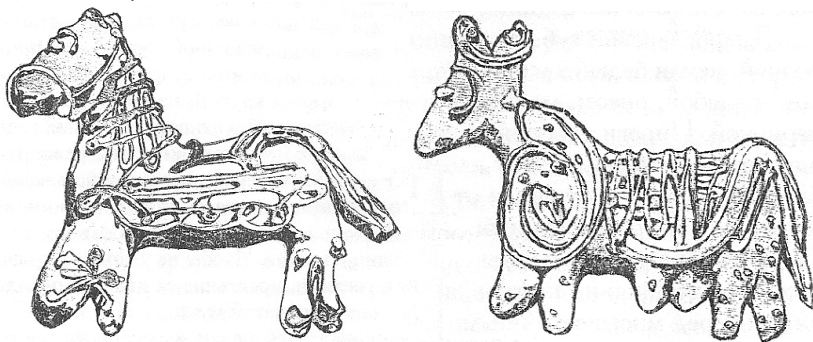
Вполне самостоятельное действие, детально разработанное и магически осмысленное⁵⁷⁹, ничем не напоминающее настоящие пережитки древних обрядов, всегда отличающиеся фрагментарностью и некоторой нелогичностью. Впрочем, читатель ошибется, если решит, что исследовательская мысль на этих примерах дала сбой. Наоборот, она, легко преодолев здравый

⁵⁷⁹ Вот еще любопытные детали этого обряда, демонстрирующие его проработанность в плане магии. На крещенье «пекут круглую лепешку... посередине ее делают крест двумя перекладинами из теста, между концам креста прикрепляют коров, свиней, овец, кур, гусей, уток, сделанных из того же теста. Обычно делают изображения тех животных, которые находятся у данного хозяина». После обедни лепешку кропят святой водой, крошат ее на мелкие части, смешивают с овсом и высыпают на дворе. Сошедшую скотину хозяин обводит кругом и смотрит: **какая из животин выйдет за черту — та в новом году околеет, и значит ее надо заблаговременно продать или съесть** (Лебедева, С. 188). «в Германии изображения кабана, делаемые на рождество из теста, сохраняются до весны, ради плодородия полей; **весною часть их кладут в семена, приготовляемые для посева, часть дают в ячмене рабочим лошадям, а часть работникам, ходящим за плугом**» (Потебня, С. 399–400)

смысл, кормление животных печеньем тоже отнесла к жертвоприношениям. А вы как думали?! Ритуальное кормление скота *«в определенной степени сохраняет значение жертвоприношения и «кормления» душ предков, воплощенных в домашних животных»* (СД 2, С. 606). Как прокомментировать подобное заявление? Несомненно, наши пращуры верили в метампсихоз, яркий пример которого отображен в сказке «Крошечка–Хаврошечка». Но, судя по этой же сказке, когда имелась твердая уверенность, что данное животное — воплотившийся предок, то его не потребляли в пищу, ибо это был бы абсурд. В сказке буренушка (по смыслу — перевоплотившаяся мать девочки) настаивает: *«А ты, красная девица, не ешь моего мяса...»* (Афанасьев РНС, № 100). Нарушители обычая, как мы знаем из дальнейшего хода событий, были наказаны. Сказка — это миф, и он — исключение, всерьез же утверждать, что славяне считали домашнюю скотину воплотившимися предками (при этом били их, давали клички, держали в грязном хлеву и, наконец, убивали), думаю, не решится ни один нормальный ученый. Так что «кормление душ предков» в этом случае увидеть невозможно. В народе кормление скота остатками обрядовой трапезы объясняется достаточно незамысловато: с одной стороны, чтобы и живность «попраздновала» (особенно если это был «скотий» праздник), а с другой — для плодovitости скотины, ее здоровья. Имеет место и ритуальное уничтожение этих останков таким образом. Одним словом, «два в одном». Указанное заявление о «кормлении душ» абсурдно еще и потому, что скотине скармливают *«специальное печенье в виде животных и птиц»* (СД 2, С. 606). Скот — это предки, печенье — изображение скота, делаемое из-за бедности; но поскольку скот — это предки, то печенье — это символическое изображение предков; в итоге предков кормят предками. Сюрреализм. Очень легко, как видим, любому из исследователей выдвинуть искрометную мысль, но редко кто из них додумывает ее до конца, со всеми вытекающими последствиями.

Скот — основа крестьянского благосостояния, без него и без поддержки извне семья рискует погибнуть. Именно потому такое множество магических обрядов и было направлено на то, чтобы сохранить скотину в здравии, убереечь ее от уроков, повысить плодovitость. Потому, а вовсе не из-за странной идеи с кормлением предков, и давали коровам да свинья, овцам да козам

нарочно приготавливаемую на праздник выпечку, остатки обрядовых блюд, уничтожая их тем самым, и даже просто часть праздничных блюд, загодя для скотины отложенную: украинцы на святой вечер «кладут от каждого «ідла» ложку в «дійник». Ставят этот «дійник» «до кута за стіл», затем все это дают съесть корове»; в Словакии от «каждого блюда дают три раза (три ложки) в подойник /.../ а на другой день после Рождества /.../ это дают коровам» (Богатырев, С. 178, 179). Предкам тоже откладывают часть еды, но делается это осознанно, с соответствующими словесами, и никак не в скотий *дійник*⁵⁸⁰.



Фигурные пряники. Рязань. 1930 г.

Упомянутая формула В.Я. Проппа, как наверняка заметил пытливым читатель, далеко не универсальна. Она может быть применена только к определенному типу обрядовых печений. Продуцирующая магия связана с изображением домашнего скота и птицы, с изображением дома и пахотных орудий, пастуха (символически указывающего на скот вообще, или на помянутое Проппом возвращение скота домой). Но к урожаю/плодородию/прибытку никакого отношения печенье типа «жаворонков», «снегирей», «медведей», «тюленей»⁵⁸¹ иметь не

⁵⁸⁰ То же самое, что *дійниця*, *дойник*, *подойник* «сосуд для ручного доения молока».

⁵⁸¹ Да что там! На Рязанской земле было печенье еще удивительней: «В с. Тарадеи наряду с настоящими тараканами могли «хоронить» небольшое печенье («таракан»), которое выпекали из пресного теста. Его клали на дощечку и, вынеся за околицу, крошили «птичкам»» (ШЭС, С. 393).

могут. Так что, быть может, не стоило возражать Н.Ф. Сумцову конкретно в этом вопросе? Да нет, стоило. С нашей точки зрения, причина выпечки любого обрядового печенья, что-либо изображающего, сугубо магическая, к «пережиткам кровавых жертвоприношений» отношения не имеющая. И то, что вместе пекут самые разные печенья, — и в виде домашней живности, и в виде живности дикой, несъедобной, — самым лучшим образом это доказывает. Если одни из них связаны с магией, то и другие тоже, ведь это вещи одного порядка. Другое дело, что если с печеньями «коровки»/«баранки» все ясно, то установить символику живности дикой несколько сложнее. Навскидку этого не сделаешь, и надо обращаться к традиции, к фольклорным текстам и мифологическим представлениям, с этими животными и птицами связанными. Так, например, можно обнаружить, что медведю присуща символика... опять же плодородия (Гура, С. 167). Отдельные печенья-птицы вполне могут оказаться символами предков, так как известно представление об орнитоморфном облике души. Учитывать нужно также и контекст обряда/праздника, для которого печенье изготавливают, особенно — если выпекается печенье конкретного вида, а не множество разных. В Гродненском у. «жаворонков» выпекали во время похорон детей (Седакова, С. 184) — это души предков, принимающие к себе новую душу-птицу... Известно и печенье «буслови лапи»⁵⁸², при *бусел* «аист». Жаворонков и аистообразных (кроме самого аиста) могли жарить в пищу⁵⁸³, но вот повсеместно приносить их или аистов в жертву — это вряд ли.

Напомню, что, по логике ученых, сначала используется живая жертва, потом ее заменяет малое подобие. Печенье «жаворонки» известно повсеместно, на всей территории расселения восточных славян, а значит, следует допустить, что жертвоприношение жаворонками было распространено столь же широко? По-моему,

⁵⁸² «Буслови лапи у нас печуть на Крэсти (Средокрестье), таки празник е» (ВЭС, С. 340).

⁵⁸³ «В Пасхальный мясоед к столу подают: лебедей, потроха лебязьсы, журавлей, цапель, уток, тетеревов, рябчиков, почки заячьи на вертеле, кур соленых (и желудок, шейку да печень куриные), баранину заливную да баранину печеную /.../ заячьи пупки, кур жаренных (потроха, желудок да печень куриные), жаворонков, потрошок, бараний сандрик, свинину, ветчину, карасей, сморчки, кундумы, двойные щи» (Домострой. СПб.: Наука, 2007, С. 195–196).

это абсурд. Птицу, которую практически не используют в пищу и считают «святой птицей», вестником добра (Гура, С. 646–647), нет никакого смысла приносить в жертву, тем более жаворонков и аистов не разводят в домашних условиях, а убивать аистов считается грехом (Гура, С. 663). Достать необходимое количество птиц к празднику, тем паче птиц множества разных пород⁵⁸⁴, было бы само по себе огромной проблемой. Так что символ за подобными печеньями стоит, но он вовсе не жертвенный. Про то, какой прибыток в хозяйстве могли ожидать от печенья, изображающего аиста, думаю, пояснять надобности нет.

Однако вернемся к поименной критике. Н.Ф. Сумцов в своем мнении не одинок, у него имеется множество сторонников и в наше время. Все то же самое говорит В.И. Чичеров: «*Тип святочного обрядового печенья в виде животного... заставляет видеть в этом ритуальном кушанье **пережитки жертвенных обрядов***» (Цит. по: Пропп, С. 34). Что ж, снова зададим вопрос, учитывая реальный обряд, а не гипотетические выкладки. С чего бы это *ритуальное кушанье*, являющееся некогда жертвенным, оказывалось на... м–м–м... столе у коров? Что–то какие–то странные формы принимают пережитки, вам не кажется? Авторы книги «Поморские козули» упоминают обе точки зрения — и по Сумцову–Чичерову, и по Зеленину–Проппу (склоняясь, видимо, больше ко второй): «**Некоторые исследователи считают, что создание хлебного стада — отголоски обряда жертвоприношения. Другие, что хлебные фигурки — это магический прообраз будущего урожая, имитация действительности. Сам факт присутствия фигурок в доме, по представлениям далеких предков, магически влиял на настоящую и будущую жизнь**»⁵⁸⁵. Цитата в данном случае ничего не решающая, но привести ее стоило в качестве примера живучести «жертвенной» точки зрения.

На защиту В.И. Чичерова поднялись авторы сборника «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы», с

⁵⁸⁴ В Тамбовской обл. на заклички весны («Сороки») пекли множество (40) самых разных птиц, так сказать «по образу и подобию» настоящих: «*Эта гусак, эт от утка, эт касатка, эт гулюшка, эт ворона*» (Дубровина С.Ю. Пища в традициях народного православного календаря (на материале Тамбовской области) // Традиционное русское застолье. Сб. статей. — М.: ГРЦРФ, 2008, С. 48).

⁵⁸⁵ Евтюкова О., Костюкович Л. Поморские козули. — Мурманск, 1994.

приведением примеров. И каких! *«Вопрос о происхождении обрядового печенья остается неясным... В.И. Чичеров рассматривает это печенье как замену приношения живых существ. Свое суждение он подкрепляет ссылкой на обычай древних греков сжигать восковые фигурки животных на жертвенниках. Жертвоприношение фигурок животных из глины, металла, теста были также широко распространены у народов Индии, Африки, Америки. Они, вероятно, заменяли живые жертвы. В Мексике ацтеки во время годовых праздников совершали преломление человеческой фигурки из теста. Аналогичен обряд, совершавшийся в Верхней Австрии во время трапезы в сочельник: среди вытекавших фигурок из теста была и антропоморфная, ее называли «хозяин дома». Глава семьи разламывал эту фигурку на куски по числу членов семьи, а голову ее бросал в колодец. Действие это — возможно, напоминание о человеческой жертве воде или ее духу»* (КОО 1983, С. 166). В Мексике повсюду практиковали ритуальные человекоубийства, так что ацтекам совершенно ни к чему было заменять живую жертву хлебобулочным изделием. И это, несомненно, так, раз у них одновременно существовали оба вида обряда. В ломании фигурки «хозяина дома» самим хозяином дома жертвенного смысла тоже не видно. Сам себя в жертву он принести не мог и не стал бы, даже символически. Здесь кроется что-то другое. Не владея в полной мере австрийским материалом, увы, разобрать такой частный случай не представляется возможным. Можно лишь упомянуть, что человеческие фигурки (не только пастуха) делали и на Руси. Например, на свадебном каравае могли поставить двух выпеченных из теста куколок — жениха и невесту⁵⁸⁶. И съесть их без всякой задней мысли.

Кстати, свадебный каравай! *«В поздних версиях свадебного обряда реальное жертвенное животное (птица, рыба — ср., например, обычай «белу лебедь рушати» во время великокняжеского свадебного пира) стало заменяться различными символами, скажем, небольшими фигурками из теста, втыкавшимися в каравай (ср. происхождение «каравай» от*

⁵⁸⁶ *«Привозят курник к жениху круглый, с двум куклами наверху»* (Морозов И.А. Кукла как феномен традиционной народной культуры славян // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. II. — М., 1997, С. 110).

«корова», о чем уже упоминалось выше)» (Морозов 1994, С. 113-114). В одной фразе — и столько неправды! Подмены понятий просто беспрецедентные. Дайте по порядку. 1. В более поздних версиях свадьбы жертву заменили символом. Но есть ли записи более раннего свадебного обряда, где в жертву, а не на стол, убивали животных? Нет. Читателя мистифицируют, пользуясь его незнанием. Впрочем, если поверить нашим исследователям, что «жертва» = «жрать», и убить животное для приготовления пищи — все равно, что принести его жертву, то, как указанное мнение И.А. Морозова согласуется с тем, что в поздних версиях свадебного обряда, вплоть до настоящего времени животных, как убивали, так и продолжают убивать? 2. Указание на обычай «белу лебедь рушита», как на жертвоприношение, конечно неправомерно. Это всего лишь праздничное блюдо. Жертвенным животным лебедь не является ни в малейшей мере. 3. На караваях изображали, в том числе и людей. Это как, тоже бывшие «реальные жертвенные животные»? 4. Указание на этимологию слова «каравай» — очередной обман. Этот вопрос далек от разрешения. Во всем приведенном абзаце нет ни одного слова вероятности, полагающегося при выдвижении гипотезы. Автор шпарит как пописанному, будто бы все это — абсолютно достоверные, много раз доказанные факты. В то время как это абсолютно не так. Приведено лишь два факта, но один («лебедь рушати») перевран, а второй (фигурки на караваях), являясь, собственно, предметом обсуждения, подается в нужном свете без малейшего доказательства, хотя из самого факта приписанное ему значение никак не следует. К сожалению, приходится в очередной раз констатировать недобросовестность данного автора.

Пытаясь выйти из неудобной ситуации, когда название печенья не очень хорошо укладывается в гипотезу о том, что это изображение ранее приносимого в жертву животного/птицы, исследователи порой мистифицируют своего читателя. Так, стараясь объяснить название каргопольского масленичного печенья «тетерев», Г.П. Дурасов пишет: «*На Ильин день, связанный в народном сознании с праздником солнца, еще в конце 19 — начале 20 века приносили в жертву глухаря (по-местному — глухого тетерева)*» (Дурасов, С. 122). Не буду указывать на очевидную разницу праздников, непозволительно здесь сравниваемых, а сразу отмечу: Г.П. Дурасов дает сомнительную информацию, выдавая ее

за реальный обычай. Единственные тексты, где содержится нечто подобное, это:

— запись в олонецком сборнике заговоров (XVII в.), где тетерев на самом деле оказывается... бараном⁵⁸⁷;

— упоминание о том, что заонежские охотники «брали завет» Николаю Угоднику — «мысленно обещали принести в местную часовню **глухаря** или его крыло» (Логоинов, С. 49). Завет, не завет, а упоминание крыла дезавуирует пример — глухаря приносили уже подстреленного, всего лишь мертвую тушку;

— легенда о прибежавшем на Ильин день олене, которого крестьяне резали и съедали. Как пишет Д.К. Зеленин, «Нередко рядом с оленем оказывается еще и гусь или **глухарь**, лебедь, а также другие птицы и звери» (Зеленин ДБ, С. 51). К сожалению, дореволюционный источник последнего примера проверить оказалось невозможно, поэтому остается неясным, точно ли на Ильин день происходили события этой легенды. Сомнения есть, так как другие варианты называют и Петров день, и рождество Богородицы (а заговор так и вовсе касается Егория Вешнего). Впрочем, важно другое: во-первых, это предание, а не реально засвидетельствованный обряд; во-вторых, выбегающие к празднику животные — это дар Богов, и было бы верхом нелогичности эти дары жертвовать обратно Богам же; наконец, в-третьих, как бы там ни было, люди съедают мясо животных и птиц сами, почему о жертвоприношении говорить опять же невозможно — доказательство № 1.

С ужасом вспомнив, что животные и птицы могли служить образами Древних Богов, и даже через это самостоятельно почитаться, Т.А. Онучина смело идет на прорыв, пытаясь спасти зашатавшуюся идефикс. Логика, как обычно, побоку: «В то же время, съесть ржаного оленя, коровку или коня, вовсе не означало съесть тотем, что категорически запрещалось. Это был древний обряд причащения — принесения жертвы божеству, не связанному со священным животным, — солнечному, земному,

⁵⁸⁷ В канун Егорьева дня «дабуди **косача (тетерева)**, да с косачем курице яйцо... Как ко Егорью приде, трижды поклон... косача убить ножыком тылем, а говорить: «Тебе, святой Егорей, **черной боран** от меня и моего скота, а ты, святой Егорей, стереги и береги мой скот...» (Елеонская, С. 147–8). Этот пример будет детально рассмотрен в главе «Разное».

*растительному»*⁵⁸⁸ (Онучина, С. 146). Причастие — это все та же набившая оскомину связка «жертва=жратва». Доказательство № 1. Любопытно другое: жертвы, вопреки всем ее предшественникам, утверждавшим, что священное животное Бога ему же в жертву и приносилось (Перуну — бык, Велесу — кабан и т.д.), она в спешном порядке объявляет отныне с Богами не связанными. Если—де Перуну в жертву принести гуся, то никакого поедания тотема не произойдет. Лукавый ход! Священная живность Перуна не тронута, и все всем довольны. Но как быть с тем, что гусь все равно чей—то тотем? Быков, свиней, коз и баранов на Руси ели по праздникам в течение круглого года — но ведь они тоже тотемы, священные животные Богов. Как Т.А. Онучина собирается выкручиваться из ловушки, в которую сама себя загнала, автор не в силах представить. Возможно, просто сделает вид, что ничего не было, и благополучно все забудет. Ну, а бумага, как известно, все стерпит.

А уж ляпы исследователей порой просто вопиющи! *«Вероятно, каравай хлеба или пирог заменяли собой в жертвах и дарах быка или вола, корову (или коровье масло), овцу или других домашних животных»* (КОО 1983, С. 183). И ладно бы автор статьи просто повторял распространенное заблуждение, но ведь он еще добавил к списку коровье масло! Как хлеб, изображающий при этом животное, может в качестве жертвы заменять коровье масло?! Вот еще один перл: *«Следовательно, действие еды есть одновременно и жертвоприношение... а жертва есть мучное изделие, хлеб, которое одновременно мыслится молодым животным...»* (Фрейденберг, С. 56–57). Молодым, вот как... Не знаю, мыслится ли мучное изделие таковым кому—нибудь еще, кроме О. Фрейденберг...

Высказав мнение, что тур был жертвенным животным, Р. Липец пишет: *«Заменой «тура» стали во многих местностях России печеные из теста фигурки «коровок» (как и других животных) — непременная часть святочного стола еще в XIX в.»* (Липец, С. 231). То, что никаких исторических, археологических и этнографических примеров принесения диких быков (туров) в

⁵⁸⁸ Следующая строка, развивающая мысль автора статьи, содержит ссылку на В.Я. Проппа, как бы подтверждая его авторитетом данное высказывание, что особо возмутительно, учитывая настоящее его мнение по данному вопросу.

жертву Богам попросту не существует в природе, автора не остановило. Она просто следует своей логике: на пирах пили из турьих рогов, причем эти рога, судя по былинам, считались емкостью почетной (но и только, заметим мы); тура славяне, вроде бы, почитали за священного зверя (что толком не доказано и основывается на паре туманных сообщений); но отсюда вдруг делается вывод — *«Возможно, что сакральное отношение к «турьему рогу», из которого пьют обрядовый же напиток — мед, в былинах обусловлено тем, что некогда такой рог принадлежал жертвенному животному»* (Липец, С. 230–231). Откуда взята идея о сакральном отношении к пиршественному рогу? В былинах этого нет, и сама Р. Липец об этом ни разу до упомянутой фразы не говорит ни слова. С чего вдруг только хмельной мед помянут, как обрядовый напиток? Только потому, что его пьют на пиру в последнюю очередь и непременно из турьего рога? Так любой этнограф на пальцах докажет, что всякий напиток, от молока и кваса до пива и позднейшей водки, раз уж они подаются к праздничному столу, — самые настоящие обрядовые пития. Одним словом, несмотря на гипотетичность высказывания («возможно»), приведенная выше цитата о роге содержит как натяжки, так и заведомо недостоверные данные, что сводит ценность данного предположения к почти что нулю. Не думаю, что «жертвенного тура» заменили печенья «коровки», «барашки» и «поросята». Наши предки хорошо понимали видовую и символическую разницу между животными. В отличие от отечественных горе-исследователей.

Рассуждая о лепке большого обрядового печенья–пряника «олень» (*«высотой даже 24–26 см»*), Т.А. Онучина отмечает, что его можно вылепить и без внутреннего каркаса из ивовой веточки, но тогда *«теряется тайный смысл акта жертвоприношения, когда кости жертвенных животных, предназначенных для трапезы, следовало бросить в огонь или закопать в землю»* (Онучина, 153). Тут непонятно сразу многое. Вполне ясно, что автор отождествляет пир с жертвой (пряник ведь будет съеден, притом что он — «жертвенный олень»), и это уже говорит о многом. Однако же, судя по цитированному отрывку, вдруг врывающемуся в ее стройное повествование слабо мотивированным упоминанием о жертве, Т.А. Онучина не только уверенно видит в печенье «олень» «отголоски кровавых

жертвоприношений», но считает жертвоприношением уничтожение костей. То самое, обычное погребение остатков освященной трапезы. Мне кажется, здесь все притянута за уши. Не стоит ивовый каркас, используемый по своему прямому назначению — для укрепления фигурки, — столь глубоко переосмыслять. Судя по всему, перед нами исключение, зафиксированное только в Холмогорском уезде — обычно печенье делалось куда меньших размеров и прекрасно обходилось без каркаса, как и глиняная игрушка, да и делали их нередко не объемными, а плоскостными. Зря Т.А. Онучина утверждает, что этот способ «*надо считать основным*». Для этого нет оснований. Исключения только подтверждают правила. Обо всем том можно судить по приведенным текстам из Рязанской обл., где ни разу не упоминаются ветки или каркас⁵⁸⁹, или по типичному рецепту по изготовлению козулей⁵⁹⁰. Так что «терялся тайный смысл акта

⁵⁸⁹ Для полноты картины — вологодские примеры: «У нас делали «коровушек» как раз перед рождеством /.../. Вечером к рождеству уж мать замешивала это тесто, садились все и в общем делали и лошадок, и коровушек, и птичек разных. Кто зайца вылепит, кто лошадь, кто чево /.../. Тесто раскатаешь, середку, туловище, здесь под голову вытянешь што-нибудь, рога сделаешь /.../. И вот выносила на мороз, помню, мама это всё, а утром она, кажется, еще или в кипяток опускала, не знай, штобы они блестели, эти «коровушку», а потом ставили в печку»; «Даже из теста делают таких фигурок, на «корову» — то налепят, и потом от этой, от матери какой-нибудь, от матерьяла, височки тут всякие навешают, они красивые такие. Ну вот, и разбираем, у ково лучшие «коровушки»» (КИ, С. 274–275).

⁵⁹⁰ «Хорошо замешанное тесто раскатать в колбаску и нарезать кусочками. Чтoб не сохло, положить в полиэтиленовый мешок. Сохнет очень быстро, поэтому и лепить нужно быстро. Рядом я ставлю мисочку с водой и в процессе лепки можно «обглаживать», выравнивать фигурку влажными пальцами. Берётся небольшой кусочек теста и раскатывается в шар, потом нужно прокатать его в "грушу". Где было утолщение, осторожно, подушечками пальцев разминаем на две части. Получается "рогатулька" из трёх частей. Определяем, где будут туловище с ногами, а где голова с рожками. Ставили фигуру на воображаемые ножки. Для того чтобы сделать ноги коньку, оленю, баранчику, коровке, два конца заготовки разрезают ножом. Получаем стоящую на четырёх ногах фигурку. Теперь делаем рога. Они должны быть ветвистым. Третью вершину заготовки вытягиваем, разрезаем надвое и раздвигаем. Получилось два рога. Если лепить оленя, то каждый

жертвоприношения», ох терялся... Кстати, так мне и осталось непонятым, в чем же кроется этот самый тайный смысл сожжения костей животного?

Следующие примеры вынудят нас вновь обратиться к этимологии. Внимание исследователей на этот раз привлек «каравай»/«коровай»⁵⁹¹. Загодя хочу указать на то, как разные этимологии слова все одно стараниями иных ученых вертятся вокруг жертвенной тематики. Им словно жизненно необходимо связать хлеб и умерщвляемое животное, произвести одно от другого. Это и немудрено: доказав на научном уровне родство слов «корова» и «коровай», исследователи получают надежное подтверждение своей гипотезы о замене «коровых жертв» хлебной выпечкой. По крайней мере, они на это рассчитывают. Но что из этого получится? Итак, примеры.

*«Этимологию слова «коровай» известный украинский исследователь народной культуры Н. Сумцов связывал с санскритским «kṛāva» и латинским «caro», что означало «мясо». **Каравай заменил жертвоприношение коровы**» (Гонтарь, С. 189).* Странно ссылаться на столь устаревшие сведения, когда в обиходе много лет как куда более обоснованная этимология — это уже упомянутое родство «корова»/«каравай». Читаем далее, теперь уже касательно этой этимологии. *«Этимологические связи подобного рода могли бы служить аргументом в пользу мнения о том, что **фигурное тесто заменило собой жертвенное животное. Во всяком случае целый ряд данных относительно выпечки и применения обрядового хлеба — и особенно стремление раздать его как можно больше — свидетельствует о том, что его готовили как жертву**» (ЗКП, С. 139).*

Говоря о детской игре «Коровай», А.К. Байбурин высказывает довольно хитрую мысль, пытаясь объединить в единое целое разные трактовки смысла каравая: *«Если учесть этимологическое*

рог надо разрезать ещё пополам. С каждым надрезом рожки поправляют (закругляют) пальцами». Все, дальше в печку.

(<http://www.rukukla.ru/article/masterwork/galinav/kozuly/kozulirezept.htm>).

⁵⁹¹ *«Впервые свадебный коровай упоминается в записи 1526 г. о бракосочетании великого князя Василия Ивановича с Еленой Глинской. По случаю этого бракосочетания было приготовлено два больших коровай, которые сверху были украшены большими серебряными пенезями» (Сумцов, С. 195).*

сближение коровай и коровы, то можно полагать, что в образе коровай совмещается мировое дерево, жертвенное животное и человек»⁵⁹². В принципе, нашей темы эта громоздкая конструкция не особо касается, тем паче, что она не кажется убедительной. И хотя приведена цитата была лишь ради выделенного фрагмента, все же пару слов ей здесь и чуть дальше уделим. Совершенно необязательно, что каравай обладал всеми этими смыслами разом. Записанные в разное время и в разных уголках славянского мира, разделенных друг от друга тысячами и тысячами верст, эти данные куда уместнее трактовать как вполне самостоятельные, локальные представления. Что было очевидно для архангельского мужичка, казалось бы сомнительным терскому казаку, и уж совсем невероятным — чешскому бюргеру. В единое целое подобные сведения собираются только на бумаге, когда кто-то создает энциклопедическую статью по конкретной теме, — как, в данном случае, по караваю. Не следует столь легкомысленно обобщать столь разнородный материал — глобальные концепции необычайно шатки. Буквально небольшой порыв ветра критики запросто выбивает из-под них клинышки преувеличений и натяжек.

Что ж, а теперь обсудим. Этимология пришла к выводу, что наиболее вероятна версия с коровой. М. Фасмер: *«Вероятно, от «корова», которое в русск. диал. имеет также знач. «невеста», смол. (Добровольский); этот дар должен был быть волшебным средством, чтобы вызвать плодovitость, подобно тому как бык символизировал жениха. «Коровай» по-белорусски называется также «яловица»»*. Но наивны будут те, кто всерьез полагает, что словообразование здесь то же, как и в случае с прочей обрядовой выпечкой: «баран» — «баранки», «коза» — «косуля», ну и тогда «корова» — «коровай». Терпение, сейчас тайное станет явным. *«В символике каравая сочетаются мужское и женское начала. В значительной степени это обусловлено этимологией слова «коровай», связанного с названием коровы (*korwa), символически олицетворяющей невесту, тогда как суффикс -(a)jъ, оформляющий производное korvajъ, позволяет видеть в коровае*

⁵⁹² Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: Наука, 1993, С. 80.

символическое воплощение быка–жениха» (СД 2, С. 462). Что ж, версия вполне возможная, тем паче, что множество примеров вроде как подтверждает ее. Начать можно с тех, что приводятся в том же словаре: «*Коровье–бычья символика невесты и жениха выступает в приговорах сватов, объясняющих причину своего прихода желанием купить корову или телушку либо поисками коровы для своего быка. Невесту на обручении иногда называют «коровкой» (смолен.) /.../ В конце свадьбы родственники новобрачной «ищут телушку» — спрятанную невесту*» (СД 2, С. 462). Связь каравая с коровой осознается и самими носителями традиционного фольклора. Загадка о хлебе и хлебной лопате: «*Корова в хлеве, а хвост на хлеве*» (Садовников, № 476). В белорусских каравайных песнях поется: «*Караваяю мой, караваяю, // Я ж табе песню йграю. // А што ў ётам караваяю? // — З дзісяці кароў мас[ла]*»⁵⁹³; «*Шчо ў нашом караваяе /.../ Да с трох кароў масло*» (ВЭС, С. 343).

Соотнесение каравая и жениха (быка) также следует из подобных текстов: «*Караваяю, караваяю, // Чым ты красен? /.../ Малады жанішку, // Чым ты славен?*» (СД 2, С. 462), «*Расці, расці, караваяю /.../ Ды вышэй князя маладога*»⁵⁹⁴. Караваяю присуца исключительно мужская, фаллическая символика. Об этом говорит использование в песнях весьма характерной лексики. «*Каравай рогоче // Да до печи хоче, // А печь рогоче — // Каравая хоче*»⁵⁹⁵. Собственно, каравай сам обладает явным мужским отличием — украшениями «шишками», «шишечками»: «*Каравай ў печы іграя, // Каравайніц гукая, // А шышачкі хахочуць, // Да на прыпячак хочуць*»⁵⁹⁶. Обратите внимание, как настойчиво каравайніц призывают к осторожности при обращении с каравайным «достоинством»: «*Мясіця й нясіця, // Шышак не абламіця. /.../*

⁵⁹³ Мажэйка З.Я. Песні беларускага Паазер'я. — Мн.: Навука і тэхніка, 1981, С. 316.

⁵⁹⁴ Беларускія народныя песні. Запіс Рыгора Шырмы. Т. 4. Вяселле. — Мн.: Беларусь, 1976, № 235.

⁵⁹⁵ Довнар–Запольский М.В. Ритуальное значение каравайного обряда у белорусов // Белорусский эротический фольклор. — М.: Ладомир, 2006, С. 336.

⁵⁹⁶ Мажэйка З.Я., Варфаламеева Т. Б. Песні беларускага Падняпроўя. — Мн.: Беларуская навука, 1999, С. 258.

*Памалу кладзіця, // Шышак не абламіця*⁵⁹⁷. Ср. также несколько завуалированное, но едва ли не единственное в своем роде описание откровенных сцен, прежде на каравае изображавшихся: *«На нем запекают такую картину: стоит невеста по колена в каравае и правой рукой держит поднятое кверху платье и рубашку. Жених стоит таким же родом напротив невесты и держит в правой руке репу. Кругом — изображения животных: боров верхом на свинье, петух на курице и т.д.»*⁵⁹⁸.

Ко всему тому можно добавить, что корова (а вместе с нею и *коров-ай* «бык») наделялась положительной символикой плодородия, богатства: *«Значение коровы как символа плодородия выявляется на белорусском фольклорном материале»*⁵⁹⁹. Об изначально положительном смысле сравнения с коровой свидетельствует свадебное белорусское пожелание, происходящее во время одаривания молодых: *«Дарую рожы (розы, — Б.М.) — діты будуць дужы, дужы і здорovy, товсты, як коровы!»*⁶⁰⁰. Очевидное созвучие коровы и каравай, фигурирующих в поле единого обряда, вполне могло послужить долговременной фиксации такого названия хлеба, вечной «прописке» его именно в свадебном ритуале.

Сторонники «кровавых жертвоприношений» как-то легко забывают, что каравай — это исключительно свадебный хлеб⁶⁰¹, старательно сравнивая его с календарной выпечкой. А ведь вне контекста свадебного обряда даже термин этот не используется. Все приведенные ранее примеры были взяты из свадебного

⁵⁹⁷ Мажэйка З.Я. Песні беларускага Паазер'я. — Мн.: Навука і тэхніка, 1981, С. 307.

⁵⁹⁸ Довнар-Запольский М.В. Ритуальное значение каравайного обряда у белорусов // Белорусский эротический фольклор. — М.: Ладомир, 2006, С. 338.

⁵⁹⁹ Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки. Как историко-этнографический источник. — М.: Наука, 1978.

⁶⁰⁰ Раговіч. У.І. Песенны фальклор Палесся. Том 2. Вяселле. — Мн.: Чатыры чвэрці, 2002, № 653.

⁶⁰¹ Справедливости ради отметим, что производные от «каравай» названия давались хлебам, выпекаемым на поминки: *«Караваец, краваец, каравайчик. — «Сладкой пирог, на поминки пекут и так»* (Востриков 1, С. 150). Что ж, можно припомнить о фольклорно-обрядовом тождестве свадьбы и смерти. Но, скорее всего, пироги названы так по аналогии, причем собственно «караваем» их, как видим, все же не именуют.

фольклора, ибо других нет в природе. Трактовать исконный смысл каравая, его символизм можно только исходя из этого пласта. Из которого следует, что каравай, несмотря на созвучие с коровой, — это мужской символ, символ жениха–быка, а не невесты–коровы. Это же говорит и этимология, упирая на пресловутый суффикс –(a)jь. Да и не будь этимологии, разве так сложно понять, что действия, проводимые с хлебом-караваем, не так–то легко, а то и вовсе невозможно провести с коровой, якобы некогда приносимой в жертву?! Украшение каравая фаллическими «шишками» (это корову–то?), благословение им молодых, целование хлеба и откусывание от него как можно больших частей, разламывание каравая над головами молодых и т. д. Представьте, что на месте всего этого была корова...

Хороша версия, одним словом, но стоит указать, что этимология *коровай* — «бык–жених» у современных этимологов вызывает вполне закономерное недоверие. Иронизируя над ней, Ю.В. Откупщиков писал: «Однако, несмотря на интересные ссылки на свадебные обычаи некоторых народов, сторонники этой этимологии не смогли дать удовлетворительного объяснения связи между двумя словами»⁶⁰². По его собственному мнению, в слове *коровай* наличествует корень *кор-* обозначающий «резать» («корнать», «короткий»), и в целом термин переводится как «кусоч (хлеба)». Как параллель, подтверждающая связь значений «резать» и «хлеб», — *кроить* «резать» и *краюха* «кусоч хлеба». Со временем значение «отрезанный кусоч» приобрело общее значение «целый хлеб». На свадьбе действительно кроят каравай (сыр), так что данная версия сочетается с тем фактом, что «каравай» — это свадебный хлеб. Любопытно также, что в древнерусском языке слово *коровай* имело также значения «кусоч сыра», «кусоч сала» и т.п. Рядом с мнением Откупщикова стоит гипотеза А.Б. Страхова, полагающего, что изначально слово «каравай» имело форму *kravaju «просеянный, ситный», что восходит к *kravati со вставным –v– от *krajati «просеивать зерно; разделять»⁶⁰³ (самоделова 2001, С. 45). Как уже говорилось, версий много, и

⁶⁰² Откупщиков Ю.В. К истокам слова. Рассказы о происхождении слов. — СПб., 2008, С. 69.

⁶⁰³ Самоделова Е.А. Дружка и его помощник // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. — М., 2001, С. 45.

ссылка на одну единственную, как на доказанный факт является введением читателя в заблуждение.

Возвратимся к А.К. Байбурину и его мысли о совмещении в каравае образов мирового древа, жертвенного животного и человека. Тут, увы, приходится делать нелицеприятный вывод, что это не более чем попытка спасти тонущий корабль. Фольклор свидетельствует, что каравай — символ жениха; одна из этимологий подтверждает данную информацию, расшифровывая «каравай» как «бык» (по сути, «коровий»); нет абсолютно никаких данных о представлении каравае как коровы; его не приносят в жертву; не связывают с невестой. И тем не менее, у исследователей нет сил отказаться от такой соблазнительной параллели: «жертвенная корова»—де превратилась в одноименное мучное изделие. И вот, игнорируя народную традицию и попирая научную логику, на свет порождают такие неуклюжие и недостоверные конструкты, как указанный выше образчик. Научнообразно, но — ненаучно. Гипотезу о превращении мяса в хлеб (коров в каравай, коз в «козули», аистов в «буськовы лапки»), вполне достойную выходки одного иноземного колдуна с водой и вином, можно оставить на самой дальней и пыльной полке этнографической науки, чтобы больше ее оттуда не извлекать.

НАРОДНЫЕ ИГРЫ И ЗАБАВЫ

Мы уже разбирали ряд случаев, когда исследователи поторопились объявить некоторые из народных забав «пережитками кровавых жертвоприношений». Это и вождение святочной «козы» (глава 6), и якобы «пережиток строительного жертвоприношения» — игра «золотые ворота» (глава 17), и польская жатвенная забава *kokota bić* (глава 13). Были упомянуты также глиняные игрушки (глава 9) и забавы с чучелом (глава 8), тоже относящиеся к игровой сфере. Здесь мы займемся только играми, не отвлекаясь на постороннее.

Нет никакого сомнения в том, что детские игры во многом являются подражанием действиям взрослых: это школа, где дети учатся принятым в обществе нормам, овладевают видами отношений разных социальных групп, при этом развивая свои собственные качества. В отдельных детских забавах без труда угадывается обрядовое прошлое — ритуал, постепенно отмирая, зачастую задерживается на самой последней ступеньке своего бытия, исполняемый лишь ребячней, уже без всякого прежнего смысла. Наиболее хорошо этот процесс прослеживается на примере игры «Кострома». Изначально, как можно полагать, она представляла собой мистерию–торжество (вряд ли уровня греческих Элефсиний, но все же); в более позднее время «Кострома» фиксируется как календарно приуроченное обрядовое действие магического характера; далее — как праздничная забава молодежи; в недавнее время — предельно упрощенная детская игра, без смысла, без определенного времени, исполняющаяся в подражание взрослым. Однако вопрос: насколько все эти выводы применимы к забавам, бывшим в ходу у молодежи брачного возраста и даже во взрослой среде? Можно ли и в данном случае говорить о деградации обряда в игру? По мнению автора — нет, ибо все рассматриваемые в этой главе игры существуют одновременно с реальными заклятиями животных, с реальной охотой на лесного зверя и с самыми настоящими жертвоприношениями. О какой деградации, или о каких пережитках здесь можно говорить, если прототип того, что игрой изображается, — вот он, никуда не делся, и более того, прототип

этот тоже не имеет к жертвенным обычаям никакого отношения. Но на этой точке зрения настаивают отдельные — к счастью, немногочисленные, — ученые. Аргументация ими, как обычно, не приводится, и ее пришлось восстанавливать косвенно. Но мнение о «жертвенном» происхождении ряда игр исследователями высказывается, и не раз. Рассмотрим подробнее, что же так их взволновало, и был ли, собственно говоря, повод для беспокойства.

Основным источником, послужившим материалом для создания этой главы, выступила книга И.А. Морозова и И.С. Слепцовой «Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина», а также статья указанных авторов и монография И.А. Морозова «Женитьба добра молодца». Все три работы посвящены одной проблематике — русским народным забавам.

I

Начать можно с того, что указанным исследователям присуща крайняя форма предвзятости. Даже тогда, когда при описании игры, где изображается забой животного, совершенно несложно и, более того, логично сказать «умерщвление», ученые предпочитают говорить о «ритуальном жертвоприношении», хотя оно не доказано: *«В поздних вариантах сценок («вождения медведя», — Б.М.) мотивы ритуального жертвоприношения заменяют «демонстрацией обнаженной натуры»»* (КИ, С. 242), *«Мотивы, связанные с обрядами жертвоприношения, составляют наиболее архаичный пласт в сценках с участием «медведя». /.../ В восточных р-нах (Вологодского края, — Б.М.) сценки с жертвоприношением медведя разыгрывались обычно на свадьбе»* (Морозов 1993, С. 208). К подобным выводам приходят постепенно, в процессе исследования материала, причем для выводов должны быть основания, наличествующие в исследуемом материале и, желательно, подкрепляемые чем-то повесомей общих авторских рассуждений, — например, параллелями. Здесь же налицо явная предпосылка, под которую подгоняют материал.

По мнению авторов, множество всевозможных обрядов имели одну общую идею: *«необходимость поддержания регулярных контактов с предками, постоянное их умилоствление, задабривание»* (КИ, С. 752). Мысль, что и говорить, «глобальная»... Зачем предков — души, изначально настроенные благосклонно к своим потомкам — умилоствлять, задабривать?

Почему не благодарить, одаривать? Путают что-то исследователи. Одним из способов поддержания этого самого контакта, по их мнению, как раз и оказываются народные игры с участием ряженных — причем отсюда и вытекают якобы характерные для них *«мотивы жертвоприношения, поскольку многие из представленных в вологодском ряжении масок животных («медведь», «бык», «коза», «баран», «олень») являлись некогда распространенной обрядовой жертвой, а обычным завершением сенок с их участием было их умерщвление»* (КИ, С. 752). Логическим продолжением этой мысли является высказанная в другом месте книги идея относительно того, что *«Коммуникативный смысл их (сенок с «убийством») маски животного, — Б.М.) заключался в совместном переживании акции жертвоприношения, некогда символизировавшей сопричастность к сакральному, миру предков, миру высших сил»* (КИ, С. 237). Но разве в соблюдении «жертвенных ритуалов» или в «переживании акции жертвоприношения» — суть игры? Ведь игра — это в первую очередь забава, веселье, ее функции (даже несмотря на происхождение забавы) совсем другие. Давать людям эмоциональную разрядку, дарить отдых и в то же время чему-то учить. Разве игра — столь позднее изобретение, что оно является всего лишь пережитком более ранних обрядов? Да нет же. Наблюдения над племенами, стоящими на невысоком уровне развития, показывают, что множество игр, включая имитацию убийства животных и охоты на них, уже есть в наличии, а значит, известны с древних времен. Попытка приписать славянам столь позднее появление игр такого рода является невозможной натяжкой.

Упомянутые животные маски, заметим мы со своей стороны, изображали в первую очередь употребляемых в пищу домашних и диких животных, поэтому вполне логично, что сценки с их участием в ряде случаев завершались умерщвлением животного — забоем скота или кульминацией охоты. Ну а как быть с той живностью, что изображали, однако мясо которых в пищу не употреблялось — волками, аистами? Неполноценность своей гипотезы отчасти понимают и сами ее авторы, делая оговорку *«многие из»*, но ведь они, тем не менее, в *«распространенные обрядовые жертвы»* даже медведя занесли! Это же нонсенс в чистом виде! Где хоть **один** (не говоря уж о «распространенности»)

пример того, что на Руси медведей приносили в жертву? Впрочем, о медведях чуть погода.

Забывая о том, что гипотеза — это еще не истина в последней инстанции, а некая дискуссионного характера мысль, И.А. Морозов говорит о своем мнении как о чем-то давно и хорошо всем известном: *«Некоторые забавы некогда имели непосредственное отношение к ритуальным жертвоприношениям, которые были важной составной частью «пивных праздников» и нередко разыгрывались на пирах ряжеными»* (Морозов МИ, С. 218). Здесь что ни слово, то ошибка. Некоторые забавы, **возможно** (или **по нашему мнению**), имели... и т.д. Так подаются идеи подобного рода. Заклание, как мы уже говорили, — это лишь заклание и только, но никак не жертвоприношение. Ведь дело происходит на «пивных праздниках», на пиру. Если такие потехи и впрямь разыгрывали ряженые на братчинных пирах (чему примеров нет), то все равно ни к чему создавать у читателя ложное представление о связи этих забав с «кровавыми жертвоприношениями», искусственно соединяя упоминания о них в одном предложении.

В отдельных фразах авторов «Круга игры» заметна попытка конкретизировать причину своей трактовки игр как «жертвенных пережитков», чего они обычно не делают, оставляя читателя в уверенности, что речь идет о прямом переходе от «кровавой жертвы» к изображающей ее забаве. Оказывается, это не совсем так: *«Ритуально-магический оттенок сохраняли и святочные, масленичные и свадебные инсценировки с «забиванием быка», которые являлись пародийной формой ритуального жертвоприношения, еще в XIX в. устраивавшегося на Русском Севере в крупные годовые праздники (Петров, Николин, Ильин день)»* (КИ, С. 236). Вот как? То есть на самом деле игры всего лишь пародируют эти обряды, высмеивают их, изображая в комедийно-сниженном виде...⁶⁰⁴ Честно говоря, лучше бы авторам

⁶⁰⁴ Хотя еще не столь давно авторы этой цитаты в другой своей работе высказывались куда более осторожно: *«Сценки с быком, как правило, завершались его «забиванием», что, видимо, является пережиточной формой ритуального жертвоприношения»* (Морозов 1993, С. 212). Заметили слово «видимо»? А теперь заново перечитайте текст выше и ощутите разницу. Впрочем, и в этой работе авторское мнение уже успело принять формы непоколебимой истины. Немногими страницами далее по поводу ряжения «журицей», авторский тандем пишет: *«Сопровождавшие*

гипотезы не давать этого пояснения. Так погореть!!! Здесь же все говорит против их идеи, противоречие бросается в глаза с первого прочтения. **Святочные (декабрь–январь) и масленичные (март)** игры изображают заклятия животных, происходящих на **Петров и Ильин дни (июль)**? Никого даты не смущают? Почему это **зимой и весной** пародируют **летние обряды**, и отчего на летних праздниках зимние не пародируют? Почему речь вообще заходит об Ильине дне или о Николе Зимнем, если точно такие же заклятия животных происходят на тех же святках⁶⁰⁵, на Масленой неделе⁶⁰⁶, на свадьбе⁶⁰⁷? С чего вдруг «убиение» маски «быка» должно принципиально отличаться по происхождению от абсолютно идентичного «убиения» масок «медведя», «вепря», «барана»? Ученые не то чтобы не знают ответы на эти вопросы, они просто не задаются ими. Выдвинув гипотезу, никто, как мы видим на протяжении всего нашего исследования, не удосуживается заняться обоснованием ее и, что гораздо важнее, проверкой гипотезы на доступном материале. А ведь рецепт прост: берется гипотеза в

курущу могли разыгрывать сценку с ее жертвоприношением, требовали: «Давайте топор, надо тютиньке голову отсиць!»» (Морозов 1993, С. 224). Что не «убийство», то непременно «жертвоприношение». Просто забой (и его игровое изображение) по мнению И.А. Морозова и И.С. Слепцовой существовать не может...

⁶⁰⁵ На Коляду принято бить свинью, и при этом в ту же пору играли в «Вепря», где ряженого «убивали» (Народны тэатр, С. 199). Ср. также рассмотренную уже ранее попытку вывести «жертвоприношение» быка из слов колядки: «*Колядники, волочebники, вьюнишники требовали в награду тех животных, которые по древней языческой традиции были жертвенными /.../: «Хоць каня–варанца, хоць быка–палаўца»» (Скоморохи, С. 26–25).*

⁶⁰⁶ На Масленицу «*В Архангельске прежде мясники возили быка по городу на огромных санях, к которым прицеплялся поезд с народом» (Сахаров, С. 331); на праздник «Волосье», отмечавшийся в четверг на масляной неделе, «бабы с самого раннего утра готовят в изобилии мясную закуску: из свинины и воловьего мяса» (Успенский, С. 45).*

⁶⁰⁷ «*На жертвоприношение быка указывает также вологодская свадебная «честь» — четвертое кушанье, которое подают к обеду на другой день после свадьбы. «Честь» состоит из неразрезанного большого куска (фунтов в 30 или 35) зажаренного мяса» (Сумцов, С. 87). Мясо, судя по тому, с каким пылом Н.Ф. Сумцов трактует его, подавали как раз бычье.*

чистом виде, по вкусу добавляется немного параллелей рассматриваемому объекту, все это приправить изрядной толикой логики, ну а времени тратится ровно столько, сколько нужно, чтобы довести дело до готовности. И только тогда подавать на стол, то есть пред светлы очи читающей публики. Но этого нет, и дегустация показывает, что гипотезы все как одна сырые, а то и попросту никуда не годные. Из рассмотренного пассажа интерес вызывает только версия о пародийном характере действия. Не отвергаем ее и мы, с той лишь поправкой, что «ритуальное жертвоприношение» сюда приплетать вовсе не обязательно. Впрочем, такая формулировка авторов на самом деле вполне объяснима и, с учетом доказательства № 1, не кажется такой уж крамольной. Просто мы одно и то же действие называем разными терминами. Думаю, читатель уже понял, о чем идет речь. «Ритуальное жертвоприношение» оказывается ничем иным, как обычным братчинным пиром, так как именно пародирование братчины и наблюдается в святочных играх с умерщвлением маски «быка». Это хорошо видно на примерах игр и песенных текстов, с мотивом разделки «туши».

II

Игра ряженных может выглядеть довольно незамысловато: «бык» вбегает в избу, его лупят по голове чем-нибудь увесистым, разбивая при этом горшок, изображавший голову, затем человек убегает, оставляя после себя «шкуру». Игра «Бить быка» (д. Гришино Вологодская обл.): *«[На голову] пивной горшок наденут да туды чё-нибудь наладут да разобьют! Которыэ приведут [разбивали]. Разобьют, дак так падет. Духота-то пойдёт! Накладут и куриных говен, наладут и пепел. /.../ Чихаэм, кашлиэм»*; д. Естошево: *«Как по этой по крынке-то шарахнет! Кринка-то разлетицца, все тут зареят-то, што эть уш знают, не бык приведён — челоэж; а челоэжу-то ничё не сделаэцца, шарнут-то по кринке... Ну вот и шкурали это тут: шубу-то эту снимут, а мужик — голый!»* (КИ, С. 237, 238). Игра «Вепер»: Ряженный «вепрем» на карачках подползает к корыту, выставленному специально, чтобы «вепря» выманить. Парень с «доўбняй» из соломы подстерегает ряженного и бьет его в лоб — *«усе вочы заляпйў яму гряззю»*, и объявляет почтенной публике: *«Гаспада, харашо вепра ўбйў — адразу з ног звалйў!»* Тут начинают

вепря тащить, разжигать огонь, чтобы добычу опалить, ряженный насилу успеваает выскочить из шубы (Народны тэатр, С. 199). Вероятно, это и есть изначальная форма древней праздничной игры, вполне перекликающейся с умерщвлением святочной «козы». В отдельных вариантах «бык» **оживает** точно также, как и «коза» (Белозерье, С. 49). А это, согласитесь, сильно противоречит идее о «жертвенном» происхождении игры. Тем не менее, именно такой безответственный вывод, исходя из скандинавского материала, делает Дж. Фрээр: *«В прошлом на рождество приносили в жертву настоящего кабана, а возможно, и человека в образе «святочного вепря». По крайней мере, на такой вывод наталкивает рождественский обычай, который продолжают соблюдать до настоящего времени шведы. Завернутый в шкуру человек держит во рту клочок сена, который топорщится, как кабанья щетина. Имитируя жертвоприношение, на него замахивается ножом старуха с вымазанным сажей лицом»* (Фрээр, С. 483). Почему имитируя жертвоприношение, а не обычное заклятие? В игре участвует другой ряженный персонаж, но что в том такого? Ведь кто-то же должен убить «вепря». Откуда такая подтасовка фактов? В самой игре ни о какой имитации не говорится. Дж. Фрээр, как видим, пошел еще дальше: исходя из того, что «вепря» изображает человек, он счел возможным предполагать даже человеческое жертвоприношение. Исследователю, видимо, и в голову не пришло, что вообще все маски святочного ряжения изображают **люди** — хоть черта, хоть аиста, хоть телевизор. Люди. Больше некому. Увы, порой даже маститым ученым не удается приструнить необузданную скачку своей фантазии. Логика отказывает, и... Мы имеем то, что имеем. Академические ляпы, на которых учатся студиязусы, опасющиеся думать сверх положенного.

Более поздним вариантом надо считать игры, которые на умерщвлении маски не останавливались. Скинута «шкура» была здесь только началом основной забавы — потехи над присутствующими. В Костромской губ. после того, как ряженный «бык» падал, его «шкуру» и «мясо» делили на всех, *«предлагая срамные части девушкам, а затем избивали девушек соломенными жгутами, спрашивая: «С кем быка ела?»»*; в Ярославской области начинали *«резать ево да дилить... Вот кому голову, кому хвос(т), кому ноги — кому што. И девкам, и парням дадут это...»*. «Делили

быка в святки, дак. Сама дилила — кому чево, кто чево заслужив... И приведут ево (ряженого) как быка. Вот и делят всё. Всё, начинаа с рагов: «Мане рога, штоб не продавала дорого молока!», «Гришке хвост — больно парень балахвост!». Почки, середку разделят... «Федору посик (бычий кляп), потому што он у всех просит!», «Всім роздилим... «Вот Алексею Павлычу ейцо — у ево дочь красиваа на лицо!». Вот так роздилим всё, што есть — копыта и ноги, и всё-всё-всё, всёо быка по списку. Сами вот собираюцца ребята и список составят...»; терские казаки играли «у быка сбираного»: парни и девчата раздавали друг другу втайне шуточные имена — названия частей тела быка, а после составляли из них потешные комбинации (Морозов, С. 244–245). Игра «Бычка пасціць»: «Стали мужики бить того бычка, стали судить, кому что из бычка шить: молодым девкам черевички (по три жгута горячих им влупят), хлопцам боты. Так все: кому сумку, кому боты, кому черевички. Остается один хвост — пряшеньке Аннушке» (Народны тэатр, С. 197). Аналогичным образом выглядит и игра «Лось». Суть игры заключается в том, что трое выраженных сыновей испрошают благословения на охоту у такого же ряженого отца. Охота удастся у последнего сына — «Бярэ кол, быцам бы стрэльбу, кідае ў лася (чалавека пасярод хаты з дугой). Гэты чалавэк выскачыць, скіне зіпун /.../. Сыны паднімаюць зіпун, ласёву шкуру і прадаюць па хаце. Падносяць да хлопцаў і пытаюцца: «Што табе нада?» — «Мне нужны гужы». Вось яму вырэзваюць гужы — б'юць жгутам па спіне. Хто скажа: «Сапагі!» — таму такая ж чэсць» (Народны тэатр, С. 200).

Вот это самое «деление туши» и представляет собой подражание братчине, на которой каждому участнику доставался свой кус. Пародийный характер игры хорошо виден на примере сопровождавших «дележ» текстов, детально обосновывающих причину именно такой поименного раздачи — записные балагуры, наследники древних скоморохов, без опаски высмеивали отдельные недостатки односельчан. «Дзяленне быка»: «Матаўчонкавым рогі, бо жывуць ля крыжовай дарогі; Сцяпановым хвост, бо вялікая, як шост; Езупавым скура, бо благая натура; Казіміровым рот, бо два двары і ніводных варот; Міхалюкавым сік, бо здаровыя, як бык; Януковым лыткі, бо яны брыдкі; Старалёпкавым каленкі, бо яны маленькі; Лубнеўскім каса,

бо ў іх набожная душа; Савіцкім сэрца, бо любяць з перцам; Язуковым ныркі, бо бабы іх скныркі; Іднаскавым вочы, бо адзін рабочы; Карповічам чаровы, бо іх бабы здаровы; Кульковым горла, бо ўсю гарэлку пажорлі». «Пеанасу скура: яго не крыта пуня; Антону лёгка: яго жонка дрогга; Піліпу почка: яго красны дочкі; Паўлюку кішкі: у яго ўсе кніжскі; твайму бацьку вока: глядзіць у чарку глыбока; а Грышку ногі: жыве ля дарогі; Бандысю трыбух: у гарэлцы пратух; Петрыку рабро: любіць чужое дабро; Мікалаю печань: чалавек ён не дужа рэчан; Ягору вочкі: ён ходзіць па ночкі; Ляксандру галава: яго матка ўдава» (Гульні, С. 442–443); «А Сирьгею-та глас, у яго тухлай квас... Якыв Павлыву жирок, ны чужом тиру широк...» (ФКГ 2, С. 210).⁶⁰⁸ Сходным образом выглядит колядная песня из сборника В.Н. Добровольского:

*Збираліся деўкі да ўсі ў пысяделкі, –
Складаліся деўкі да ўсі на капейкі,
А купілі деўкі да чорныга быка.
– Каму ж быка весьці, каму паганяці?
– Андрэю быка весьці, Яхаму паганяці.
– Каму ж быка біці, каму што лупіці?
– А Івану біці, Сяргею лупіці.
Іванывым рожкі — жывуць при ў дарожкі;
Краўчонковым рёбры — их детушкі дрябны;
Андреевым вока — глядзіць ў чарку глыбока,
Новіку селязень — яго жонка кавярзень...*

Ср. также отдельные шуточные песни, утратившие уже свою связь с игрой:

Архипу губка: ходит жена ступкой;

⁶⁰⁸ Такое неравномерное деление туши, — что во время потехи, что, вероятно, на пародируемой ею братчине, — вполне может иметь весьма древнее происхождение. Насколько можно судить по традициям племен, сохранивших предельно архаичные формы быта, включая охоту, когда добычу делили на все племя, то раздавали каждому по заслугам, по положению в обществе. Что-то вроде: голова с мозгом — вождю, самые мясистые куски, жир — самым сильным охотникам племени, куски похуже — прочим мужчинам, требуха и объедки от пира мужчин — женщинам, кожа, кости, сухожилия — старикам и детям.

*Дьякону шейка: ходит попрошайкой;
А дьячку коленца: бьет жену поленцем;
Попу—то бабки: лошади гладки.*

*Герасиму—то печень — он и сам мужик увечен...
Петру трепуху — он ходит в терюху (дерюге).*

(Скоморохи, С. 296, 297)

У южных славян имеются аналогичные песни, игры и шутки с мотивом убийства животного и раздачей частей его тела. Это словацкие песни про убийство коня, где разные персонажи получают ноги, голову, шею, яйца, и даже хомут. В песне о том, как резали корову, персонажи подробно перечислены по родам занятий, с указанием того, кто из них какую часть унес: кожу, хвост, ноги, хребет, конечности, рога, копыта, уши, язык, глаза, морда, ребра, кишки, легкие. На свадьбе же или на масленице делают инсценировку убийства коровы или быка: «*«Говядо» представляет ряженный мужчина /.../. В руке исполнитель держит палку, на которую насажен горшок, представляющий голову животного. В этой сцене «хозяин» продает «говядо», торгуется с «мясником» или «поваром» на свадьбе. Купивший убивает «говядо» ударом по голове (горшку). В некоторых вариантах сцена завершается разделкой и продажей мяса»;* детская игра с северо-запада Хорватии «Бить вола» «*состоит из длинного диалога во время торгов между «мясником» и «хозяином вола»; вола представляет мальчик в кожухе. Договорившись о плате, «мясник» покупает «вола», после чего «убивает» его, содрав кожу. Начинается распродажа мяса: сначала мужчинам, потом женщинам /.../. Далее во время игры совершается плата за мясо: каждый покупатель получает удары прутом по ладони. Варианты этой игры зафиксированы в Черногории и Герцеговине, где, помимо вола, продают осла или медведя. В игре «Продажа осла» один из участников продает осла по частям. Другие покупают уши, глаза, нос, брови, ноги, лопатки, копыта, голову и т.д. Поскольку игра считается неприличной, в ней участвуют только мужчины»* (Сикимич, С. 31).

Однако же пародия заходит еще дальше. Пока все было нормально — бык, корова, вепрь, конь. Их действительно можно зарезать, разделить на всех и съесть. Ну а как вам такие вариации?

У сербов известна песня («Иде киша (дождь), преби миша...»), где девочка, Клара, Никола, Петар, Марко, Миша, старик, юноша, коза, баба, кот, девушка и другие участники **убивают и разделяют мышку**: «Пришла Реза и ее порезала», «Пришел старик и ее сварил», «Пришла баба и ее сожрала» (Сикимич, С. 30). В словенских песнях речь идет про убийство и дележ **сыча, блохи, мухи**: девушки, в частности, получают легкие и печень мухи; голову, клюв, кожу, кишки, когти, конечности, перья сыча делят между собой сапожник и крестьянин (Сикимич, С. 31). Аналогичная забава известна в русском лубке и сказочках–потешках «Суд над ершом», где множество персонажей ловит, готовит и съедает одну–единственную рыбку.

Как параллели выборочно приведенным фразам, отметим тексты нашего лубка: *пришел Пахом — хлеба напахал (нарезал)* (Афанасьев РНС, № 556), *пришла Марина — ериша сварила* (Ончуков, № 1), *пришел кот Иаков — всего ериша смякал (съел)* (Зеленин ПГ, № 107).



*Фрагмент лубка «Повесть о Ерише Ершовиче»,
изображающий процесс готовки пойманной рыбы..*

Подобный мотив обнаруживают и в песне, с которой обращаются к аисту: «*Аист! Длинноногий! // Дай мне твою большую ногу, /.../ Чтобы отрезать (кусок) моему брату, // Моей сестре, моей матери*» и т.д. (Сикимич, С. 32). Большое количество участников забоя/разделки знают и те потехи, где фигурирует

братчинный бык. В вариантах скоморошьей былины «Старина о большом быке» упоминается несколько действующих лиц:

*Да как был–то Алёша–мясник, —
Да у него кулаки мясны,
Да у него клепики остры:
Да как ткнул быка палкой в лоб,*

*Да скочил за Москву за реку,
Да как к Митьке к кожевникову...*

*Да были два те харчевничка,
Да молодые те поспешнички:
Да как губки обрезывали,
Да бедёрки обрезывали,
Да как сделали студеньцу...
Да была Марья–харчевенка,
Молодая поспешенка:
Да кишочки обрезывала,
Да как их–то начинивала
Толоконцем да крупочкой,
Да лучком да и перечком,
Выносила на базар продавать.*

*Да был некаков волынничок,
Да молодой–от гудошничок,
Да он другом пузырь доступил,
Да как сделал волыночку,
Да на новую перегудочку,
Да как стал он на рынок гулять,
Да как стал он в волынку играть.⁶⁰⁹*

В варианте этой былины, записанном в Псковской губ., описывается нечто вроде настоящей братчины. Во всяком случае, быка собираются есть коллективно:

Хорошенько с быка кожу сними,

⁶⁰⁹ Былины: Сборник. — Л.: Сов. писатель, 1986, С. 350—355.

*Половину на куски разруби,
А другую на поварню отошли,
Прикажи мати нажарить, наварить,
Чтобы до свету артель накормить...*

(Скоморохи, С. 281)

Шуточные песни рассказывают о разделке быка с последующей готовкой мяса:

*Как зарезали бычурьчку,
Вынули требушечку,
Повесили на цепушечку...*

(Скоморохи, С. 280)

Еще больше на братчину похожи игры и песни, где прямо говорится о совместном поедании бычьего мяса. Белорусская игра «Вол» заключается в том, что водящий с завязанными глазами допытывается у остальных игроков: «— *Ці зарэзалі вала? — Зарэзалі. — А шкуру ці садралі? — Садралі. — А мяса ці адабралі? — Адабралі. — А ці наварылі? — Наварылі. — А ложкі і міскі ці памылі? — Памылі. — А ці **пара йці есці?** — Пара».* После этого водящий начинает ходить по избе и бить жгутом всех, кого найдет, игроки же прячутся и уворачиваются от него (Гульні, С. 86–87). В белорусской же игре «Бычок» поется:

*Жыў–быў у дзедушкі беленькі бычок.
Захацелася бычочку пагуляць на лужочку.
Да й злавілі бычочка злыя жыды,
Да й зарэзалі бычочка злыя жыды,
Да й прадалі бычочка добрым людзям,
Да й з'елі **бычочка добрыя людзі,**
Да й плакаў на бычочку дзедка–старычок.*

(Гульні, С. 381)

Все говорит за то, что перед нами пародирование братчинного заклания быка (с последующим усложнением в плане введения в игру новых объектов умерщвления). Скорее всего, оно зародилось на основе праздничной игры с мотивом убийства маски животного, как бы развивая этот сюжет дальше. Точно так же, как развило уже саму пародию явно скоморошье произведение «Старина о большом

быке». Братчинные праздники известны и были исследователями указаны как источник игр такого рода, но наше возражение им остается в силе: прямое влияние/наложение таких разновременных событий невозможно в принципе. Игра с умерщвлением маски животного, — на масленице ли, на святках ли, — была присуща этим праздникам изначально.

Элемент пародии появился достаточно поздно, вписавшись и развив уже имеющуюся сценку славянского пра–театра. Обетного быка выращивали у себя на селе, холили и лелеяли. А что мы видим в игре «быка бить»? Ряженные продают «быка», а когда в цене не сойдутся, владелец животного в сердцах кричит: «*К такой матери, я лучше заколю! Не буду продавать!*» (КИ, С. 237). Продажа «быка», мелочная торговля вокруг него и уж тем более закляние его разгневавшимся торговцем мало соответствуют тому, чему потеха должна подражать. В этом загвоздка, и мимо этого момента исследователи проходят. А то, что продажа живности — обычный элемент игры, свидетельствует огромное количество примеров. Так, например, по ходу масленичной игры «Водить козла» пелось:

*Вскочил козел в огород, в огород...
Хватишл козла за рожок, за рожок,
Повезли козла на торжок, на торжок
Продали козла за три рубля, три рубля.*

(Младенчество, С. 364)

Это еще не все. Вот, к примеру, вологодский вариант потехи: «*Быка продавали. Один (бык) в шубе, второй ведет его на длинной веревке... Один выходит с круга нашего, покупает, цену сбивает. А кто продает, нахваливает: «Хороший бык, племенной!» Потом сойдуцца в цене. Кто купил быка, по голове колотушкой (его) стукнет, и тот падает (к голове как–то горшок приделан). Начинают его шкурать — расстегнут шубу, а там мужик голый в трусах. Мужик убежит, а шубу уберут» (Белозерье, С. 48). Обратили внимание? Бык–то **племенной**, на обет таких не выращивали, да и покупать для братчинного пира быка–производителя как–то, согласитесь, глупо. Именно поэтому и следует вывод о том, что элемент пародирования братчины появляется поздно, и не братчина лежала в истоке этой забавы.*

Однако ж ненадолго вернемся к играм с разделкой туши. На хорватской свадьбе (Любор) после полуночи исполняли песню с мотивом «рассечения» печеного индюка: *«Режьте его пополам, // Дайте мне обе половины; // режьте его, режьте его, // /.../ Режьте его бедро, // Дайте моему Юрку; // Режьте его ногу, // Дайте моему Мату, // Режьте его грудку, // Дайте моему сыну; // Режьте его шею, // Дайте моему брату...»*. И вот он, долгожданный вывод, в появлении которого никто не сомневался: *«лоборский обычай разделки индюка можно считать более поздней заменой жертвы»* (Сикимич, С. 31)! Автор предварительно указал на мнение Н.Ф. Сумцова, считавшего, что традиционными «жертвенными животными» на свадьбе были бык, корова, овца, баран, козел, свинья, петух, курица. Так что, как, надеюсь, понимает читатель, никаких случайностей нет, и вывод, собственно говоря, уже имел подоплеку, из которой Б. Сикимич и исходил. Точно такой же обычай соблюдался и восточными славянами. Украинская свадьба: *«Потім, взявши зарізану, іноді зварену, а іноді й сиру курку, обклавши гіллястою калиною і червоними нитками /.../, іде дружко з молодим і з усім весільним почтом до тестя /.../ і ставлять курку з хлібом на стіл. /.../ Потім дружко розриває курку і дає тестю пару пирогів і курячу голову, теці — задню частину курки і стільки ж пирогів, а іншим гостям по куснику пирога і по шматку курки»* (Весилля 1, С. 74). В русских сказках именно так делит птицу хитрый мужичок, раздающий куски вроде как по знатности, но в результате оказываясь в самом большом выигрыше. Петр Первый, согласно уральскому тексту такой сказки, наблюдает следующую картину: *«Большаков отрезывает голову гуся и подвигает императору, и говорит: «Вот ты, царь, глава — кушай голову». А царице отрезывает огнива⁶¹⁰: «Ты — помощница царю, тебе огнива кушать». А сынам отрезывает по лапке: «Вы, сынки — скороходы, в школе учитесь, чтобы вам поскорее было ходить». А дочерям отрезывает крылышки: «Вы до восемнадцати–двадцати лет будете у отца, а потом замуж выйдете в другие государства, так вам чтобы полегче было улетать». А остатки гуся подвигает к себе: «Я — моряк–сиротка, так мне вся середка»⁶¹¹*. Дележ

⁶¹⁰ «Огниво — локоть птичьего крыла» (Даль).

⁶¹¹ Уральские сказки. Свердловск, 2002, С. 215 («Царь Петр I и моряк»).

отчасти напоминает братчинное обыкновение, но связано ли с ним генетически, сказать проблематично. Б. Сикимич полагает, что связано, так как приводит свой пример в качестве параллели играм с «разделкой туши» животного. Так это или нет, в любом случае, ни сам факт дележа птицы между пирующими, что является всего лишь обыкновенным правилом этикета, ни ее поедание не указывают на «жертвенное» происхождение этого обычая. Но наоборот, это вполне подтверждает наши доказательства против — № 1 и 4.

Упомянем также вывод И.А. Морозова, относящийся к играм с вербальной «разделкой туши»: *«Первоначальной основой подобного рода текстов и фривольных игр было, по-видимому, распределение между присутствующими частей тела «мертвеца» (первоначально — **туши ритуального животного**, а затем — частей тела изображавшего его ряженого-«лошади», «медведя», «козы»), в том числе и самых неприличных»* (Морозов, С. 245). Не знаю, с чего И.А. Морозов взял, что в древние времена у этого «ритуального животного» славяне находили какие-то «неприличные» части. Впрочем, не будем о таких мелких ляпах. Чтобы читатель не пребывал в заблуждении относительно смысла данной цитаты, напомним, что для И.А. Морозова «ритуальное животное» — это «жертвенное животное», и как акт жертвоприношения он рассматривает поедание «туши ритуального животного». С нашей точки зрения, существование совершенно одинаковых игр с разделкой и дележом животного, зафиксированные у разных групп славян, разошедшихся меж собой задолго до того, как у них (по думке ученых) исчезли «кровавые жертвоприношения», лишний раз доказывает, что эти самые «жертвоприношения» здесь совершенно ни при чем, и не они послужили причиной появления подобных игр. Если бы «жертвенный обряд» перешел в забаву, то в разных странах эти забавы были бы различны или не возникли кое-где вообще, ввиду разных условий вырождения традиции под давлением пришлой религии. Мотив жертвоприношений в них искать бесполезно. Исследователи могут сколько угодно твердить «сахар, сахар, сахар», но во рту от их заклинаний слаще не становится.

III

Описывая игру «хлопанцы» («чекуша», «колотуха», «в глухаря», «овсом»), суть которой заключается в том, чтобы водящий угадал, кто из стоящих сзади ударил его, авторы книги «Круг игры» замечают: *«В мужских вариантах этого развлечения /.../ угадывается древняя символика ритуального жертвоприношения /.../»* (КИ, С. 697). В детских вариантах, стало быть, ничего подобного нет. Возможно, и впрямь есть в мужских? Мужские варианты — это игры с охотничьей символикой типа «рябков бить» или «глухарей стрелять» (КИ, С. 697). В книге дана ссылка на статью тех же авторов, опубликованную в «Мужском сборнике» (Вып. 1, 2001 г.). Что ж, посмотрим на эти варианты. *««Глухаря стрелять» — водящего, отвернувшегося от остальных игроков, бьют по прижатой к уху руке, а он должен угадать — кто это делал. «Рябков стрелять» (игры под названием «рябков бить» здесь нет, — Б.М.) — двое парней садятся на лавке, поджав ноги, чтоб они не касались пола, при этом один «складывал ладони вместе и прижимал их к уху, а второй с размаху бил его по рукам ладонью или кулаком»;* если первый удерживался, то наступала его очередь испытывать противника, если же падал (это и называлось *«застрелить рябка»*) — уступал место следующему игроку (Морозов МИ, С. 215). Как авторам удалось угадать в этих забавах «древнюю символику жертвоприношения», понять невозможно. Если с таким лекалом подходить к этнографии, то в «пережитки кровавых жертвоприношений» можно записать абсолютно все! Бабы тесто месят — это так они раньше убивали живность (далее ссылка на араба, утверждавшего, что славянские жрецы душили свои жертвы); по осени хоронят таракана — так это ж раньше хоронили живого человека; игра «Москву показывать» — мучение жертвы перед заклинанием; колыбельная песня с мотивом посыпания кота «за море», чтобы он принес оттуда сон — умерщвление животного, чтобы оно отправилось в потусторонний мир и выпросило у Богов сна для младенца. Чешское пиво «Велкопоповицки козел» или «Жатецки гус» — яркое свидетельство того, что раньше на праздниках в жертву убивали козла и гуся, что и нашло отражение в названии ритуального напитка, распивавшегося в ходе жертвоприношения (собственно, им запивали жертвенное мясо). Про вино «Шепот монаха» я и вовсе молчу: конечно же, имеется в виду предсмертный шепот монаха, которого принесли в жертву — у западных славян—де

христианских священников убивали в жертву Богам, вот вам как раз и память об этом, сохранившаяся в названии вина. И так далее и тому подобное. Что с того, что в грубой забаве, распространенной среди парней, водящего бьют по ушам? Где здесь жертвоприношение или его пережиток? Водящий угадывает и меняется местами с проигравшим, не угадывает — терпит новую порцию тумачков. Оплеухи — это очень неприятно, тем паче их наносят в полную силу. Никто не хочет задерживаться на месте водящего. Но можно ли сравнивать его с «жертвенным животным», или даже умерщвляемым «в жертву» человеком? Что у них общего? Разве «жертвенного барана» тоже бьют кулаками по ушам? А зачем? И как он угадывает, кто его бил? И неужто бивший менялся с бараном местами, если тот угадывал? Не очень это тогда похоже на жертвоприношение. О каком жертвоприношении может вообще идти речь, если, во-первых, в игре говорится о стрельбе, а во-вторых, в названии фигурируют птицы — глухари и рябчики? Известны реальные примеры умерщвления этих птиц в жертву Богам? Про глухарей невнятно упоминается в нескольких разобранных ранее примерах (см. главу, посвященную обрядовой выпечке), а о рябчиках так и вовсе слуху нет. Глухарей и рябчиков убивают известно как — из стрелкового оружия. В названии игры не случайно упомянут глагол «стрелять». Вы хорошо себе представляете, как себя ощущал водящий, получая хлопки по ушам? Они подобны звуку громкого выстрела — именно поэтому игра и получила такое подражательное название. Никаким жертвоприношением даже не пахнет. Чтобы окончательно дезавуировать вывод г-на Морозова, укажу на варианты этой игры, когда водящего бьют по спине или по рукам, а не по ушам: *«Один отворачивался спиной ко всем, выставял ладонь сзади. Ему стучали по ладони, и он должен угадать, кто ударил»* (Гороховец, С. 111). Так вот, подобная забава могла носить название «В жучка/жука» — и где же здесь «ритуальное жертвоприношение»? Или жуков тоже приносили в жертву? Но ведь здесь ни о стрельбе, ни о каком-либо ином умерщвлении ни слова нет. Что-то наши авторы зафантазировались в своем неумемном желании возвести все что угодно к «пережиткам жертвенных ритуалов».

В этой же статье о мужских играх есть еще несколько перлов. Известна, к примеру, игра в перетягивание на шеях, ряд названий которой весьма завораживающе действует на авторов — *быка*

тянули, козла тянули. Двое парней вставали на четвереньки, набрасывали друг другу на шеи ремни и по знаку старались сдернуть противника с места. *«Эта оригинальная забава восходит, по-видимому, к древним ритуальным соревнованиям во время жертвоприношения, было перетягивание козла или быка»* (Морозов МИ, С. 214)⁶¹². Как вообще можно из этой, в общем-то, незамысловатой игры сделать такие потрясающие выводы и о жертвоприношении, и о соревнованиях, при этом происходивших? Ведь нет ни одного свидетельства о том, что подобное вообще имело место в обрядности языческих славян. Здесь же все высосано из пальца! Не исследование, а фарс, право слово. Вполне ясно, что искать «жертвенное происхождение» игры авторов статьи побудило приведенное название ее. Но они как-то легко отмахнулись от других названий этой игры, приведенные ими же: *бобриком тянулись, на крысах тянулись* (Морозов МИ, С. 214). Как в ходе «древних ритуальных соревнований» мужики умудрялись мериться силой с крысой или бобром, мне совершенно непонятно. Хочется верить, что подобное могут вообразить себе хотя бы авторы гипотезы.

На самом деле ничего особенного в названиях игр с упоминанием быка и козла нет, это просто одни из возможных вариантов. С тем же успехом может быть использовано любое другое животное. У исследователей нет ни малейшей возможности определить, какие из названий более архаичны, поэтому выбор ими игр, в названии которых присутствует какое-либо подходящее животное, для доказательства своих сомнительных гипотез, и одновременное игнорирование таких игр, в названии которых фигурируют явно «не жертвенные» животные — крайне порочная практика. Такой подход приходится считать обыкновенными двойными стандартами.

А ведь игр с названиями животных и птиц сотни. На примере ряда сборников, где опубликованы народные игры восточных славян, можно продемонстрировать соотношение игр «животного цикла» к общему количеству публикуемых записей. 1) Калужникова Т.И. Традиционный материнский и детский песенный фольклор русского населения Среднего Урала. — Екатеринбург, 2002: из 13 игр — 8 включают в свое название

⁶¹² Орфография источника сохранена.

представителей животного мира; 2) Где цветок, там медок. Детский фольклор, загадки, пословицы Карелии. — Петрозаводск, 1993: 38 — 14; 3) Слепцова И. С., Морозов И. А. Не робей, воробей! Детские игры, Потешки, забавушки Вологодского края. — М., 1995: 64 — 16; 4) Младенчество. Детство. (Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре). — М., 1991: 338 — 74; 5) Лігала сорока по зеленім гаю. Дитячі та молодіжні українські народні ігри. — К., 1990: 186 — 50; 6) Дзіцячы фальклор. — Мн., 2006: 247 — 38.

Народная культура совершенно естественно использует в названии игр образы из повседневного быта, в том числе и именованія животных — как домашних, так и диких, тем более что ряд игр является имитацией обыденных сцен (доения коровы, охоты). Где, к примеру, символика жертвоприношения в забаве, заключающейся в подтягивании на центральном брусѣ избы (воронце, матице) с последующим кувырканіем под ним — *козла выдирали* (Морозов МИ, С. 215)? Ведь тут вам есть и козел, и подходящий глагол «драть» (см. Топоров, С. 45). И что, здесь тоже речь идет о ритуальных соревнованиях наподобие перескакивания акробатов через спину жертвенного животного, как это было на Крите? Может сюда добавим тогда и бытовавший на Русском Севере «эротический танец «козел», исполняемый исключительно мужчинами» (Толстой 2003, С. 48) или севернорусскую же кадрили «козулю», исполнявшуюся на свадьбе⁶¹³? А что! Это жертвенный танец жрецов перед заклинанием (драньем), со все теми же прыжками через животное. В таком случае, аналогии и «гениальную исследовательскую мысль» надо продолжить дальше: название спортивного снаряда «козел» тоже хорошо укладывается в предлагаемую схему (жертвенное животное + спортивные состязания)! Видите, до каких глубин можно докопаться при таком методе?! Отвод подобного рода инсинуациям дан — доказательство № 4.

Мне доводилось дискутировать с оппонентами, указывавшими на то, что мой спор ведется с источниками, и, дескать, именно их я подвергаю сомнению, в то время как надо больше внимания уделять исследовательским трактовкам. По моему скромному

⁶¹³ Кулагина А.В. Русская свадьба: традиции и новации // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. I. — М., 1997, С. 121.

мнению, именно последним я и занимаюсь на протяжении всей книги, ибо «жертвенный» подтекст у источников обнаруживают только исследователи, проявляя при этом недюжинные способности к фантазированию. Не будь такого кривого зеркала, в данной работе просто не было бы смысла. Сами по себе источники сведений, — как, например, сейчас игры, их описания, — зачастую критиковать надобности нет, ибо они о жертвоприношениях ничего не говорят вовсе. Другие источники (археологические) абсолютно немы и начинают «звучать» лишь тогда, когда их пытаются истолковать, так или иначе. Третьи — заведомо предвзяты, ибо вышли из-под рук тех, кто уничтожал древнюю культуру и не был заинтересован в том, чтобы достоверно описать поверженные верования. К разным источникам — разный подход. Таков мой ответ оппонентам.

IV

Напомню читателям, что к «жертвенным животным» И.А. Морозов и И.С. Слепцова умудрились отнести даже медведя... Это, конечно, нонсенс. Однако упомянутые авторы не раз в своей книге именно так трактуют маску «медведя»: *«Вариацией темы «жертвоприношения» являлись сценки с имитацией охоты (см. «Медведь»)»* (КИ, С. 241). Также И.А. Морозов повторяет эту мысль в сборнике «Духовная культура северного Белозерья»: *«разыгрывались сценки «убийства медведя»... его «шкурания» и «продажи медвежьей шкуры». Этот древний мотив указывает на пережиточную форму ритуального жертвоприношения, приуроченного к поворотной дате календаря»* (Белозерье, С. 226). В этом указанные авторы не одиноки. Подобное мнение озвучивает и М.Ю. Реутин в работе, посвященной праздничной культуре средневековой Германии: *«Ритуальному убийству подвергались в первую очередь жертвенные животные: козел и «масленичный бык» (Fastnachtsochsen) /.../ Ритуальная казнь часто принимала формы охоты на медведей... и евреев»* (Реутин, С. 37). Но что же в этой сценке такого ритуального?

Игры, где ряженого «быка» лобанят по голове топором, вполне отражают обычную практику забоя скота на дворе — хоть при заготовке мяса под осень, хоть при обеспечении праздничного стола мясными блюдами. Однако точно такое же «убийство» в случае маски «медведя» вызывает недоумение. *«Приташишли,*

там средились продать. Ну, там срядяцца, значит, ценой сойдуцца. Значит наа бить — икураать. А там у «медвидя» кринка — кринка глиняная /.../. И вот тут, знацит, у одного топор за кушаком. Этово «медвидя» по кринке: раз! Эта-от в черепки — кринка. «Медвидь» пав! Над(о) «медвидя»-то икураать — ак пав «медвидь». Ну. А шуба вывернута на леву сторону. Вот шубу розвёрнут, ростёгнут да и снимают — вроде и икурают. /.../ А ростёгнут шубу, а он голой!» (КИ, С. 242; Белозерье, С. 226).

Охота на медведя выглядит совершенно по-иному — никакой топор тут не поможет, и бить косолапого обухом промеж ушей — дело бесполезное и самоубийственное. Куда уместнее предположить, что конкретно такая маска «медведя» появляется на основе игры с ряженым «быком» (плюс воспоминание о некогда ходивших по деревьям медведчиках — поводырях с ученым медведем). За такую версию говорит и сценка с продажей медведя, чего в обыкновении не водилось. Другое дело — продажа быка, дело как раз, наоборот, вполне обычное. Добавьте к этому явно списанный с дележа «быка» «братчинный дележ» медвежьего «мяса»: *«Медведя делить»; в нее играли только на посиделках. Игрок рядился в вывернутый наизнанку кожух, другим кожухом его обвязывали вокруг пояса, а третьим обматывали голову и шею. /.../ медведя убивали, сдирали с него кожу, т.е. сбрасывали кожухи и продавали их, а затем — и «мясо», которое предварительно взвешивали»* (Сикимич, С. 31).



Святки в деревне. Коляда. Гравюра. Начало 1880-х гг.

Если же оставаться на прежних, заявленных И.А. Морозовым и И.С. Слепцовой позициях, то следует задать вопрос — а как авторы вообще представляют себе жертвоприношение медведя? Это ж вам не смиренный бык или баран, безразлично подпускающий к себе свою смерть. Это машина для убийства, старающаяся подороже продать свою жизнь. Ну и, повторюсь, хотелось бы лицезреть хоть один исторически засвидетельствованный (пусть даже христианскими летописцами) пример того, как славяне приносили медведя в жертву.

В репертуаре святочных забав есть сценки и с изображением настоящей медвежьей охоты, не будем отрицать этого: по ходу потехи в избу «вбегал парень с ружьем и, крикнув: «Медведя убить надо!», палил в потолок, а «медведь», оставив шкуру, убежал в сени» (КИ, С. 577), «охотники с медведем. [Ружье] зарядят да

*ишо под потолок вот и выстрелит. Оне и повалилисе»*⁶¹⁴. Так вот, это как раз лучше всего свидетельствует, что подобная потеха к жертвоприношениям отношения не имеет абсолютно никакого. На медведя охотились, и ряженные играют именно охоту. Обряд «кровавого жертвоприношения» даже самими сторонниками его существования видится несколько по-иному. Пальба в берлогу, да даже и поднятие медведя на рогатину, никак не может быть «жертвоприношением». Это состязание, это профессиональная деятельность, это даже искусство, но дара высшей силе здесь не наблюдается вовсе. Заявление о том, что имитация охоты на медведя является *«вариацией темы «жертвоприношения»*», представляется как минимум необоснованным. Напомню также, что есть игра, изображающая охоту на лося. Животное убивали доступными средствами, после чего волокли на стоянку, чаще всего предварительно разделав его тушу. На жертвоприношение это совсем не похоже, и народами, до сих пор живущими охотничьим промыслом, как жертвоприношение это никогда не воспринималось. Представить же, что лося — лесного гиганта весом от 400 до 900 кг — ловили живьем, приводили в стойбище и уже там торжественно перед ликом Богов убивали «в жертву», трудно, если вообще возможно.

Еще одного «жертвенного медведя» нашим авторам удалось узреть в игре *медведя (Демиды, Сидора) колоть*: *«О том, что ранее в качестве Сидора или Демиды выступало жертвенное животное (бык, медведь), свидетельствуют смутные воспоминания об этом»* (Морозов МИ, С. 218). В статье И.А. Морозова уточняется, что забава «Сидора колоть» представляет собой *«игровую пародию на «жертвоприношение медведя» — ср.: «Медведь — Сидор по-нашему»*» (Белозерье, С. 227). Игра относится к типу жмурок: водящий с завязанными глазами спихивал с лавки человека, обряженного в медведя (*«в шубе вывернутой»*), что и называлось *медведя кололи*. Именно про эту игру и говорят авторы в другой своей работе: *«Ритуальные «жмурки» могли быть связаны с символикой жертвоприношения. В этом смысле показательны забавы ряженных, известные на Русском Севере под названием «Сидора колоть»*» (Морозов, С. 260).

⁶¹⁴ По заветам старины. Альманах «Русская традиционная культура». № 2. 1997, С. 13.

Вариантов у этих «колотельных» жмурок было изрядно. Ряженные врывались в дом, где проходили посиделки, завязывали глаза одному из своих и вооружали его ухватом. Водящий пытался прижать девчат ухватом к стене или хотя бы коснуться им. Доставалось же по большей части парням, пытающимся своих подруг защитить; остальные ряженные подсказывали водящему криками, где *Сидор*, которого нужно *колоть*. Известна другая игра с тем же названием. Посреди избы ставили валенок или табуретку с шапкой наверху. Около шапки вставали двое, спиной друг к другу и наклонившись вперед. Они просовывали ухват между ногами по направлению рожками к шапке. Тот, что стоял к шапке спиной, кричал: «*Сидора колю!*», а второй отвечал: «*А я стерегу!*» Первый начинал толкать ухват назад, пытаясь сбить шапку, а второй старался ему помешать. Игра заканчивалась, когда Сидора удавалось «заколоть» (Морозов, С. 260–261). Другая игра с тем же названием бытовала в Верховажском р-не Вологодской обл.: «*К матице подвешивали две веревки на расстоянии около двух метров, а в образовавшиеся петли просовывали коромысло, на одном конце которого вешали шапку. Соревнующиеся должны были, усевшись на коромысло с поджатыми «колацём» ногами, сбить шапку с его конца, не упав на пол*» (Морозов МИ, С. 216). Еще варианты: парень завязывал глаза, поворачивался спиной и пытался ухватом, просунутым промеж ног, сшибить *Сидора* (полуметровое чучело или полено); *Сидор* (шапка) лежит на стуле, который из стороны в сторону двигает девушка, мешая парню; ставят посередь избы палку, на ней шапка (*Сидор*), которую охраняют двое с палками, а третий палкой же пытается ее сбить; *Сидор* (игрок) убегает от водящего, который старается задеть его по ногам ухватом; шутники, желая отомстить своему обидчику, во время святочных посиделок высматривали, в каком углу тот сидит вместе со своей девушкой, внезапно распахивали дверь и начинали тыкать его длинной жердью, стараясь наставить синяков — *Сидора кололи*; «*игрока, стоящего на четвереньках /.../ с размаху бьют пониже спины той же выдающейся частью тела другого игрока, которого приподнимают за руки и ноги и раскачивают двое или четверо товарищей*», первый же должен устоять, либо, наоборот, перекувыркнуться (Морозов МИ, С. 218–219).

Как можно видеть, акт «жертвоприношения» не наблюдается. Да и что это за жертвоприношение такое — медведя (!) нужно

проткнуть палкой (копьем?), причем человеку с завязанными глазами (!)? Надо полагать, на мысль о «жертвоприношении» И.А. Морозова натолкнуло не только упоминание животного в названии игры, но и то, что у слова «колоть» имеются два значения — «резать, закалывать» и «колоть чем-либо, укалывать». Но вот незадача: шапку, изображающую «медведя», спихивают ухватом с табурета, девчат тыркают им же, «колят», да! Сталкивают, хлопают, но не режут ведь, не заклают! Это именно уколы — палкой, жердью, ухватом, ножа нет и в помине. Так зачем же городить ерунду о «жертвенном животном»? Стоит отметить и то, что, к примеру, последняя из игр, приведенных в списке, помимо названия *Сидора бить* или *колоть*, может называться *масло бить*, *смольё ломать*, *кокору бить*, *россоху колоть*. Это лишний раз показывает, что не стоит основываться в своих догадках только на названиях игр. Двойные стандарты налицо: подходящее название учитывается, прочие игнорируются. А ведь все эти названия вполне говорящие, каждое поясняет, какие именно действия имитирует игра: битье масла, корчевание коряги.

Если наши авторы всерьез полагают, что в жертву можно было принести быстрого и ловкого хищника, на метр превосходящего человека в росте и весящего около полутоны, то от всей души желаю им встречи с голодным лесным хозяином. Можно — имея при себе хороший охотничий нож. Да пусть даже и настоящее охотничье копьё. С такой шерстью, кожей и жировой прослойкой, как у медведя, думаю, это не изменит ровным счетом ничего. Шучу. Было бы наивно надеяться, что эта ситуация хоть чему-то научила бы кабинетных ученых...

V

А теперь перейдем от быков-коров к хладнокровным — к земноводным типа «Ящер». Здесь нам понадобится большая цитата из Б.А. Рыбакова.

«Автору этих строк, как и многим людям его поколения, была хорошо известна в начале XX в. широко распространенная по всей России детская хороводная игра, состоявшая в том, что мальчика сажали посреди круга и он должен был выбирать себе из числа девочек "невесту". Хоровод двигался вокруг водящего и пел, прихлопывая в ладоши:

*Сиди–сиди, Яша, под ореховым кустом,
Грызи–грызи, Яша, орешки каленые, милою дареные.
Чок–чок, пятачок, вставай, Яша, дурачок,
Где твоя невеста, в чем она одета?
Как ее зовут? И откуда привезут?*

Загадочно было то, что во всех губерниях России центральная фигура игры именовалась «Яшей», хотя это не требовалось ни рифмой, ни каким–нибудь ассонансом. Разгадку дало обращение к белорусским записям середины XIX в.

*Сядить Ящер
У золотым кресле,
У оряховым кусте
Орешачки луце.
– Жанитися хочу,
– Возьми себе панну,
Котораю хочешь,
Котораю любишь...*

*Сяде Ящер под пирялуцем
На ореховым кусте,
Где ореховая лусна,
– Возьми себе девку,
Котораю хочешь...*

*На месте непонятного Яши оказался архаичный Ящер, хозяин подводно–подземного мира. Игра, изображающая выбор невесты Ящером, может являться трансформацией древнего **обряда принесения девушек в жертву дракону–ящеру. Отголоском таких жертвоприношений** является поверье, что водяные женятся на утопленницах» (ЯДС, С. 40). Белорусские ученые вполне поддерживают мнение партии... э–э–э... простите... идеи Бориса Александровича: «В игре («Яшчур», — Б.М.) **проявляются остатки жертвоприношения** духу подземного царства воды в образе пригожих «цнатлівых дзяўчын»» (Гульні, С. 33). Мда, **подземное царство воды...***

Прежде чем мы приступим к детальному изучению игры, пара замечаний. Утопленницы в роли жен водяных никак не тянут на

жертвы Богам. Былички, посвященные мелкой нечисти, довольно незамысловаты, и нет никакой необходимости выискивать в них помимо очевидного смысла еще и тайный. Логика у заключения («отголоском... является») хромает. Ну, допустим, девиц и впрямь топили в жертву водяному, и это толковалось как их свадьба. Однако же люди, в том числе и девушки, тонули испокон веков, тонули они и во времена языческие. И таких утопленниц тоже должны были автоматически считать невестами водяных духов, что как раз и следует из указного поверья. Так каким Макаром можно сделать вывод о том, что одно является отголоском другого? При том, что оба явления (утопление принудительное и случайное/добровольное) существовали одновременно (не забудьте — речь идет о допущении). При том, что существование первого не доказано. Также прошу заметить — Борис Александрович в этой книге еще осторожно оговаривается («*может являться*»), не настаивая на том особо, но в своей следующей работе на основании подобного рода текстов говорит уже как о научной данности следующее: *«у древних славян... существовал обряд умилоствления божеств подземного мира, влияющего на плодородие путем принесения жертв, бросаемых в воду», «жертва приносилась не самим этим силам сезонного действия, а постоянно существующему повелителю всех подземно-подводных сил, содействующих плодородию, т.е. Ящера, Аиду, Посейдону», «можно высказать мысль, что болотные городища /.../ являются частью ритуальных мест древних славян /.../ посвященных архаичному культу подземно-подводного божества Ящера, жертвы которому топили в воде»* (ЯДР, С. 154, 155). В средневековых текстах пишут, что топили в водах курицу, говорит Борис Александрович, *«а как обстояло дело /.../ полторы-две тысячи лет до этого поучения? Кого тогда «в воду метали?»»* (ЯДР, С. 13). И уже в качестве ответа на свой вопрос предлагает ту самую песенку про Ящера. Вот так гипотеза, безо всяких на то оснований, превращается в утверждение. Нужно всего лишь, чтобы прошла толика времени между высказываниями.

Также не вполне понятно обращение лишь к белорусским записям XIX в. как к чему-то исключительному, единственному в своем роде. Ведь для получения тех же выводов хватало записей русских и украинских, причем даже позднейших. Е.А. Покровский, Б.А. Рыбакову хорошо известный, упоминает об аналогичной игре,

известной украинцам (Харьков) как «Ящур», и русским (Краснодар) как «Ящерица», причем в русском варианте к ящерице обращаются в архаической звательной манере: «*Ящере, ящере*» (Покровский, С. 191), в украинском – «*Ящуре*» (Чубинский 3, С. 96). В книге А.В. Терещенко, а это середина XIX в., приведен русский текст, и там именно «Ящер» (Терещенко, С. 190). Г.М. Науменко записывает игру «Ящер–дружок» в Смоленской области в 70–х годах прошлого столетия. Да и по украинским вариантам, если смущает слово «Ящур», легко установить природу того, кого изображает водящий: «*Сиди, сиди, ящірко, // В горохвяній мисочці*» (Сорока, С. 24). Как видим, разгадку получить довольно просто, материала хватает. Но Бориса Александровича хватило лишь на примечание в сноске: «*Во времена Безсонова и в русских областях упоминался не Яша, а Ящер*» (ЯДС, С. 40).

Итак, реконструкция Б.А. Рыбакова связывает данную игру с обрядом принесения девушек «в жертву дракону–ящерице». Мотивация у Бориса Александровича как раз та самая, что была приведена в начале данной главы: «*Многие детские игры являются трансформацией древних языческих обрядов и трансформацией, разумеется, смягченной*» (ЯДР, С. 153). К этому же ритуалу он относит и мифы/сказки о чудовищной рептилии, обложившей людей данью девушками: «*В.Я. Пропп указывает два ответвления данного сюжета: во–первых, вместо сухопутного чудовища, находящегося под калиновым мостом, в сказке может быть морское чудовище, обитающее в пучине и требующее себе человеческих жертв. Это, на мой взгляд, отголоски представлений о ящере, стадияльно более поздние, чем палеолит*» (ЯДС, С. 129) Такое жертвоприношение, видимо, должно было бы носить умиловительный характер: дать воду/дождь, остановить гибель скота и людей, и т.д. В целом, исходя из логических допущений, можно предположить, как подобный обряд происходил: избранную (неизвестно как) девушку украшали и топили в реке, с песнями, плясками, кострами на берегу. Примерно так, прочие допущения будут уже форменной фантазией. Ну а насколько игра «Ящер» соответствует картине жертвоприношения?

Первое, что смущает в игре, — сама игра, ее существование. Да, древние обряды или обрядовые игры могли со временем переходить в игры детские, разрушаясь, упрощаясь. Но где в игре «Ящер» подобие древнего обряда? Как сообщают белорусские

источники, «Гульня ў так званага «Яшчура» іграецца тут толькі раз у год, у час Каляды, у перыяд паміж Ражствам і Вадохрышчам» (Народны тэатр, С. 176); «Ящар. В Минском у. эта игра справляется в Филипповку»⁶¹⁵; по свидетельству Ю.Ф. Крачковского «в Ящара» играли зимой на вечерках⁶¹⁶, а согласно Е.Р. Романову «от дня Рождества до Крещения»⁶¹⁷. Если так доверять белорусским данным, как это сделано выше при «открытии» истинного имени главного персонажа игры, то попрошу не двурушничать и верить в том числе и этим примерам. Тем паче, что это едва ли не единственные тексты, указывающие на ритуальные черты игры, — она исполняется раз в год, на Коляду (Филипповка – Рождественский пост, длящийся с 15 ноября по 24 декабря). И эти цитаты рушат все построения Б.А. Рыбакова, строящего свою гипотезу о жертвах подводному хозяину на основании игры «Ящер» и топления чучела Костромы: «*утопление Костромы должно типологически соответствовать уходу Персефоны–Прозерпины в подземный мир, а славянский Ящер, женившийся на утопленной девушке, соответствовать Аиду, богу подземного мира, супругу Персефоны*» (ЯДР, С. 154). Равно как и его идеи о календарной приуроченности «жертвоприношения»: «*Судя по тому, что ящер срывает орехи с куста, обряд, воспроизводимый детской игрой, относился ко второй половине лета, когда созревают орехи*» (ЯДР, С. 153). Зима, а не лето. У А.В. Терещенко игра «Ящер» описана среди летних хороводов, но... аналогичная игра «Яша», приведенная в предыдущей его книге – «*Осенняя забава, но она совершается иногда весною*» (Терещенко, С. 71, 190). Одним словом, лето под большим вопросом. Сравнение реконструкции Б.А. Рыбакова с мифом об Аиде и Персефоне и вовсе не выдерживает никакой критики: греческому мифу не сопутствует и не наследует народная игра аналогичного или сходного содержания; греческий языческий миф самими носителями традиции не связывается с «человеческими жертвоприношениями»; Аид Персефону, и только ее, полюбил и

⁶¹⁵ Довнар-Запольский М. Заметки по белорусской этнографии. // Живая старина. Вып. 2. СПб., 1893, С. 286.

⁶¹⁶ Крачковский Ю. Очерки быта западнорусского крестьянина // Виленский сборник, 1869, С. 206.

⁶¹⁷ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8. – Вильна, 1912, С. 123.

похитил — Ящер, в реконструкции Б.А. Рыбакова, получает топимых девушек ежегодно и в огромных количествах.

Мы можем допустить, потакая мысли Бориса Александровича, что водящий—Ящер изображает собой идол Бога вод, Ящера, вокруг которого водили хороводы исполнители древнего обряда. Можно предположить, что обращение «Возьми себе девку, которую хочешь» отражает практику древнего выбора жертв метанием жребиев (ох уж эти жребии...). Допустим все это на минуту. Но как быть с тем, что:

— над любым выбором ящера насмеются: *«Выбрал себе Яша // Рябую кукушку; // Выбрал себе Яша // Черную кошку»* (Сахаров, С. 174);

— ящер не получает выбранную девушку, а вынужден бегать за ней, ловить: *«Лови девку за русую косу, // Лови красную за алую ленту»* (Терещенко, С. 190);

— ящер вместо конкретной девицы получает «подарки» (части одежды, платки) со всех участниц игры и потом пытается с ними убежать (Покровский, С. 191);

— девушки выпрашивают свои подарки обратно, а ящер пытается их рассмешить (Сорока, С. 23);

— подарки угрожают отобрать силой: *«Доженем тібе, обдерем, // Все подарки заберем»* (Покровский, С. 191);

— ящер пытается не отдать подарки, говоря: *«Я твоім вянком // Жар загрыбаў, // Хату надмітаў, // Верх затыкаў, // ... паціраў»* (Гульні, № 38);

— ящеру сообщается, что если он не поймает девку, то помрет, будет похоронен и помянут⁶¹⁸: *«Як не ймешь, // Зараз вмрешь. // Завтра поранку // Сховаєшь⁶¹⁹ у ямку. // Пирогів напечем, // Ящюра поменем»* (Сорока, С. 22), *«А як умрем⁶²⁰, завтра поранку // Выкопаем ямку! // Сховаємо, як ката! // ... // Таки, таки ящюра на вікі сховают»* (Покровский, С. 191). Это могут сделать и без повода: *«Сиди, сиди, ящерка, // В дубовом ящике. // Завтра спозаранку // Выкопают ямку. // Пока суд проведут, // Тебя в ямку загребут»* (Науменко, С. 306).

⁶¹⁸ Б.А. Рыбаков отметил этот мотив в игре, но истолковать его в русле своей гипотезы, судя по всему, не сумел (ЯДР, С. 153).

⁶¹⁹ Должно быть, «сховаем» (см. следующий пример).

⁶²⁰ Должно быть, «умрешь» (см. предыдущий пример).

И как понять, к примеру, такой странный для жертвоприношения диалог, что происходит во время попыток ящера рассмешить девчат: *«Ящур: А зарэзаў бацько вола? Дзяўчаты: Зарэзаў. Я.: А хвост які? Д.: Як лапата. Я.: Ці можна іці за хвост да за той цягці? Д.: Цягні, куда хоць!»* (Народны тэатр, С. 178)? Это что — похоже на жертвоприношение? Чей батька? Какое дело Ящеру до его действий? Зачем он собирается тягать мертвого вола за хвост? Загадка. Все приведенные замечания, что разом, что по отдельности, противоречат тому, что игра якобы изображает, пусть даже и как пережиток. Ящер, которому утопили девушку, вылезает на берег, всех смешит окровавленным оскалом, под занавес отдает платочек утопленницы и спасается бегством? Так, что ли? Ирреально. Ну а обещание похоронить в ямке Того, кому только что, безо всякого принуждения с его стороны, отдали на пожирание живую девушку, и вовсе выглядит как бормочущая себе под нос бессильная угроза в спину обидчика. Нелепо выглядит, одним словом, особенно если помнить, что это якобы «трансформация древнего обряда жертвоприношений». Такая трансформация, что без пояснений суфлера исходный прообраз нипочем не угадаешь.

Топление жертвы было бы самым значимым моментом обряда, его кульминацией. Разве нет? Вот только что была на берегу живая девица, и вот ее уже и след простыл — мертва, утонула. А где отражение этого в игре? Нет, как и не было. Игра говорит о выборе Ящером невесты, о получении им от нее подарка — обычная практика демонстрации девушкой своей благосклонности парню, ее согласия на брак.

Так не проще ли предположить, что перед нами просто игра, пусть даже и мифологического, но не обрядового, содержания? Это довольно распространенный сюжет мифов, песен, сказок. В самом деле, если сказка говорит о том, что змею на съедение приводят всех девушек города по очереди (примеры см. в главе 12), то и в игре мы видим, как водящий собирает подарки со всех девушек в хороводе. В сказке кульминация — отдача змею царской дочери, в игре невеста Ящера тоже не из простых барышень — *«Ящере, ящере, горохове місто, // Май собі дівку, як **короливку**»* (Покровский, С. 191), *«Где твоя невеста, // В чем она одета, // Как ее зовут // И откуда привезут? // — Привезут ее из леса, // А зовут ее **«Принцесса»!**»* (Науменко, С. 450). Ящер хочет жениться, ему

нужна невеста, жена — но и сказочный многоглавый Змей, обращаясь к царю, требует выдать ему девицу необязательно на пожирание, а из романтических чувств⁶²¹: *«Если ты не отдашь своей дочери за меня, то я всю твою силу порублю и тебя самого в полон возьму»* (Афанасьев НРС, № 124). Только при таком подходе находит объяснение и непонятное обещание назавтра похоронить Ящера — именно смертью монстра заканчивается его стычка со сказочным героем. Речь в «пра-тексте» шла именно о сватовстве, и именно поэтому игра дошла до нашего времени, ибо из-за содержания была весьма востребована в кругу неженатой молодежи: *«Кроме настоящего удовольствия в этой игре она изображает сватовство молодых и редко проходит, чтобы выбранная девушка не сделалась женой»* (Терещенко, С. 72).

Игры, где всем игрокам противопоставлен один водящий, находящийся в центре хоровода, известны в изрядном количестве самых различных вариантов⁶²². «Ящер» хорошо укладывается в эту схему, ничем особо не выделяясь. Разве что названием, за которое и зацепился взглядом Б.А. Рыбаков. Вот только названия игр, как мы уже могли убедиться, — далеко не самый надежный критерий для построения гипотез. Совершенно аналогичная игра известна по всей территории России, и называется она «Олень», «В оленя». Сравните:

— *««яшчар зьнімае ў каторага колечы хустачку, а грамада зноў круціцца і зноў п'яе тую песьню. Так, за кожным разам «яшчар» зьнімае новую хустачку, ажно да апошняй»* (Гульні, №

⁶²¹ Кстати, именно обещанием выдать замуж обманывает царь свою дочь («на омман взяли»), подставляя ее вместо себя на пожирание лютому змею: *«Я хою тибя с утра да замуж отдать», «Умывайся-тко, дочь, белёшенько, // Одевайся-тко хорошоохонько, // К нам будут сваты со другой земли, // Сваты сватать, жанихи смотреть», «А приехали сваты на ти из-за моря»* (Соколовы 1, № 39, 43, 45).

⁶²² Например, игра в «козла»: *«один из играющих садится на стул посреди комнаты. Это «козел». Кто-нибудь из играющих спрашивает у него: «Козел, тебе эта нужна?» - «Ме-а» (т.е. нет) — «Эта?» (показывает на другую девушку) /.../ «Козел» стучит ногой по полу, когда водящий покажет на ту, которую хочет выбрать, после чего девушка встает, целует парня и сама садится на стул», сама становясь водящим (Скопинцева, С. 125-126).*

40), «Названная дзяўчына падыходзіць да хлопца і аддае яму якую-небудзь рэч» (Народны тэатр, С. 179).

— «одна из девочек подходит /.../ к оленю, снимает с себя платок и покрывает оленя. Хоровод повторяется и ведется до тех пор, пока все участницы его не накроют оленя своими платками» (Науменко, С. 392).

Дислокация персонажа этих игр схожая:

— «Сядзіць, сядзіць яшчар // На ліповым кусьце» (Гульні, № 40), «Сядзіць, сядзіць яшчур, // У гайку ў зяленаму, // У арэхавам кусце» (Народны тэатр, С. 178).

— «Под кустышком олень, // Под ракитовым олень», «Сидит олень под кустышком» (Науменко, С. 391, 393), «Сидит Уля под кусточком, // Под **орешничком**» (Младенчество, С. 362), «Сидит олень, сидит молодой // Под кустиком, **под орешничком**» (Неробей, С. 62).

Это довольно важный момент в игре, так как гипотеза Б.А. Рыбакова зиждется на утверждении, что Ящер — Божество вод, и невесту-жертву ему топили. Игра, как можем лишний раз убедиться, для подобных выводов оснований не дает — Ящер находится на земле, на ореховом кусте или под ним. Вода вообще не фигурирует в текстах игры! Орешник же можно уверенно считать исходным образом, так как он зачастую дублируется упоминанием орехов: «Грызи, грызи, Яша, // Орешки каленыя» (Науменко, С. 450), «Арешки каленыя, // Миламу дареныя» (ШЭС, С. 430). Орешник растет преимущественно в лиственных лесах и практически никогда — возле крупных водоемов, и точно не растет на заболоченных землях. Как же быть с рассказом Бориса Александровича о болотных городищах, как вероятном месте отправления культа Ящера (ЯДР, С. 155)? Ящер игры — сугубо сухопутный монстр, у которого **на** орешнике устроено гнездо — золотой трон, известный и другим фольклорным жанрам, в первую очередь заговорам.

Игра: «Сядзіць, сядзіць яшчур // ... // На залатым крэсле» (Народны тэатр, С. 178), «Сиди, сиди, ящер, // На золотом стуле» (Науменко, С. 451). Искаженно: «Сядзі, сядзі, Яшчар! // У зялёным крэсле» (Гульні, № 37).

Заговоры: «На море Вартынском стоить дуб Вартынский тридевять кокотов на тридевять корений. На том дубу **золотое гнездо**, в том гнезде царица Шкурапея», «На море на океяне, на

остром кургане, стоит дуб скородуб, на том дубе скородубе семьсот суков, семьсот верхов. На том дубу золотое гнездо, у том гнезди лежит уж Аксён» (Полесские, № 674, 678). Подобное гнездовище может быть присуще и другим мифологическим существам — в частности, Яге, в ряде сказок предстающей матерью змеев, погубленных героем: *«есть /.../ в чистом поле торхов⁶²³ куст, и в том кусте сидит Яга-баба на золоте стуле и предет шелков кууж»* (Отреченное, С. 119). Даже в тех случаях, когда гнездо-трон не упоминается, сохраняется представление о высоком статусе сидящего на дереве пресмыкающегося персонажа: *«На океане на море стоит дуб, на дубу сидит скрипя-змея», «в чистом поле белый дуб, на белом дубе белы прутья, на белых прутьях белы листья, лежит царь Вавилон»⁶²⁴* (Майков, № 289, С. 166).

Мифологема легко продолжается упоминанием о Змее-драконе, уносящем свою добычу на вершину дерева⁶²⁵, о сидящем

⁶²³ Гремящий?

⁶²⁴ Для отечественной традиции «Вавилонское царство» — это ничто иное, как страна змей: *«Пошел /.../ на гору, увидели Вавилон-город. Приходят к городу, обтянулся вокруг городу огненной змей, хвост-голова в воротах»* (Ончуков, № 48), *«Приезжает в Вавилонское царство. /.../ Царство это отворяетца на время: когда змей полоз роздвинетца, тогда отворяются и ворота»* (Зеленин ПГ, № 13). В последнем примере царство на равных именуется как *Вавилонским*, так и *Змейланским*. Царь Вавилон — змеиный царь.

⁶²⁵ У царя в саду было *«дерево вже такє високе, що верха його ніхто не міг бачити»*, вот на него-то демон и уносит царевну: *«ухопив його доньку й поніс на верх високого дерева. А на тем дереві стоїть Зміїв палац»* (ТЗС, С. 164, 165); волшебная помощница (Пятница=Мокошь) указывает герою, где находится его невеста: *«Вона вже три місяці як находи(ць) ця (в) Ничистого на столітнім дубі, у гнізді»* (Дикарев, № 13). Змей прилетает на стоящий в чистом поле дуб: *«Вдруг прилетело чудище великое, село на старый дуб — дуб зашумел и согнулся»* (Афанасьев РНС, № 207); героя посылают вынуть яйца из-под сидящего на дубе Змея: *«Он /.../ за темными лесами да за тридевятью горами сидит на дубу в три километра вышины»* (Кожемякина, С. 70). Детская игра «Ерыкалище» поселяет там ущербного ногами монстра, вероятно, змеиной природы: *«Эко диво, // Чудо-юдо, // С горынова дуба — // Хромое поганище!»* (Науменко, С. 267).

на деревьях Соловье–разбойнике⁶²⁶, имеющем, в том числе, признаки змеиной природы⁶²⁷ и т.д.

Сходство игр наблюдается даже на уровне судеб их названий, порой меняющихся до неузнаваемости:

— «Ящер» (ЯДС, С. 40), «Яшчар» (Народны тэатр, С. 179), «Яшур», «ящик», «ящирко» (Сорока, С. 22–24), «Ящерица» (Покровский, С. 191), «Яша» (Науменко, С. 449).

— «Олень»⁶²⁸ (Науменко, С. 392), «Уля» (Младенчество, С. 362), «Тюлень»⁶²⁹, «Лень»⁶³⁰.

⁶²⁶ «Тут стоить по этой дороге, на двенадцати корнях вырос. Тут сидит на этом дубу Соловей–свистун» (РСВС, № 8), «Слышал я, што есь в Индейском царьстве, стоить дуб. Сидит там Соловей» (Озаровская, № 21).

⁶²⁷ «Закричал Соловей по–змеиному, // Заревел Рахмантов по–соловьиному» (Былины 1, № 1). Да и выглядит соответственно: «знайдзеш там дванасце дубэ агромных, а на іх гняздо, а ў том гнязде змей будзе з аднаею галавою. Як будзеш пад 'язжаць, то ён свісне» (ЧС, № 32).

⁶²⁸ Еще и: «Дедушко Олень» (Золотая веточка. Детский фольклор Архангельской области. Выпуск 1. — М.: Родникъ, 1997, № 45), «батюшка олень» (Где цветок, там медок. Детский фольклор, загадки, пословицы Карелии. — Петрозаводск, 1993, С. 16). Кстати, олень оленем, но есть сходная игра, где фигурирует... козел: «На колени козел припадает, // Он девицу красотку выбирает, // Выбирает, сам целует» (Традиционные зимние увеселения взрослой молодежи в районах Среднего Приобья. Альманах «Русская традиционная культура». 1996, № 1, С. 127).

⁶²⁹ «Ты, тюлень, ты, тюлень, // Завернись под кулень!» Мельников М.Н. Русский детский фольклор. — М.: Просвещение, 1987, С. 219.

⁶³⁰ Науменко Г. Дождик, дождик, перестань! Русское народное детское музыкальное творчество. — М.: Советский композитор, 1988, № 186. Что любопытно, название «Лень» может оказаться не искажением от «Олень», а вполне оправданным моментом. В игре «Лень» поют, обращаясь к водящему: «Кто спину не гнет, // Тому и ложка не в рот...», а также говорят ему: «Поскачи–попляши, Лень, тогда дадим пить–есть!». Но и в обращении к Ящеру–Яше слышится мотив отдыха/лени: «Вставай, Яша, проснись, // Вставай, пробудись!» (Науменко, С. 449). Примечательнее всего то, что к указанным играм примыкает вариант «Дрема», где водящего будят, обмахивая его платком, или дают ему выбрать из кучи платков один, причем «Дрема», как и Ящер–Яша, сидит на стуле: «Сидит,

Окончательное тождество игр «Ящер» и «Олень» подтверждается сюжетом разыгрываемого действия. В игре «Ящер–дружок» поют: «— *Кто сидит? — Ящер. /.../ — Кого хочет? — Невесту. — Какую? — Тебя молодую*», и следом: «*Лови, лови, ящер, // Красную девицу — // Коя лучше всех, // Коя краше всех*» (Науменко, С. 450–451). По ходу игры «Из–под куреня олень» следует диалог: «— *Олень! Будешь жениться? — Буду. — На тебе старуху. — Зачем мне ее? — Молодую молодку? — Подумаю. — А красную девчонку? — Душа моя!*»; и дальше поется: «*Выбирай–ка, олень, // Выбирай–ка, молодой // Коя хорош–хороша. // Коя лучше всех*»⁶³¹.

При наличии такой надежной параллели, как игра «Олень», лишь незначительно отличающаяся от «Ящера», тему «кровавых жертвоприношений» придется оставить в прошлом как недоразумение. Ибо представить оленя в роли кровожадного Бога, пожирающего своих поклонниц, никак невозможно. Да и где бы были все гипотезы и построения Б.А. Рыбакова — «Ящер = Аид», «невеста Ящера = Персефона = жертва» — если бы сохранился только вариант игры под названием «В оленя»? Последняя иллюзия «жертвенных невест» тает при чтении строк песен, где фигурируют не только девицы. «Олень» требует его приодеть–приукрасить (вариант требования невесты):

*А с доброго молодца –
Два серебряных кольца*

(Науменко, С. 393)

*С малого робёнка
Кисейна пеленка...*

(Калужникова, № 87)

Или сами игроки обещают ему:

*А мы с малого ребенка
Принесем тебе пеленку;*

сидит Дрема, // На стульчике дома» — «Сидит, сидит Яша, // На золотом стуле» (Науменко, С. 448–449).

⁶³¹ Гилярова Н.Н., Фрумкин А.К. Детский фольклор Рязанской области. — Рязань, 1994, № 34.

*С добра молодца — кафтан,
С молодицы — сарафан,
Со старушки — поясок,
С красной девушки — платок!*

(Науменко, С. 392)

Миф с жертвенными девушками не состоялся. Что ж, а теперь внимание. Существует как минимум один текст, который противоречит уже нашей гипотезе, но зато во всю льет воду на мельницу Бориса Александровича. В сборнике П.П. Чубинского среди весенних (!) игр приводится забава «Ящур», в ходе которой пели:

*Сиди, сиди, Ящуре,
Горохвяний вінку!
Піймай собі жінку,
Як перепілку.
К піймаси,
Обдереш,
Собі кожух
Пошиєш!
Завтра поранку викопаєм ямку,
И пона позовем,
И у ямочку загребем.*

(Чубинский 3, С. 96)

Оценили какво?! Ну ведь жертва и есть, даже если не в чистом виде, то хотя бы как воспоминание о ней. Девицу действительно уничтожает Ящер! Так может зря был спор с Рыбаковым и грош цена всем приведенным контрдоводам? Не будем спешить с выводами и паниковать. Препарируем и этот текст. Итак, читая про умерщвление девушки мы делаем вывод, что перед нами архаичный текст, которому нужно доверять. Однако эта архаичность кажущаяся – вторая строка текста упоминает «гороховый венок», хотя архаично, и большинством текстов сохранено, упоминание ореха. На созвучии украинского «горіх» (орех) и «горох» и произошло искажение. Место дислокации монстра исчезло, вместо него появляется какой-то несерьезный венок. Нет ритуального диалога между игроками и водящим-

«Ящером», а это деталь опять же архаичная⁶³². В текст введен поп. Архаика отсутствует в этих деталях, так есть ли она в умерщвлении девушки? Резонно спросить, а не является ли этот момент как раз новацией для сложившегося корпуса игры? Ящер вроде как должен жениться на девушке, но он ее почему-то убивает. Причем убивает странно, не на мясо, а чтобы сделать себе одежду. Эта деталь еще нуждается в разъяснении, так как «кроваво жертвенная» мотивация тут бессильна. Заключительные слова о закапывании звучат довольно абстрактно, и их можно было бы посчитать описанием того, что будет сделано с останками бедной девушки, после того как Ящер ее ошкурит, хотя это вступает в полное противоречие с гипотезой о топлении жертвы. Но все прочие записи игры относят угрозу/обещание закопать в яму к Ящеру, так что этот фрагмент тему кровавых жертвоприношений подтверждать не может.

Итак, гипотезу Б.А. Рыбакова не подтверждают ни ссылки на поверье о свадьбе водяных и утопленниц, ни указание на топящиеся в водоемах чучела (которые при этом же могут сжигаться, разбрасываться по полю и имеют отношение преимущественно к проводам сезонов), ничто вообще. Даже текст Чубинского, и тот в доказательство практически не год. Осталась единственная зацепка — пасхальный обычай, не рассмотренный нами в главе, посвященной весенним календарным праздникам, по той причине, что ко времени фиксации этого обыкновения оно представляло собой лишь народную забаву.

«Нецьи от древних беззаконий. источником. и езером умножения ради плодов земных жертвы приношаху а временем и людей в воде топяху. по неких странах розсийских сице и доселе древяго того безчиния обновляется память. Егда же время пресветлаго дне воскресия хсва. собравшися. обоег полу. юноши. или и старья. друг друга по подобию некоего утешения в воду въкидаютъ и случается наваждением бесовским въверженому в воду о камень или о древо разбитися или утопитися и зле испущати дцу свою. ины аще недвижаютъ въ воду то обливаются водою томуж бесу жертву древних забобонов обновляющее а не во обычаи утешения а не жертвы идольския творят» (из «Синописа» И. Гизеля, XVII век); «Густынская летопись» (XVII

⁶³² Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Москва. 1984.

век): *«Отъ сихъ единому некоему Богу на жертву людей топяху, ему же и донине по некихъ странахъ безумные память творять: въ день пресветлого воскресения христова, молодые, собравшиеся юнии и играюще, **вметають человека в воду**, и бывает иногда действием тыхъ Боговъ, си есть бесовъ, яко вметаемыи во воду, или о древо, или о камень, въ воде разбиваются и умирають, или утопають; по иныхъ же странахъ не вкидають въ воду, но токмо водою обливають, но единаче **тому же бесу жертву сотворяють**»* (Гальковский 2, С. 298, 300). Обращаю внимание читателя, что автор цитируемого текста достоверен лишь в упоминании бывшего в его время обучая бросать людей в воду; все остальные утверждения — и о вмешательстве бесов, и о жертвенном характере этого обыкновения в древности, — не более чем частное мнение, ни о чем таком автор Густынской летописи наверняка знать не мог. Поэтому его трактовка, не только предвзятая, но и полностью бездоказательная, не является аргументом ни в малейшей степени.

Среди восточных славян обычай скидывания людей в воду на пасху практически не сохранился⁶³³. По крайней мере, В.К. Соколова в специально посвященной весенне–летним праздникам работе приводит лишь один такой пример: *«В Юрьевском у. Владимирской губ. было обыкновение проспавших заутреню купать в речке, пруду или обливать водой»* (Соколова, С. 114)⁶³⁴.

⁶³³ Он принял упрощенную форму, превратившись в обливание водой, а в относительно недавнее время — духами: *«У Польши — так само, як і в Україні — в понеділок на Великдень хлопці обливають дівчат водою або парфумами»* (Воропай, С. 298). Впрочем, в другие дни ткое практиковали и до недавнего времени. В Рязанской области *«на третий день Троицы обливались водой из кадушки и бросали людей в одежду в пруд»* (Самоделова, С. 33).

⁶³⁴ Ср. тот же обычай в с. Шельбово Юрьев-Польского уезда: *«В течени светлой недели /.../ забавный урок совершается над просыпающими заутрени. Их купают или в реке, или в пруде, или просто обливают у колодца»* (КОВД, № 110). Ср. так же: в Шацком р-не Рязанской обл. *«на третий день Троицы обливались водой из кадушки и бросали людей в одежду в пруд»* (Самоделова, С. 33). Впрочем, «на Ярилы» (понедельник петровского поста), такое утворяли до недавнего времени: *«Артель идет, кто попадетя — хватают, в этот пруд! Сами искупаны! Их тоже толкают!»* (Корепова, С. 348). Но тут, скорее всего, сказалась близость к Купале.

Еще один пример обнаруживается у западных славян, во время все того же «обливанного» понедельника: в пасхальный понедельник парни обливали девчат, выказывая тем свои симпатии, но *«иногда вместо обливания парни затаскивали девушек в воду»* (СД 3, С. 454); любопытно, что на Украине этот обычай имел совсем иную мотивацию, едва ли не более архаичную, чем проявление симпатий: *«обливают друг друга водой, в надежде облить нечаянно ведьму; утверждают, что если это удастся, т.е. если в этот день будет облита водою ведьма, то она не посмеет после этого задерживать дождей и текущее лето будет благотворно»* (Чубинский 3, С. 29). В прямую связь с позднейшими обливаниями вся и всех, устраивавшимися на ту же пасху, и ставится указываемый летописями обычай кидать людей в воду: *«Древность обычая обливать на пасху водой засвидетельствована и письменными источниками* (далее цитата из Густынской летописи, — Б.М.)» (Соколова, С. 115). Примечательно, что уважаемая В.К. Соколова не поддалась искушению взять и объявить кидание в воду жертвоприношением, не смотря нанастойчивое указание текста. Это в научной среде изрядная редкость...

А вот у славян южных подобные обряды уцелели лучше, в итоге оказавшись объектом известного типа интерпретаций. Любопытная книга ученого Г. Джерича «Жертва в традиционной культуре сербов», к сожалению, осталась недоступна автору, но в журнале «Живая Старина», где дана рецензия на нее, пересказан один из интересующих нас моментов. *«Приводятся многочисленные обрядовые и фольклорные свидетельства о потоплении жертв (следы этого автор, в частности, усматривает в обычаях толкать девушек в воду на Юрьев день или прыгать в воду для того, чтобы сопутствовала удача в пути), легенды о водоемах, содержащие мотив гибели человека, сказочный мотив «бесплодия» реки, в которой никто не утонул»* (ЖС 2002, С. 59). Легенды о водоемах... Мда. Думаю, во всех более-менее крупных водоемах обязательно кто-нибудь когда-нибудь тонул. Если трагедия запомнилось местным жителям, то это не повод предполагать здесь воспоминание о потопленных жертвах.

Г-ну Джеричу просто не хватает логики. Представим на минутку, что было по его: в старинные времена озверевшие язычники с гиканьем бегут к водоему, и старый жрец (этакий

Стенька Разин) с размаху мечет в темные воды под обрывом несчастную (невинную, на выбор) жертву — печальную девицу (выбранную, допустим, жребием). Допустим. Но каким образом этот обычай переродился не в бросание куклы (как это ухитряются предположить другие ученые мужи), а в бросание **всех** девушек? От одной, избранной, как перекинуть мостик ко всем подряд девицам? Всех символически приносят в жертву? Этак село вымрет... Ну а каким образом можно углядеть пережитки топления жертвы в обычае прыгать в воду «для удачи», просто уму непостижимо! Человек, желающий себе удачи, **сам** прыгает в воду. Какая еще жертва?! Да сколько можно плодить этот бред? Обряд может упрощаться, деградировать, оставлять после себя пережитки. Но до такой замены не додумается ни один человек! Вместо жертвы использовать себя самого. И еще вопрос вдогонку. Неужели для такой не шибко значительной цели, как отправка в дорогу, славяне приносили в жертву человека? Где примеры? Без них разговор бессмысленный. Мнение Г. Джерича, являясь не более чем неподтверждаемой версией, не может использоваться как параллель высказыванию Иннокентия Гизеля.

Обычай кидать людей в воду действительно существовал, без сомнения, его приуроченность к пасхе или Юрьеву дню никак не отменяет его языческого происхождения. Другое дело, что никакого отношения к жертвоприношениям он не имеет. Народ мог купаться в праздничные дни по разным причинам, пусть даже и по причинам магического характера — чтобы очиститься стихией воды, для вызова дождя и т.д. *«Считалось, что обливание (водой на пасху, — Б.М.) даст здоровье, принесет богатство. В д. Прислон, например, говорили, что люди обливаются, чтобы быть здоровыми, как вода («аби здорові були, як вода»)»* (Соколова, С. 114), *«чтобы сопутствовала удача в пути»* (ЖС 2002, С. 59). Это вполне объяснимые вещи, совершенно не обязательно выворачиваться наизнанку, чтобы изыскать здесь следы «человеческих жертвоприношений». Это равносильно ловле черной кошки в черной комнате, где ее нет и не было.

Тем не менее, по поводу цитированного фрагмента из «Синописа» стоит отметить, что перед нами уникальный образчик христианской мысли: это текст, едва ли не впервые в отечественной истории заговоривший о пережитках языческих обрядов, о самой возможности сохранения их в упрощенных

формах. Другое дело, каковы были предпосылки для таких выводов? Ведь непосредственного развития обычая автор текста наблюдать не мог, отсутствовали у него и более ранние записи, которые было бы можно привлекать для сравнения. Здесь дело в ином. Составитель текста явно исходит из канонических установок — все нехристианские обряды есть сатанизм и жертва сатане: *«лесть идолская, кумирное празнование, радость и веселие сотонинское... тому (сатане) я(ко)же жертва приносится всяка скверна и незаконное богомерзкое празнование»* (Афанасьев 1, С. 341). Это веселье, тем паче могущее закончиться нечаянной смертью, и названо современной «жертвой бесу», но с той поправкой, что это наследие древних жертвоприношений — *«и доселе древяго того безчиния обновляется память», «ему же и доньне /.../ память творять»*. Безусловно, все это не более чем удачная догадка, к тому же рожденная не из благих побуждений. В любом случае, простого утверждения, что «топление = жертвоприношение», явно недостаточно — доказательство № 4. Подтвердить версию летописца нечем, все возможные параллели его сообщению уже подвергнуты критическому анализу и отвергнуты как недостоверные.

Да, и еще. Было бы крайне любопытно сравнить количество людей, погибших во время такого метания в воду, яростно церковью осуждаемого, с числом инакомыслящих, убитых православной церковью во имя Христа. В каком из случаев жертвоприношений окажется больше?

При такой склонности объявлять «кровавыми жертвоприношениями» вообще все, что вздумается, наши исследователи все больше уподобляются фригийскому Мидасу. Гипотезы плодятся одна за другой, все безумнее и бездоказательнее. И порой начинает казаться, что разгрести за ними эти авгиевы конюшни — труд уже не геркулесов, а сизифов...

VI

Этот раздел мы посвятим очередному, воистину потрясающему примеру вывиха научного мысли.

«В селах украинского Полесья к Андрееву дню была приурочена молодежная игра, называемая «Калита» (или «Калиту кусать»): специально испеченный для игры корж подвешивали на шнурке к

потолку; играющий верхом на кочерге должен был «подъехать» к висящему коржу и без помощи рук откусить кусок; если он при этом смеялся (вопреки запрету), ведущий мазал его по лицу сажеей, глиной» (СМ, С. 33). Название игры происходит от слова «калета»: «Калета — це великий корж из білого борошна. Печуть калету дивчата — вси разом, скільки б их не було... Зверху оздобляють калету сухими вишнями чи родзинками — «щоб гарна була»... Посередини — дирка. В дирку всувають червону стричку и пидвишують до сволока посередини хати... Крим того, один кинець стрички (иноди звичайного мотузка) довший и спущений донизу так, щоб можна було за нього смикнути — тоди калета пидстрибне вгору» (Воропай, С. 19–20). Обрядность Андреева дня насыщена брачной символикой, поэтому неудивительно существование поверья о том, что выигравший в «Калиту», женится в течение года: «Не засмеявшиися выйдут в этом году замуж, и наоборот» (Морозов 1994, С. 109). Поскольку в забаве принимали участие в том числе и парни, упоминание о замужестве смотрится несколько комично. Если после игры от коржа еще что-то оставалось, то его делили на всех, приговаривая: «Калета, калета, солодка була, тепер її з'їли, за женихом полетіли». Таким образом, игра представляла собой разновидность гадания, одного из многих, устраиваемых на Андреев день, а гадательному «приспособлению» придавался магический смысл.

Аналогичная игра известна и белорусам под названием «кота печь», причем в Минской губ. корж для игры пекли только на рождество, а в Вилейском уезде — в первый день осенних посиделок (Морозов 1994, С. 109). «Ката пяхи»: «Собираются парни и девчата в какую-нибудь хату и там готовят разные закуски и главное — готовят из теста фигуру кота таким образом: голову и туловище делают из теста, уши и ноги из сала, а хвост из колбасы. Испекиши таким образом эту фигуру, вешают посередине комнаты под потолок. Затем каждый из участников обряда по очереди подъезжает на ухвате до «кота», чтобы зубами откусить от него кусочек или, если получится, то и всего его оторвать. При этом ездок должен говорить: «Еду из кута на «кота», цап за «кота»». Но мало кому удается выполнить такую роль с успехом, потому что его все время смешат. Если же кто-то засмеется, то ему обязательно вымажут лицо онучей, специально испачканной в саже, и не пустят уже до конца. Но

если не рассмеется, то того допускают попробовать оторвать кусочек или даже полностью сорвать «кота». Таким образом, эта забава продолжается до той поры, пока кто-нибудь совсем не оторвет «кота». Тогда «кота» кладут на стол и делят на всю компанию. По окончании игры все садятся за стол, пьют и закусывают, затем танцуют до утра» (Гульні, С. 101). «Пячене «ката»»: «Собравшись для этой цели в выбранной хате, девчата этим действием открывают свой сезон. Они готовят из пшеничной муки тесто, которому придают форму кота и пекут его на лучине или комине. И затем делят его между собой. При этом спеваются некие песни /.../. Иногда этого «кота» кидают через окно какому-нибудь парню, чтобы напугать его и вызвать на улицу» (Гульні, С. 199).

О широком распространении этой игры свидетельствует ее упоминание среди московских развлечений: «Еще был забавный спор — съесть булку, подвешенную к потолку на тонкой веревочке, но не дотрагиваясь до нее руками, и чтобы ни один кусочек из нее не выпал»⁶³⁵. Упрощенные варианты этой забавы сохранились до нашего времени — игра «Съешь-ка яблоко» — надо откусить подвешенное яблоко, игра «Отрежь-ка» — с закрытыми глазами надо срезать приз, и т.д. В общем, ничто, казалось, не предвещало беды...

Пока не пришел И.А. Морозов, который усмотрел параллели игре в жатвенной обрядности. «С одной стороны, она соотносится с одной некогда распространенной разновидностью обрядовой жертвы, которая у сербов-лужичан называлась «хватать петуха»: на последнем клочке нивы на шесте /.../ подвешивался петух (обычно живой), которого жнецы, соревнуясь в ловкости, наперебой срывали с шеста, обычно разрывая его при этом на части. В более поздних вариантах обычая петуха помещали в подвешенный... горшок, а закончившие жатву парни на всем скаку пытались срубить торчащую из горшка голову петуха. В Чехии и Польше подобный обычай известен под названием «когутек» /.../ Таким образом, «калету» или «балу» можно соотнести с жертвенным животным или обрядовым даром» (Морозов 1994, С. 109). Смелое, очень смелое заявление,

⁶³⁵ Белоусов И. Ушедшая Москва: Записки по личным воспоминаниям начала 1870-х годов. М., 1936, С. 71.

какими чреваты наши отечественные фольклористика и этнография, с археологией вкупе. Параллель параллелью, но ведь совершенно очевидно и сильное различие: в игре корж, во-первых, надкусывали, а во-вторых, по очереди; в приведенных примерах народ налетал скопом и рубил птицу. Различно время (конец ноября, зима — конец жатвы), различны цели (жениться в грядущем году, узнать судьбу — «убить» духа урожая), различны установки (игра, магический ритуал, гадание — обряд/обрядовая игра). Проигравшего в «Калиту» подвергали наказанию, чего не было в игре с петухом. «Калита» играется в помещении, камерно, среди неженатой молодежи, а петуха «хватали» на поле, при большом стечении разновозрастного народа. Игра известна на Украине и в Белоруссии, но параллели даются западноевропейские. К тому же жертву приносят и возлагают с почетом, торжественно, это религиозный акт — соответствует ли ему ухарское раздирание петуха серпами под шутки и улюлюканье или проводимая в избе потеха, где и сам способ добычи приза, и наказание проигравшего призваны рассмешить окружающих? Можно ли представить себе такую деградацию древнего обряда? На наш взгляд — ни в малейшей мере. Единственное сходство — во всех случаях наличествует некий подвешенный приз, который пытаются добыть отчаянные удалцы. Но таких «параллелей», разной степени близости, можно подобрать десятки: это и масленичный столб, на котором вешали клетку с петухом, и европейская конная ловля лисы/зайца, и степняцкое козлодранье (бузкаши, кокпар), и даже метание топора в повешенный на стене тульский пряник. Как на столь малом основании можно говорить о соотношении пшеничного коржа с жертвенным животным?! Торжественный вывод: «таким образом» — это вызов здравому смыслу, так как отдаленное сходство предложенных параллелей ни о чем еще не говорит. Более того, и действие с петухом — не жертвоприношение, а лишь обрядовая забава, пусть даже и довольно жестокая на взгляд нашего современника. Жатвенный обычай «хватать петуха», *kokota ĩaras*, на который ссылается г-н Морозов, детально рассмотрен в гл. 13 — суть его в умерщвлении духа поля, но никак не в жертвоприношении.

Также И.А. Морозов упоминает венецианскую забаву: *«участники поочередно проплывали на лодке под подвешенным головой вниз на протянутом над каналом канате живым гусем и,*

подпрыгнув, пытались сломать ему шею. Тот, кому это удавалось, получал в награду гуся и громкое одобрение зрителей» (Морозов 1994, С. 109).

О календарной приуроченности этого обычая И.А. Морозов по неясной причине предпочел смолчать, но у нас есть возможность исправить сей досадный промах. Этот обычай известен не только в Венеции, но и по всей западной Европе вообще. В Нидерландах и Бельгии бытовало следующее масленичное развлечение: *«Заранее откормленного гуся подвешивали между двумя столбами на веревке вниз головой, а всадники, скакавшие рысью под птицей, старались оторвать ей голову. /.../ тот, кто обезглавит гуся, становится «королем» или «королевой» (девушки тоже принимают участие)»* (КОО 1977, С. 74). То же устраивали и в Германии («умерщвление петуха или курицы, голубя или кошки»): *«В Оснабрюке в масленичный понедельник сажали в корзину петуха так, чтобы из корзины торчала только его голова. Нужно было отрубить голову петуху. По жребию парни с завязанными глазами состязались в ловкости до тех пор, пока кому-нибудь не удавалось, наконец, отсечь голову петуху. Возможно, что это следует рассматривать как пережиток жертвоприношений»* (КОО 1977, С. 144).



Кокпар у казахов.

Безусловно, без подобного вывода указанная цитата обойтись не могла, ведь умерщвление живности действует на этнографов как красная тряпка на быка. Однако — доказательство № 6. Так как все это — не более чем вариации на тему проводов зимы, с последующим уничтожением ее в виде символа. Но не в том суть. Важно совсем другое. Это **масленичный** обычай — а мы говорили о забаве, которая бывает через полгода после этого, поздней осенью, причем о забаве, в западной Европе неизвестной.

Странно также, что И.А. Морозов не обнаружил календарно более близкие параллели: *«В день св. Гавла (17 октября), по старым сведениям, у словаков был обычай когда-то рубить голову гусю, подвешенному между двумя деревьями: молодежь на конях или повозках, проезжая под гусем между деревьями, соревновалась друг с другом в ловкости»* (КОО 1978, С. 194); в западной Фрисландии устраивают **на осенней («кошачьей») ярмарке** — *katjeskermis* — следующую игру: *«На деревьях закрепляют веревкой бочонок, в котором находится деревянный чурбан (он заменяет живого кота, которого раньше сажали в бочонок). Участники пытаются с определенной дистанции попасть в бочонок тяжелыми дубинами. Главный приз достается разбившему бочонок и добывшему чурбан»* (КОО 1978, С. 63–64). Последний пример и вовсе замечательно перекликается с белорусским «печением кота». Данные обычаи замечательно былили воду на мельницу гипотезы И.А. Морозова. Единственная проблема — все это единичные примеры, и что хуже всего, данные забавы не имеют никакого объяснения у самого народа — почему кот/гусь, почему надо убить их, что будет тому, кто сумеет это сделать первым? Можно без сомнения сделать вывод, что в осенний цикл эти забавы занесло случайно и поздно (одно упоминание кота чего стоит). Откуда — ясно и так: масленица, европейский карнавал, жатвенные игры⁶³⁶. Именно там мы и

⁶³⁶ Появление кота, несомненно, связано с жатвенной обрядностью. Среди мелкой живности, символизирующей хлебного духа, которого жнецы загоняют в угол и умерщвляют, мог фигурировать и кот, вполне разделявший судьбу других воплощений духа: *«Для того, чтобы сказать, что жатва приближается к концу, жители города Амьена употребляют выражение: «Коту скоро конец». И действительно, после того, как*

наблюдаем аналогичные ритуальные потехи во всей красе, с положенными объяснениями на заданные вопросы.

Здесь же стоит упомянуть и другую забаву аналогичного характера. Во время купальских игрищ *«В Поморье, у кашубов, в старину совершали театрализованный обряд «казни коршуна» /.../ Вместо коршуна в развилке столба на высоте одного метра помещали ворону с красной ленточкой на шее. «Ксендз» провозглашал обвинение, «палач» срубал вороне голову. Затем ее обвивали белым платком и отправлялись хоронить»* (КОО 1978, С. 176). Реакцию исследователей нетрудно предугадать. Несколько дальше высказывается предположение, что это не что иное, как пережиток *«древней кровавой жертвы»* (КОО 1978, С. 179). *«В чешских областях еще в конце 19 в. во время храмовых праздников совершались обряды жертвоприношения животных: смысл их был совершенно ясен, хотя они превратились к этому времени в молодежное увеселение. Это прежде всего обряды «казнь петуха» (stinání kohouta) или селезня, барана (stinání beranka) /.../ Обряд «казни петуха» сопровождался буйным весельем /.../ (петуха) привязывали к врытому в землю колу, юноши (а иногда и девушки) с завязанными глазами пытались ударить его саблей или цепом. Когда-то всех присутствующих при этом обряде кропили петушиной кровью, петуха варили, мясо его должен был отведать каждый. В центральной Моравии (на Гане) петуха зарывали по горло в землю, чтобы труднее было отрубить ему голову. Более позднего происхождения, видимо, бывший очень популярным «суд над петухом», где читалась жалоба на его проделки, выносился смертный приговор... /.../ Столь же торжественно «казнили» и барана. В этом обряде участвовало несколько масок, среди которых были судья, палач, солдаты, дружка, которая просила простить барана... В Моравии барана украшали цветами, пели при этом песни, убить его одним ударом сабли должен был верховодивший молодежью «староста»... А в окрестностях г. Брно каждый из четырех юношей — «старост» должен был убить своего барана. Если удавалось одним ударом отрубить*

сжат последний сноп, во дворе фермы они убивают коша. В некоторых местностях Франции во время молотбы под последнюю копну зерна крестьяне прячут коша и убивают его ударами цепов» (Фрэзер, С. 474).

барану голову, то это считалось особой доблестью» (КОО 1978, С. 194).

О том, что речь может идти про один и тот же обряд, хотя чешские примеры и не атрибутированы календарно (а аналогичные игры проводились и на дожинках), говорит детальное совпадение описаний. Кашубский обряд казни «коршуна» (*šcinanie kani*) проводился на Иванов день или в воскресенье за три недели до того. Участвовали «палач», «староста», «ксендз», «судья», «носильщики», «могильщик». Пойманную птицу отдавали «палачу», который сажал ее на кол. Говорилась обвинительная речь, после чего коршуна отрубали голову (СД 2, С. 614). Безусловно, к ним относится и чешская троичная забава «в короля», в ходе которой ряженный—«король» прямо посреди села хвалил или корил односельчан, а потом «за их грехи «казнили» живого петуха: отрубали ему деревянной саблей голову, пекли и раздавали каждому по кусочку» (Валенцова, С. 261).

Но пережитки ли это жертвоприношения? Кого тогда? Коршуна? Чаще всего вместо коршуна фигурировала ворона. В некоторых селах в Иванов день молодые парни нарочно разоряли гнезда ворон, а одну из птиц торжественно обезглавливали под песню: «*Коршун, коршун, на этом поле сидел, икс, микс, горло чик (перерезать)*» (СД 2, С. 614). А ведь коршун/ворона — это птицы, символизирующие смерть⁶³⁷. А в других местах Чехии на Троицу вместо петуха «казнили» лягушку, а потом повсеместно, за несправедливое убийство животинки, «казнили» самого «короля» через отрубание головы — сбивали корону, шапку или венки (Валенцова, С. 256, 259, 261). Иногда топили соломенное чучело «короля» или корону, за которой «король» лез в воду (Валенцова, С. 264). Ничего не напоминает? Особенно топление чучела? Не жертвоприношение это вороны или лягушки, а уничтожение негативно осмысляемых символов провожаемого сезона: «*Объектами изгнания чаще всего выступают /.../ персонифицированные праздники, календарные периоды, годовые сезоны (особенно зимнего периода, ср. «изгнание святок»,*

⁶³⁷ Женщины во время летнего обряда *гонити шуляка*, увидев коршуна, кричали: «*Птице чорна, смерте наша, // Ти нас не замай // Обминай!*» (Гура, С. 544). Ворон, ворона — предвестники смерти, о которой сообщают своим появлением наяву или во сне, карканьем, полетом над головой и т.д. (Гура, С. 537).

«коляды», «старого года», «мороза», «зимы»; а также «масленицы», «поста» и т.п.)» (СД 2, С. 393). На Троицу повлияла купальская обрядность, сама Троица, судя по множеству других описаний, подобными обычаями не обладала. А шуточные суд и казнь для подобных «проводин» — дело вполне обычное. В Польше, к примеру, на масленой неделе устраивали суд над запустом (менсопустом), с последующей казнью его через отрубание головы (КОО 1977, С. 206).

У игр подобного рода легко прослеживаются обрядовые корни, но ни в одном случае подобный путь не приводит нас к «кровавым жертвоприношениям». Ритуальные убийства — да, были, нередко весьма жестокие, на наш взгляд. Но дара Богам они собой не представляли, а это — главное. Посему возвращаю читателя к доказательству № 6. Так что, даже если бы «Калита» действительно происходила от игр подобного рода (что явно не так), объявлять ее «пережитком кровавых жертвоприношений» нет ни малейших оснований.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАХОДКИ

Археологические раскопки обнаружили много чего из сокрытого веками и толщами земли. Естественно, среди этого множества — кости, тонны костей, человеческих и животных. Разумеется, многие из подобных находок получили жертвенное толкование, как же без этого. Сами по себе останки животных и людей, если они чем-либо не выделяются из общей массы, мало что могут сказать. Вид животного, расу человека, возраст умершего существа. Иногда — каким образом эти останки оказались здесь. Не в ходе какого ритуала, а именно — каким образом: были ли они захоронены, брошены без захоронения на месте, помещены в огонь и т.д. «Говорить» кости начинают лишь устами интерпретаторов, пытающихся в меру своих познаний включить найденные останки в общую реконструируемую картину. Замечу, что жертвенный характер выводится в первую очередь на основании христианских обличений язычества. К. Абдуллаев в работе, посвященной теме, изрядно далекой от нашей, специально подчеркнул существующее в науке противоречие между историческими текстами, связанными с теми или иными обычаями, и археологическими находками, с которыми их пытаются соотносить: *«Как показывает историческая наука, полное совпадение, при котором данные письменных источников и археологический материал гармонично дополняют и подтверждают друг друга — редкий идеальный случай. Сопоставление археологических данных с историческими выкладками не всегда позволяет достичь того желаемого результата, к которому стремится любой ученый. Возникает дилемма, верить ли своим глазам или тому, что было написано древним автором, отшлифовано многократным повтором и стало хрестоматийным»*⁶³⁸. Как раз наш случай. В рассматриваемых здесь примерах интерпретация практически всегда зависит от предпосылки — обличительной христианской версии событий. Гипотеза отталкивается от доминирующей в научной среде

⁶³⁸ Абдуллаев К. Культ хаомы в Древней Центральной Азии. — Самарканд, 2009, С. 11.

установки, прочие версии не привлекаются в принципе. Есть *idea fix*, и этого достаточно — материал любой ценой нужно возвести к ней. Пусть подгоняя факты под письменные сообщения, пусть насилуя материальные памятники. Пусть даже будет нарушена логика. Ее отсутствие ведь всегда можно прикрыть авторитетом.

По ходу книги уже приходилось упоминать пару таких случаев. В.В. Седов найденные в Новгороде два бычьих черепа и костяк лошади объявил остатками братчины–жертвоприношения (в данном случае — еще и строительной жертвой), и в этом качестве материал трактуется до сих пор⁶³⁹. Никто не задается вопросом, почему «строительная жертва» — не жертва в смысле дара высшим силам. Никто не хочет обратить внимание на явно осторожный характер такой закладки⁶⁴⁰. П.Н. Травкин отличился и вовсе на славу, не только истолковав как «кровавые жертвы» захоронение, в лучшем случае являющееся строительным магическим обрядом. Более того! Никак не атрибутируя свою находку и не обосновывая свое «гениальное прозрение», археолог заявляет буквально следующее: *«О серьезности события свидетельствует также человеческая жертва: судя по всему, юноша–подросток, чужеземец, возможно пленный»* (Травкин, С. 132). Кости обычно немы — возраст установить можно, племенную принадлежность, в принципе, тоже. Но никаких объяснений, почему обнаруженное тело — чужеземец, нет. Более того, поскольку речь идет о городе Плес, население которого было смешанным — славянским и финским, то о каких таких чужеземцах идет речь? Кто для этих краев чужеземец? Половец, немчин али алан? Это была бы сенсация! Но нет, молчок, гробовая тишина. Про определение останков, как принадлежащих пленнику и вовсе лучше воздержаться. Не зря, видать, коллеги П.Н. Травкина говорят, что оный исследователь вконец «офинел»... Обнаруживаемые в курганах свидетельства ритуальных убийств рассмотрены в главе, посвященной похоронам. Женщин, приносимых «в жертву»

⁶³⁹ «...костяк лошади, череп которой был положен выше вместе со свечой и кнутом. Исследователи рассматривают ямы («жертвенные», — Б.М.) как остатки общественного пира — братчины, во время которого съедался бык, а его кости, по поверью имевшие магическую силу, закапывались в землю» (Русанова, С. 16).

⁶⁴⁰ У лужичан голову телянка до XIX в. зарывали под воротами хлева как средство, ограждающее от колдовства (Фаминцын, С. 54).

покойнику, о которых любят порассуждать исследователи и обличители язычества, не существовало в природе.

Кости молчаливо хранят свои грустные истории, и навязать им какую угодно версию происхождения может любой ученый, подвизавшийся на ниве археологии или пользующийся ее результатами. Полный произвол и предвзятость такого подхода изобразил в шуточной форме один из форумчан, полемизируя с оппонентом, защищавшим «кровавые жертвоприношения». Предложенная им параллель вполне доступна и достойна быть процитированной: *«Через 1000 лет наши потомки–археологи, роаясь в руинах христианского храма в с. Фаустово Воскресенского района, напишут отчёт: "Вокруг храма найдены множественные захоронения, лежащие ногами на восток. В одном захоронении найден скелет, одетый в одежду священника, в черепе священника два пулевых отверстия. Скорее всего, христиане села принесли священника в жертву своему богу. Также найдены кости скелетов, наваленные кучей, вперемешку. Это, очевидно, также люди, принесённые в жертву исусу...". И ничего, что этого священника расстреляли красные, а сваленные в кучу кости — это три года назад поп велел сторожу прокопать отлив у стены храма, а сторож там нашёл захоронения. Поп велел собрать все кости и похоронить в одной могиле на погосте у храма. Поверьте, так и будет»⁶⁴¹.*

Я перечислю сплошным списком подобные немые находки, трактуемые как «кровавые жертвоприношения». Пускай читатель сам разберется в том, можно ли вывести из подобного материала приписываемое ему происхождение. Ну а наиболее любопытные примеры мы рассмотрим погодя. Все примеры этого списка приводятся по изданию: Русанова И.П., Тимошук Б.А. «Языческие святилища древних славян» (М., 1993). За цитатой приводится страница данной работы.

*«На окраине поселения Городок расположена яма, заполненная золой, углем, обломками посуды и пережженными **костями животных**»* (16); на площадке во Пскове найдены **челюсти крупного рогатого скота** (18); *«В Югославии открыт круг из камней, на котором лежали **кости птиц**»* (19); на площадках, окруженных каменными кругами, расположенных в окрестностях

⁶⁴¹ <http://www.rusliberal.com/showthread.php?t=285427&page=28>

Новгорода, «лежали пережженные **кости**» (19); на площадке-святилище, расположенной на городище Воргол, найдены **кости животных**, «в том числе **часть скелета лошади**»; «Площадка окружена ямами с золой, **костями животных...**» (19); возле с. Шумск (Житомирщина) найдено святилище, где «около каменных плит-алтарей были положены пережженные **кости птиц и быка**» (19); на плоских вершинах внутренних валов городища Кулишовка «находились каменные вымостки, слои сильно пережженной глины, угли, **кальцинированные косточки**, обломки посуды — остатки долго горевших огней и жертвоприношений» (21); заполнение рва городища Говда на р. Збруч «насыщено... **костями животных**» (22); на краю площадки западнославянского городища Тауфельсберг «найжены... **кости и зубы животных**» (23); возле храма из Гросс Радена (Германия) «найжены **череп зубра, шесть черепов коней...**» (25); на городище Богит раскопана квадратная яма, где в небольшом количестве встречены «**кости крупного рогатого скота, иногда обожженные**» (35); на одном из капищ Звенигородского городища обнаружен слой земли, «насыщенный обломками посуды, **костями животных**» (39); там же, у ямы возле идола, среди прочих находок, обнаружены «**части черепа и челюсти свиньи**» (40); еще в одной яме в углистом заполнении «лежал **череп свиньи**» (40).

Прочитав, что в кострищах или в ямах, где горел костер, найдены обожженные кости, что бы вы подумали, дорогие читатели? На мой взгляд, почти во всех указанных случаях, даже когда кости были зарыты в землю, речь идет об остатках ритуальной трапезы. Почему ритуальной? Так кости найдены именно на святилищах, в ямах, которые, несомненно, использовались при проведении каких-то обрядов. Все это совершенно обычно и известно вплоть до настоящего времени применительно к остаткам пасхальной трапезы: «*То свячонэ не бросиш ужэ — усё ў печцы спальвали. Як свячонэ мясо, то косточки зберэш и ўкинэш у вогонь*», «*Кости у печ кидают да палят, шоп по ним нэ тупкаца, бо воны сваичэны*» (Голстая ОПП, С. 519). Сейчас печ, как домашний жертвенник, ранее — жертвенные или просто костры на капищах. Предки не стояли у костра, закусывая шашлыком, выбрасывая несъедобные куски в горевший тут же огонь. Они вполне спокойно могли оттрапезновать в сторонке, за столами, а оставшееся от освященной

пищи, дабы не бросать его абы где, оскверняя как место, так и пищу, собрав, палили в огне на святилище. Вполне разумное предположение, подкрепленное параллелями. Можно даже, в качестве своеобразной параллели, а также дабы продемонстрировать, что не все исследователи были склонны кроить по единому шаблону, привести мнение Л. Нидерле, предположившему, что *«кости домашних животных, найденные в древних захоронениях, вероятно, являются остатками трапез в честь покойника, а не костями жертвенных животных, положенных в могилу их владельца»* (Богатырев, С. 105). Беда только в том, что положения эти размышления не спасают. Не забыли — для ученых ритуальная трапеза (братчина) — это и есть жертвоприношение, точнее, его итог. А из этого автоматически выводится утверждение, что кровавые жертвоприношения на местах находок костей, конечно же, практиковались. Так что не стоит расслабляться, читая такие вроде бы не противоречащие здравому смыслу строки: *«Среди большого числа костей отмечены остатки домашних и диких животных (крупный рогатый скот, лошадь, свинья, коза, олень, собака) и человека. Кости домашних животных принадлежали молодым особям, вероятно, убитым осенью во время праздников урожая»* (Русанова, С. 27). Осень, праздник урожая, пир, братчина. Жертвоприношение! За логичным толкованием маячит именно этот приговор. Что у нас есть? Разрозненные кости, обожженные, брошенные порой где попало. Какие ж это жертвы? Пир, и только. Тем не менее, вывод — «жертвоприношение» — звучит, сопровождая чуть ли не каждую брошенную косточку. На мысовой части городища Богит *«лежат остатки жертвоприношений — кости животных и черепки посуды»* (Русанова, С. 35). Доказательств со стороны оппонентов нет, только утверждения, основанные на чувстве собственной правоты и непогрешимости. Наше возражение известно — доказательство № 1.

Кстати, великая загадка: а как по множеству костей россыпью можно определить, что это именно братчина, для которой характерно поедание одного животного всем коллективом, а не более мелкие праздники с частными пирушками, скажем, на одну семью, пришедшую на капище по своей нужде? Ведь не только крупные праздники проводятся на святилищах, должно было быть

место и малым, семейным трапезам. Помалу эти остатки трапез и скапливались в россыпь.

Не считаю уместным допускать, что все найденные кости следует толковать в едином ключе, как это в целом присуще И.П. Русановой и Б.А. Тимощук, которые колеблются лишь среди двух вариаций (у них также есть идеи по поводу расчленения трупов, но об этом — дальше). 1) Кости животных — это братчинный пир-жертвоприношение, кости людей — просто жертва. *«В этой яме (сооружение 13) было совершено человеческое жертвоприношение, а сопровождающие его съедобные части домашних животных, вероятно, были предназначены для «кормления» Богов»* (Русанова, С. 48). Странно, что здесь различаются жертвоприношение и «кормление». В таком случае, уместен вопрос: если убийство подростка было совершено не на пищу кровожадным Богам, то зачем? Что в этом разе жертвуется? В чем тогда жертвоприношение вообще состоит? 2) Кости животных в одном случае — братчинное «жертвоприношение», в другом — просто жертва, без посредства ЖКТ участников праздника. Говоря о раскопанных на древних захоронениях ямах жертвенного характера, авторы цитируемого сочинения пишут: *«Ямы на могильниках по составу находок не могли быть остатками тризн — поминальных трапез, включавших в себя обычно кости съедобных животных и целые сосуды»* (Русанова, С. 17). С чего бы такой категорический вывод? В большинстве случаев, известных г-же Русановой, это могло быть именно так, как она и говорит — в ямах **обычно** были сосуды и кости съедобных животных. А коли такая оговорка дана, следует думать, имели место и исключения: еще какие-то предметы и кости других животных. В этом случае хотелось бы спросить — и в чем тогда разница между подобными «необычными» остатками поминальных тризн и ямами на могильниках с аналогичным содержанием?

Безусловно, диапазон версий, поясняющих происхождение костей на капище, много шире, чем предлагается. Но дающийся И.П. Русановой и Б.А. Тимощук выбор на деле выбором не является: все толкования вертятся лишь вокруг того, какого типа перед нами жертвоприношение. Причем появление даже такого «выбора» — явление вынужденное. Трудно было бы убедить читателей, что человеческие остатки тоже являются остатками братчинного пира.

1. Жертвоприношение.

Итак, относительно отдельных примеров, можно допустить, что имело место быть сожжение жертвенных даров в виде кусков мяса с костями. Например: одна из ям в Звенигороде на капище 2 «была заполнена **костями животных** — крупного и мелкого рогатого скота, свиньи, лошади и собаки. Это главным образом **целые не разрубленные кости конечностей, несколько позвонков и челюсти**» (Русанова, С. 43). Это вполне может быть жертвоприношением пищей (мясом), но доказать подобную версию наверняка невозможно, так как ничем особым подобное скопление костей от того, что остается после праздничного пира, не отличается. Впрочем, изредка и наши авторы не чужаются этой версии — там, где это не грозит их гипотезе о «человеческих жертвоприношениях»: «*В этой яме (сооружение 13) было совершено человеческое жертвоприношение, а сопровождающие его съедобные части домашних животных, вероятно, были предназначены для «кормления» Богов*» (Русанова, С. 48). Поразительно, но в своих более ранних работах, наши авторы порой говорили о своих находках куда менее ангажировано: «*Характерно различие в остеологическом материале из жертвенных сооружений и общественных длинных домов — в жертву приносили большие части туш животных с крупными костями, часто нерасчлененными*» (Тимошук Б.А., Русанова И.П. Второе Збручское (Крутиловское) святилище 9 по материалам раскопок 1985 г.) // Древности славян и Руси. — М.: Наука, 1988, С. 90); «*Скорее всего каменный пьедестал на горе Богит служил основанием Збручского идола. В углублениях вокруг него совершали жертвоприношения: разжигали огни, бросали **жертвенное мясо животных и черепки глиняной посуды***» (Русанова И.П., Тимошук Б.А. Во времена Збручского идола. // Вопросы истории, 1990, № 8, с. 153-157). Чувствуете разницу между «жертвенным мясом животных» и «мясом жертвенных животных», между «жертвенными животными» и «частями туш животных»?

2. Магический обряд.

В тех случаях, когда обнаруживается цельный скелет и говорить следует об умерщвлении животного явно не в пищу, быть может, стоит припомнить ритуал изгнания Коровьей смерти (см.

главу 22 «Разное», раздел III), тем паче, что имеется переключка по видовой принадлежности животных: на дне жертвенной ямы (сооружение 1) со второй террасы южной площадки городища *«лежал целый костяк коровы»* (Русанова, С. 48). См. доказательство № 6.

Примеры, где в ходе раскопок были обнаружены человеческие головы, также можно увязывать с магическими практиками: *«Около поселения, расположенного недалеко от Волина в Польше, открыта яма, в которой находились два человеческих черепа, кости животных, фрагменты сосудов. Рядом с ямой на кострище среди камней лежал также кусок черепа человека. Жертвенная яма с шестью человеческими черепами открыта в Праге»* (Русанова, С. 16); при раскопках в Арконе выявлена каменная вымостка, *«под которой в яме лежали 8–11 мужских черепов, частично поврежденных, кости животных...»* (Русанова, С. 27).

Череп — сильный оберег, «магия мертвой головы» — едва ли не самостоятельное направление в магии вообще, как в черной, так и в обережной. Случаи магического использования черепов людей и животных приведены в массе в главе 5. К разновидности подобных ритуалов можно отнести и строительные умерщвления. Археологические находки ничем этим выкладкам не противоречат, так что привлекать жертвенное толкование вовсе не обязательно, да и неоправданно. С учетом того, что при строительстве позднейших культовых сооружений (церквей, часовен) практиковалось ритуальное умерщвление животных или людей, можно допустить, что какие-то из находок скелетов имеют подобное происхождение. Но это может быть только один скелет или череп, а не два или больше, и зарыт он должен быть в таком месте святилища, которое можно приравнять его основанию, своеобразному фундаменту.

Дополнить данный раздел можно еще одним вариантом. При обсуждении этого типа находок с волхвом Велеславом им была высказана любопытная мысль, которую, впрочем, доказать нечем. Капище как место сакральное, место контакта с Иным миром, место перехода, вполне могло быть нарочито отмечено символами надлежащего плана — для придания месту необходимой атмосферы в глазах участников ритуала и/или для усиления связи двух миров.

3. Последствия сражений.

Обнаруженные на капище цельные человеческие останки (не все, но некоторые) имеет смысл связывать с военными действиями, быть может, даже с последними днями таких святилищ, павших под мечами христианских варваров или угрозы извне — татарского нашествия, после которого пришли в запустение многие города этого края: на площадке святилища Вышегорода в Польше *«лежали два скелета мужчин со следами насильственной смерти»* (Русанова, С. 70). Понимаете, следы насильственной смерти вовсе не обязательно указывают на жертвоприношение, как бы того кому-то ни хотелось. Непонятно также, отчего наши авторы так уверены, что жрецы, устраивавшие свои кровавые шоу, обязательно должны были подобные следы оставлять? Перерезать горло, вспороть живот, пронзить ножом сердце — вот лишь самые очевидные и наиболее расхожие способы убийства человека. Зачем жрецам надо было непременно крушить черепа, ломать ребра, рубить шейные позвонки? Вам не кажется, что подобные следы свидетельствуют, что жертва сопротивлялась из последних сил? Что эти следы более всего похожи на те, что оставляют захватчики на телах безоружных жителей захваченной ими деревни? Когда дупят изо всех сил на поражение и куда попало. Еще пара примеров. На городище Головно *«найден обломок обгоревшего черепа человека, что связано скорее всего с каким-то ритуалом, совершившимся на городище»* (Русанова, С. 24). О ритуалах, про которые здесь говорится только намеком, мы еще рассудим. Любопытно же другое. Чуть раньше наши авторы пишут, проговариваясь: *«В какой-то мере культовое значение могли иметь города-убежища, где население искало защиту от врагов»* (Русанова, С. 23). Вот ведь как, враги, значит, были... Так не они ли постарались-то? Обломок обгоревшего черепа легко появляется, если враг булавой раскрошит голову одному из защитников убежища, и отлетит этот кусок в ближайшее пожарище. Гораздо труднее представить себе, как жрец, раздробив жертве череп, выбирает из кровавого месива осколок покрупнее и переносит его в другое место, бросая как жертвенный дар Богам. Это каким же таким Богам нужно жертвовать не лучшее и обильное, а жалкий, никчемный осколок чьей-то черепушки?

Почему исследователи, теряя здравый смысл, начинают отказывать в нем своим языческим предкам?

На дне капищного каменного колодца *«обнаружен скорченный костяк мужчины 30–35 лет. Череп его пробит в теменной части острым орудием... По-видимому, убитый человек был брошен в полузасыпанный колодец в виде жертвы»* (Русанова, С. 49). Мужчина был, как пишут, самого воинского возраста. То, что его бросили в колодец, не говорит ли о том, что имело место сражение? Предки были людьми разумными и куда рациональнее нашего, и вряд ли бы они стали бросать в колодец тело, которое малое время погода начнет разлагаться и жутко смердеть, отравляя воздух. По мнению И.П. Русановой и Б.А. Тимошук, этот колодец *«не имел практического значения, так как не было необходимости долбить здесь твердую скалу, когда у ее подножия вытекал чистый источник»*. То есть имел он исключительно культовое значение. А теперь прикинем на пальцах. Шахта колодца имеет размеры 2,4 x 2,4 м, прикрыть дыру таких размеров невозможно. Значит он стоял открытым все время. Идущие дожди, несомненно, заполнили бы колодец до краев, а то и больше, так как конусовидная западина его имеет диаметр 15 м и глубину около 5 м. Это вполне мог быть запасник воды, от чего усиленно откращиваются наши ученые, указывая, что—де с этой стороны городище—святилище не было защищено. Хорошо, пойдем другим путем и согласимся: да, пускай колодец был выдолблен исключительно для культовых целей и стоял сухим исключительно для того, чтобы в него сбрасывать жертвы, и пусть они там себе мучаются. И что же в колодце обнаружили из упавшего вниз за все время существования святилища? Скорченный труп, топор, оковка деревянной лопаты, черепки посуды XIII в. И все это сверху забито камнями и глиной. Негусто для жертвоприношений. Зачем было делать такую титаническую работу, если все дело ограничилось сбрасыванием туда одного—единственного трупа и кое—какой мелочи из инвентаря? Ни денег, ни украшений, ни костей животных, ничего! Я утверждаю, во—первых, исходя из противного, что иначе работа была бессмысленна, во—вторых, из—за того, что место для долбления колодца было выбрано специально в естественной впадине, — колодец был предназначен исключительно для сбора дождевой воды. Если не в бытовых целях, так может быть — да, в ритуальных, культовых. Но никак не

для единичного убийства. Горловину таких размеров, как было сказано, закрыть невозможно, следовательно, дожди нальют воды в любом случае, а у нас внизу труп, то ли прикопанный, то ли нет. И он в любом случае начнет «благоухать» на все капище. Версия об убийстве защитника и не жертвенном предназначении колодца более уместна, так как она объясняет все. И труд, затраченный на долбление колодца, и выбранное для лучшего стока воды место с естественной впадиной, и вещи. Посуда — та, что обронили люди, ходившие сюда по воду. Топор — им отбивался упавший в воду защитник капища. Лопата, а точнее, всего лишь оковка ее — осталась здесь с того времени, как долбили колодец, а потом лопатами выгребали каменное крошево, загружая его в ведра. Эта версия логична, а предлагаемая указанными археологами — заставляет усомниться в разумности предков, которые, получается, не соразмеряли цель и затраченные на нее средства.

Теперь — поподробнее об упомянутом святилище X–XIII века, что обнаружено около Вышгорода (Польша). Там был раскопан алтарь, сложенный из семи камней. *«Между камнями лежал скелет человека, голова которого, обращенная к западу, была пробита ударом тупого орудия... около капища находился второй скелет человека, его голова и ноги положены на большие камни. По-видимому этот человек тоже был убит, так как у него повреждены шейные позвонки»* (Русанова, С. 18). Вот это мне особенно понравилось! Целых два трупа, картинно раскинувшихся прямо на капище! У ученых есть версии, но нет воображения эти версии представить в яви. А ведь это нетрудно сделать. Итак, представьте себе: многолюдное капище, посещаемое, возможно только по праздникам, т.е. раз–два в месяц, а возможно, и постоянно, сообразно человеческим нуждам; два–три жреца что–то наколдывают у изваяния Божества, народ толпится вокруг (допустим, это праздник), отцы держат на руках детей, женщины перешептываются меж собой, старики говорят: «Эх, вот раньше–то было иначе...». А посреди всей этой красоты лежат два протухших трупа, принесенных в жертву на прошлый праздник. Один возле капища, а второй прямо на жертвеннике. Животы у них безобразно вздулись, тучи мух витают над разлагающимися под жаркими лучами солнца останками. Вонь стоит такая, что хоть падай. А народ спокойно созерцает этот «пейзаж» и, даже не морща носы, обменивается мнениями о посмертной судьбе этих двух

несчастных. Такими вы себе представляете наших предков? Нет? А вот наши ученые, выходит, именно такими. Не могло такого быть в действительности, нет таких примеров для сравнения. Более того, ну, коли приносили подобные жертвы, то почему скелетов *всего* два? Ведь не пару же праздников провели на этом капище! Даже если людей жертвовали раз в год, то получается, что капище функционировало всего два года. Да не может такого быть. На кой черт его тогда вообще строили, если так ненадолго?! Ну а если предполагать, что капище убирали — жертвенные трупы сжигали или хоронили (что, в общем—то, бред; и где, кстати, прихороненные останки предыдущих жертв?) — то отчего же этих двух красавцев не прихватили со святилища долой? Ведь не забыли же их после очередного праздничного кутежа, вона прямо на алтаре один разлегся, словно обхватить его хотел, словно защищая святыню от посягательства тех, кто предал родную веру, поклонившись пришлому божку, тех, кто пришел посягнуть на его жизнь. Да, я говорю о служителях Родных Богов, о волхвах, о жрецах, о тех, кто не мог уйти со святого места и принимал смерть от меча изгоев там же, где и вершил обряды — пред ликами Богowymi. Ничем иным наличие тел, брошенных на святом месте, я объяснить не могу. Враг пришел, осквернил святыню, убил духовенство, после чего капище заустело, и тела мучеников за веру прибрать было уже некому. Да, наверное, г—жа Русанова отчасти была права. Это действительно были жертвы, и вы можете догадаться, кто их принес и кому они предназначались...

Некоторые останки вполне уместно истолковать как захоронения семей, погибших во время налета врага на ближайшее к капищу селение. На краю капища в яме *«лежала часть костяка мужчины 25–30 лет (череп, шейные позвонки, плечевые кости, несколько ребер, находящиеся в анатомическом порядке), на его груди помещены кости ребенка 1–2 лет и челюсть молодой женщины. Рядом были положены позвонки и кости таза крупного рогатого животного, бронзовые браслеты, височное перстнеобразное кольцо...»* (Русанова, С. 40); в центре хлебной печи культового сооружения 5 *«находились пережженные кости... На пол сооружения был брошен костяк женщины, лишенный головы, с раскинутыми в стороны руками и ногами... Отдельно на полу в анатомическом порядке лежали кисти рук подростка 12–14 лет, челюсть и отдельные кости ребенка 7–12*

лет, здесь же находились... **челюсти и кости конечностей крупного рогатого скота**» (Русанова, С. 49). Часть тела мужчины, женщина без головы, кости детей и подростков, отрубленные руки... Что странного в том, что выжившие селяне схоронили погибшие семьи вместе, уложив рядом то, что удалось от них найти? Впрочем, быть может, именно так и кончилось нападение, и люди просто остались лежать там, где их настигла смерть? Павший в сече отец, на груди которого приютился убитый захватчиками маленький сынишка... В окружении убитых детей мать, голову которой на потеху одноплеменникам увез татарский темник... Да, капище могли разрушить не только христиане, но и внешние враги, как-никак, на дворе был XIII в., это время гибели не только западнорусских капищ, но и городов. В 1240 г. татары уже взяли Киев... Зверства захватчиков известны. Персидский историк Джувейни, принимавший участие в войне против монголов, в своем сочинении как очевидец свидетельствует: *«Тринадцать дней и тринадцать ночей считали людей, убитых монголами в городе Мерв. Учитывая только тех, чьи тела были в самом деле найдены, и не считая тех, кто был убит в гротах и пещерах, в деревьях и в пустынных местах, насчитали более 1,3 миллиона убитых»*. На такой войне не могут убивать «аккуратно», секут всех подряд, не глядя, отрубая непокорные головы последних защитников, отрубая материнские руки, пытающиеся спасти детей, рассекая детей пополам...

Я не знаю и не могу объяснить, почему погибших захоронили на капище (если захоронили, так как найденные рядом кости животных и утварь, быть может, относятся к раннему времени и не являются поминальными дарами и живностью для обзаведения хозяйством на Том Свете; да и капище ли перед нами?). Причина, возможно, была, а какая? П. Богатырев не случайно предупредил от излишнего фантазирования: *«Мы лишь хотели привлечь внимание к заблуждениям авторов, чересчур поспешно объясняющих значение, которое имели обряды в отдаленные от нас эпохи, и отметить, что исследование это чрезвычайно сложно, а иногда и невозможно. В настоящее время с помощью исторических и археологических данных легче восстановить сам обряд и его формы, чем его смысл и функции»* (Богатырев, С. 130). Прислушаемся к нему и не станем идти по пути И.П. Русановой и Б.А. Тимощука. Потому как нужно совсем отбросить логику, чтобы

считать «культовым сооружением» прямоугольную яму (2,3 на 2,8 м) глубиной в 30 см, где лежит обезглавленная женщина. Если это место не присыпать, то от «жертвенного дара» будет разить за версту. Зачем было вообще сооружать такую постройку относительно изрядных размеров и геометрически правильных форм, если бы она сразу же после первого «кровавого жертвоприношения» должна была немедленно присыпана? Для «священнейства» хватило бы и ямы размером с могилу...

С нашей критической точкой зрения перекликается мнение ряда специалистов по истории Древней и Средневековой Руси: *«Основные сомнения скептиков были изложены в рецензии, написанной известным специалистом по изучению духовной культуры средневековья Владиславом Петровичем Даркевичем и опубликованной в центральном отечественном археологическом журнале "Российская археология". Рецензент высоко оценил полевые исследования И.П. Русановой и Б.А. Тимощука, но горячо отвергал в принципе наличие крупного языческого центра на территории Руси в XII–XIII вв. Материалы со збручских памятников X–XI вв. он считал соотносящимися с языческими центрами, на месте которых возникли древнерусские поселения, в том числе город, не известный по письменным источникам. Многочисленность находок, **расчленённые трупы** и т.д. он предложил интерпретировать как следы внезапного ужасного разгрома, который был учинён здесь монголо–татарами»*⁶⁴². Это не единичное мнение. Л.С. Клейн упоминает точку зрения польского исследователя В. Шиманьского, высказавшегося по поводу костных находок, сделанных И.П. Русановой и Б.А. Тимощуком: *«Множество разбросанных по городищу скелетов, интерпретированных авторами как следы языческих жертвоприношений, Шиманьский более убедительно, со ссылками на аналогии состоянию скелетов, трактует как **результат взятия городища врагами**»* (Клейн, С. 207). Естественно, наши раскритикованные исследователи с чужим мнением, отличным от их собственного, не согласились. Не беда, так как всерьез трактовку тандема Русанова-Тимощук их собственных находок уже

⁶⁴² Гавритухин И.О. Предисловие. Об авторах этой книги. // Русанова И.П., Тимощук Б.А. Языческие святилища древних славян. — М.: Ладога-100, 2007, С. 11.

никто всерьез не воспринимает. Даже такой одиозный ученый, как В.Я. Петрухин, и то отверг предложенную ими версию. Иронизируя над «реликтами эволюционистских конструкций XIX в.», порой все еще всплывающих в современной отечественной историографии, он, в качестве примера привел наряду с известной работой Н.Н. Велецкой, и книгу И.П. Русановой и Б.А. Тимошука, *«где человеческие останки, обнаруженные на разоренных древнерусских поселениях, интерпретируются как свидетельства человеческих жертвоприношений, сохранившихся в юго-западной Руси и в христианскую эпоху»* (Петрухин 2011, С. 303).

4. Погребения.

На святилищах также открыты человеческие останки, не имеющие на себе признаков насилия. Их вполне можно связать с самыми обычными погребениями — очевидная гипотеза, непонятно по какой причине оставленная авторами книги практически в пренебрежении (даже погребения они толкуют... как «кровавые жертвоприношения»). *«Жертвенные ямы с костями животных, углем, битой посудой выявлены на могильниках 12–13 вв. у с. Василев и Ошихлебы на Буковине. В центральной части могильника 9 в., расположенного на городище–убежище Ревно, среди безурновых погребений с трупосожжениями находилось круглое углубление, заполненное углем, пережженными человеческими косточками, костями животных...»* (Русанова, С. 17). Ну и что такого? Рядом с **трупосожжением** нашли несколько пережженных человеческих костей. Осталось сложить 1 и 1. В другом случае выявлены два грунтовых трупосожжения, *«в которых, кроме пережженных костей, находились кости животных»* (Русанова, С. 37). Тоже особой загадки нет: либо с владельцем сожжено его потустороннее стадо, либо к кремированным останкам положили мясной пищи в дальнюю дорогу. В «жертвенной яме», расположенной на могильнике XII–XIII веков из с. Горки Воронежской обл., *«лежали скелеты пяти собак, птиц, рыб... По мнению Н.А. Макарова, раскопавшего это сооружение, жертва здесь была принесена божествам смерти и подземного мира»* (Русанова, С. 17). Жертва Божествам Смерти? Увы нашим исследователям, нет. Все тоже самое — еда в дорогу и живность для Того Света. Особенно хорошо это видно на примере собак. Как пишут авторы, явно недоумевая от такого положения

дел, — на раскопанных святилищах совсем редко попадаются кости лошадей и собак (Русанова, С. 73). Вообще-то немудрено понять, почему. Лошадь и собака не считаются у славян съедобными животными. У нас есть затертое уже до дыр описание «похорон руса», в ходе которого была разрублена собака и зарезано два коня. Этот пример зачем-то припоминают и И.П. Русанова с Б.А. Тимошук, не принимая во внимание, что это спутники покойного, а не кровавые жертвы ему. На вопрос, «а почему живность умерщвлена и похоронена отдельно от своего владельца», можно ответить встречным вопросом. А много ли мы знаем о вариативности погребального ритуала? В исторический период, в котором живем мы с вами, мой читатель, в центре России распространено как минимум три разных типа надгробных памятников: крест, каменное надгробье с фото и датами, каменное изваяние (бюст, скульптура, барельеф). Но встречаются и довольно редкие типы, как-то: беседки, необработанные валуны. Что мешает описанным «жертвенным ямам» быть более редким примером ритуального умерщвления спутников покойника?

На городище-святилище Богит были найдены восемь углублений вокруг капища, содержащие «кости крупного рогатого скота, свиньи (главным образом фаланги и зубы) и птиц», в трех из них «находились человеческие скелеты»: «В углублении 6 между камнями лежали **кости ребенка 2–2,5 лет**, в углублении 8 — **кости годовалого ребенка**. Кроме того, в том же углублении 8 находилось погребение взрослого человека — мужчины в возрасте около 60 лет... Второй костяк, также мужской и того же возраста, был помещен в яме, выбранной среди камней углубления 4...» (Русанова, С. 34). Споткнувшись об то, что 2 костяка принадлежат глубоким старикам, которых в жертву приносить нет ни малейшего смысла, исследователи начали юлить, породив следующий вывод: «**Восемь корытообразных углублений вокруг центральной площадки служили жертвенными ямами. В жертву были принесены малолетние дети... Пожилые люди... скорее всего, здесь захоронены**» (Русанова, С. 34). Вона как? Причем на жертвенном аспекте авторы настаивают, выпячивая именно детские останки, оперируя ими как фактом, доказывающим их мнение: «**Важность стоявшего на капище идола подчеркивается жертвами детей, совершенными у его подножья...**» (Русанова, С. 35). Про стариков такое на-гора выдать не удастся. Любопытно

следующее: почему одинаковые случаи так старательно интерпретируются разными способами? Что за двойные стандарты? Два старика, два мальчика. Все четверо зарыты на капище, в особых углублениях, причем в одном случае старик зарыт вместе с ребенком. Так почему про стариков говорят, что это погребение, а про детей — что это жертвоприношение? Где логика в таком подходе? Наука не должна быть столь предвзятой, но увы нам, увы... Выводы господ археологов придется подвергнуть сомнению. Куда уместнее считать все четыре скелета захороненными по одному признаку, раз все остальное совпадает. Это, на выбор, или кровавые жертвы, или обычные погребения. От первого варианта вынужденно отказались сами исследователи, и их причина понятна. Значит, остается только второе — это обычные покойники, в силу каких-то причин похороненные на святом месте. Скорее всего, из-за своего статуса. Мы вправе допустить, что на капище были похоронены лица, этого заслуживающие в силу своей профессиональной деятельности — волхвы или жрецы, чей срок жизни был отмерян сполна. Эта традиция жива до сих пор: умерших попов хоронят близ церкви, в которой они служили, а тех из них, что ранга высокого, — и в самой церкви. Впрочем, в соборах хоронили и представителей высшей государственной власти — князей и царей. Так что про малолетних детей ответ может быть аналогичным. Кто мешает умершим малюткам являться детьми местных аристократов (или даже внуками тех же жрецов)? Так, к примеру, 26 апреля 1719 г. в склепе Лазаревской церкви, «в том же месте, где гроб царевны Наталии Алексеевны», был похоронен младенец царевич Петр Петрович, трех с половиной лет от роду...

К захоронениям, а не к жертвоприношениям, относятся также скелеты детей и подростков, обнаруживаемые в хлебных культовых печах. О чем подробнее разобрано в главе 17 «Строительная жертва» (раздел «Хозяйственные постройки»).

5. Несчастные случаи.

Пример не вполне по нашему региону, но, тем не менее, заслуживающий упоминания. «...в раскопках, датированных железным веком, римским периодом, на месте бывших озер были обнаружены **костики людей**... со следами насильственного умерщвления на некоторых из них. Такие находки сделаны на

местах болот в Дании, Швеции, Норвегии, ФРГ (в Шлезвиге), Ирландии, спорадически — в Шотландии и Англии. Некоторые специалисты видели в них следы жертвоприношений, при помощи которых пытались защититься от злых духов, живущих в болотах, другие полагали, что людей приносили в жертву ради плодородия полей» (КОО 1983, С. 133). Специалисты могли бы предложить и другие, более убедительные версии. Например, это были просто утонувшие (ибо не на всех, а лишь **на некоторых телах** обнаружены следы насильственной смерти), или преступники, казненные через утопление в болоте. Насильственная смерть? Для казни преступников вполне подходит. Еще версии? Пожалуйста. Человека смертельно подранили, он умудрился бежать в болота, где от ран и скончался. Путник, забредший в непролазные топи, где провалился по пояс и застрял, и вот, понимая, что трясина будет убивать его несколько дней, своей собственной рукой укоряет этот процесс. Разбойники подкараулили селянина, убили, ограбили, тело в топь, «концы в воду»... У ученых же, как видим, «выбор» не между жертвоприношением и другими версиями, а между целями жертвоприношения. Шоры, предубежденность, исходная установка... Все это так нехорошо сказывается на научном мышлении...

А сейчас мы совершим очередной экскурс по страницам увлекательной книги «Языческие святилища древних славян». На этот раз вниманию читателя предлагается подборка примеров, где наряду с костями животных фигурируют разрозненные кости людей, что, само собой разумеется, невозможно истолковать как остатки ритуального пира.

В Волине вскрыта жертвенная площадка X века, «где на кострище вместе с костями животных лежал **фрагмент черепа человека**» (18); на городище–святилище Звенигород вскрыта яма, в которой вместе с жертвенными дарами (наконечники стрел, кольцо, перстень, замок...) «**лежали разрозненные человеческие кости: фрагменты черепов, нижние челюсти, позвонки и бедренные кости ребенка семи лет, подростка 16–18 лет, двух взрослых мужчин в возрасте 25 и 35–40 лет**» (39); в трех ямах у подножия капища найдены человеческие останки — «**обломки черепа, отдельные кости конечностей, ребра**», а еще возле

одной — **«нижняя челюсть мужчины 35–45 лет»** (41); в сооружении 9 открыта яма, рядом с которой горел огонь **«и на кострище остались кости животных и нижняя челюсть ребенка 3–5 лет»** (42); в верхнем слое сооружения найдены **кости животных** (крупного рогатого скота, свиньи, собаки); **«Отдельными скоплениями лежали человеческие кости: в одном скоплении содержались нижняя челюсть, правая лучевая и локтевая кости, принадлежащие мужчине в возрасте 25–30 лет, и во втором — плечевая и лучевая кости со следами расчленения, принадлежавшие молодой женщине»** (42); на полу сооружения 10 **«кости животных** (свиньи, мелкого рогатого скота — нижняя челюсть, крупного рогатого скота, собаки, лошади — берцовая кость, благородного оленя — фаланга) и птицы. Среди костей животных находились **кости людей: обломки черепа, два шейных позвонка и ребра подростка 12–14 лет, три фрагмента свода черепа младенца 1,5 лет и правая плечевая кость мужчины молодого возраста»** (42); на полу сооружения 11 **«лежали позвонки и нижняя челюсть ребенка 7–9 лет и кости животных** (свиньи, крупного и мелкого рогатого скота, преобладали фрагменты черепов, зубы, кости ног). **Часть костей была обожжена»** (43); на высоте 10 см — второй слой костей: **«плечевые и фрагмент черепа молодого мужчины и скопления костей животных...»** (43); к западу от капища 3 горело несколько огней — **«На месте одного из очагов находились разрозненные кости нескольких человек: ребенка 6–9 лет (бедренная, большая и малая берцовая, плечевая, лучевая, ключица), ребенка 2–3 лет (обломки черепа, кости правой руки и бедро), ребенка 8–9 лет (правая нога, таз, позвонки и ребра), взрослого человека (сильно поврежденный череп, ребро, фаланги пальцев)»**, а среди всего этого лежало несколько костей свиньи (43); в звенигородском помещении 14 в одном из слоев нишеобразной печи **«находился фрагмент черепа человека, кости животных, обломки посуды, железные стамеска и долото»** (45); возле идола из одного из помещений Звенигорода — остатки кострища, рядом с которым найдены кости человека — **«череп и разрозненные кости конечностей»** (45); в одном из помещений (сооружение 2) на полу **«лежали разрозненные кости не менее чем от двух–трех скелетов детей в возрасте от 2 до 11 лет. Здесь находились кости рук, ног, отдельные позвонки, ключицы»**. На расположенном

выше слое «*были положены череп взрослого человека и разрозненные кости рук, ног и шейные позвонки... в северной части помещения лежали куски черепа мужчины и несколько костей*», а при входе лежало много костей животных (49); на площадках, устроенных перед хлебными печами, обнаружены **кости животных**, а на одной из них (сооружение 15) «*был положен фрагмент черепа человека*» (47).

Вы обратили внимание, что в отдельных случаях фрагменты человеческих тел найдены внутри помещений, а не на открытых местах? Вдоль стены одного из сооружений, вскрытых на капище 3, «*лежал расчлененный на две части костяк мужчины 20–25 лет*» (Русанова, С. 41). В самом сооружении «*на обожженном материке лежали кости крупного и мелкого рогатого скота, свиньи, лошади и среди них нижняя челюсть человека 40–50 лет*» (Русанова, С. 42); «*На полу и в заполнении сооружения б найдены... кости животных (часть из них обожжена)...*», в наземном доме (сооружение 13) «*находилось большое количество костей животных, в том числе зубы и челюсти, принадлежавшие крупному и мелкому рогатому скоту, свинье и лошади*» (Русанова, С. 46). Эта странная ситуация заставила археологов породить не менее странное толкование, вступающее в непримиримое противоречие со здравым смыслом: «*Создается впечатление, что здесь сначала положили несколько скелетов, а затем брали отдельные кости для совершения обрядов в разных местах святилища*», «*В этом помещении производились разные обряды, в частности, связанные с почитанием хлебной печи, здесь разрубались жертвы, а часть костей, например череп женщины, могли быть унесены для совершения ритуалов в другом месте*», «*Возможно, кости собирались в каких-то временных хранилищах, откуда их брали по мере надобности для совершения обрядов*», «*Возможно, в этом помещении жертвы разрубались на части и отдельные кости могли быть унесены для совершения ритуалов в других местах*» (Русанова, С. 43, 50, 72, 73). Заметьте, авторы говорят о том, что здесь хранили скелеты, а не тела. А как они себе представляют разделку человека, да так, чтобы от него остался только скелет? Это же крайне кропотливая и трудоемкая операция! И потом, скелет скелетом, но, во-первых, разделить труп так, чтобы все кости остались связаны меж собой, невозможно, а во-вторых, мясо на костях все же кое-где останется,

и будет стоять в «хранилище костей», да и по всему капищу, такой запашок! Тем более, что предполагается и открытое хранение костей, под солнцем и дождем: *«Одним из таких хранилищ могли служить обожженные площадки, расположенные около капища»* (Русанова, С. 72). Вот это замечательный был бы источник зараженного трупными миазмами воздуха. Наши авторы это понимают и потому стараются сгладить негативное впечатление, утверждая, что здесь хранили только кости. Но это не так: там лежали тела, цельные трупы. Тем паче, что исследователи невзначай проговариваются, упомянув, что в помещениях «жертвы разрубались на части», а значит, речь идет о трупах, а не о костных останках. У нас на работе как-то травил крыс, и какой-то невезучий грызун умудрился сдохнуть где-то в шкафах. От одной-единственной крысы, которую долго не могли найти, все помещение пропахло так, что взрослые мужчины с трудом боролись с рвотным позывом и не могли работать, а вблизи очага запаха — и просто находиться. А ученые наши на голубом глазу утверждают, что здесь хранились тела или кости мертвецов, и в это помещение заходили по ритуальной надобности. Вы только представьте себе эту картину: жрец, едва справляясь с обмороком, затаив дыхание, входит в смрадную избушку, разбивает метким ударом посоха первый попавшийся череп, берет кусок черепной коробки, отряхивает его от сгнившей требухи и скорее несет добычу наружу, где совершает свой обряд, принося в жертву Богам этот фрагмент черепа, этот осклизлый кусок кости со свалявшимися волосами и разлагающимся эпителием. Вам уже поплохело? А вот авторам — нет, они же не дают себе труда представить, насколько в реальности возможно то, что они утверждают. Кто захочет ходить на капище, где воняет самым мерзким из всех запахов мира — разлагающимся мясом? Кому нужны Боги, едящие даже не человеческие жертвы, а гнилые, вонючие кости? Кто в здравом уме додумался до такого очернения язычества?

Впрочем, нас же стараются убедить, что там хранились только кости. Хорошо, допустим. Народ приходил на капища по своим религиозным нуждам, жрецы помогали им в проведении ритуалов. Невозможно и представить, что человеческие кости жрецы припрятали только для себя, — несомненно, этим же складом пользовались и простые обыватели. Что ж, вот он перед нами —

склад костей, собранных по всему капищу, на входе стоит жрец и ведет скрупулезный учет выданных останков нуждающимся. «Вам бедро для какой надобности? На огороде поворожить? Хорошо, так и запишем. Вон там возьмите, в правом углу, я давеча видел неплохо сохранившееся бедрышко. Что, вам мужское? Нет, там детское. Вам не подойдет? Что ж, жаль... Ну, зайдите через пару дней, у нас будет новое поступление. А вам чего, женщина? Челюсть нужна? Этого добра навалом, мало берут. А, так вам от дяди Ярослава нужно, которого три недели как в жертву принесли? Ну это вы, голубушка, опоздали, сильно опоздали. Дядю Ярослава давно уже всего разобрали. Разве что кусок черепа его поискать. Возьмете? Хорошо, сейчас поищем. Хороший такой кусок был, большой, но у нас тут пока найдешь, пока отыщешь, такая свалка, э-хе-хе...».

Мне вот что непонятно. Если, согласно описаниям христианских «очевидцев», заклятие совершалось торжественно и при большом стечении народа, то каким образом тело потом оказывалось в крохотной «каморке для расчленения»? Крохотной, потому что речь идет о сооружении 2 на 2,5 метра. Пять квадратных метров. Чуть меньше, чем стандартная кухня в «хрущевке». И вот в такой кухоньке лежит разлагающийся труп, и не один... Неужели туда после праздника жрецы, дрожащие в предвкушении разделки человечины, стаскивали тела убитых? Какая разделка?! Туда ведь даже зайти невозможно будет, не захлебнувшись содержимым желудка! Абсурд. Загадка и в другом: уж если это хранилища, а не захоронения, то по какой причине археологам эти кости достались? Коли кости мертвецов — такая ценность, что их хранили и использовали для обрядов, отчего же они остались брошены, не востребованы ни жрецами, ни прагматичным народом, ни хищным зверьем?

Читатель может подумать, что я преувеличиваю. На деле я скорее преуменьшаю. Дело в том, что наши авторы на полном серьезе, развивая свою мысль о костных хранилищах, утверждают: *«Кости человека, особенно черепа, приносились в жертву в наиболее важных случаях жизни и считались самыми действенными»*; в сооружении 9 *«приносились жертвы — кости людей и животных»*; *«Вероятно, и кости людей были принесены сюда как символические жертвы...»* (Русанова, С. 17, 42, 72). Они хоть понимали, что пишут-то?! Кости приносились в жертву, да

еще и в качестве символической жертвы. Ладно бы еще написали, что в жертву приносили отрубленные руки–ноги, оттого, мол, и скопилась этакая куча костей. Так нет, *кости!* И зачем славянам нужно было приносить *символические* жертвы в виде костей, если, согласно размышлению авторов, они запросто и постоянно рубили на капищах живых людей, а значит, недостатка в материале не было? Зачем Богам в жертву приносить голые бесполезные кости, какой–нибудь там шестой позвонок или левую ключицу? Где. Хоть. Один. Пример. Подобного. Ритуала?

Утверждение о том, что черепа считались самыми действенными жертвами, есть откровенный вымысел, недостойный честного исследователя. Череп может быть символом, его значимость для магии крайне велика, отрубленной головой противника незасорно похвалиться воину. Но приносить **череп** в жертву? Даже не голову, а именно череп! Высочайшая форма глупости! Тут исследователям не помогут и ссылки на христианских летописцев: *«Подобный обычай описан Гельмольдом у прибалтийских славян: в 1066 г. в своей столице Ретре ободриты убили епископа Иоанна, «отрубили ему руки и ноги, тело выбросили на дорогу, голову же отсекли и, воткнув на копье, принесли ее в жертву Богу своему Радегасту в знак победы».* Также был убит язычниками в Польше св. Войтех, его голову поместили на шест» (Русанова, С. 71). Ср. также письмо Бруно из Кверфурта Генриху Второму (1008 г.): *«Не считаешь ли ты грехом, когда голову христианина... приносят в жертву под хоругвью демонов?»* (Ловмянский, С. 149). Надо ли говорить, что утверждение врага язычников о жертвенном характере происходящего не имеет ни малейшей ценности? Что подобный поступок был известен многим народам во все времена и с жертвоприношениями связан никогда не был? По приказу Карла II голову Кромвеля выставляли на пике; в 1560 г. в Амбуазе (Франция) был выстроен помост, на котором были выставлены головы заговорщиков–гугенотов; арабский султан Мухамед приказал выставить голову императора ромеев Константина XI на всеобщее обозрение; *«захватила Динара царя персов и отсекла ему голову, и надела ее на копье свое, и понесла так в Тевриз, персидский город»* (русская повесть XV в. о грузинской царице Динаре); болгарские источники утверждают, что император Никифор I был взят живым и отведен к хану Круму, перед которым

ему отрезали голову и посадили её на кол; в русской былине об Алеше Поповиче: *«Да и сек у Тугарина буйну голову /.../ Да Тугаринову голову да на копьё садил // Да повёз-то ей в стольней Киёв-град // А-й князю Владимиру в подароцьки»* (Былины 4, № 109). И т.д. Это — демонстрация достигнутого, чтобы ни у кого не оставалось и тени сомнения в том, что «носитель зла» повержен окончательно, что он, собака, не спасся. Это даже не ритуал, это обыденность.

Напомню читателю: кости сами по себе немы, и говорить их заставляют силком, при помощи толкований. Толкования желательно подкреплять примерами, параллелями. У рассматриваемых авторов с параллелями в случае с «костными хранилищами» дело обстоит... э-э-э... мягко говоря, никак. Только собственные домыслы, противоречащие логике. Я, со своей стороны, могу предложить если не полновесное объяснение существованию подобных сооружений, то по меньшей мере любопытную параллель.



Убогий дом в г. Вязники.

Речь идет о так называемых «божедомках» (божедомьях, божедомских местах, убогих домах, скудельницах, гноищах, жальниках, буйвищах — Зеленин УНС, С. 97) — местах, где держали и хоронили безвестных покойников и тех, кто умер не своей смертью. Осенью и зимой собирали, например, в Москве, по

городским пустырям, захолюстьям и по кривым безлюдным переулкам тела замерзших и убитых и свозили их в одно место. С.Ю. Шокарев дает изрядное описание этого явления: *«Первые упоминания о московских братских кладбищах относятся к эпидемиям чумы 1352–53 гг. и 1364 г.: «и тако полагаху по пяти и по десят во едину могилу» (1353) [ПСРЛ. Т. 10. С. 223; Т. 11. С. 3; Т.25. С. 182]. В братских могилах совершались погребения жертв разгрома Москвы Тохтамышем в 1382 г. Дмитрий Донской «повелеша телеса мертвых хоронити и даваста от осмидесяти мертвецов по рублю хоронящим мертвыа. И того всего выиде от погребания мертвых 300 рублей» [ПСРЛ. Т. 25. С. 210]. /.../ Г. Штаден свидетельствует, что во время чумы 1566–1572 гг. «на поле вокруг Москвы были вырыты большие ямы, и трупы сбрасывались туда без гробов по 200, по 300, 400, 500 штук в одну кучу» [Штаден Г. О Москве Ивана Грозного. Записки немца–опричника. М., 1925. С. 92]. Особенно много упоминаний о скудельницах содержат описания голода 1601–03 гг. Источники свидетельствуют, что для погребения умерших от голода в Москве царь Борис Годунов приказал организовать специальную службу: «повеле мертвых людей погребати в убогих домах и учреди к тому людей, кому те трупы збирати». Согласно А. Палицыну, в трех скудельницах в Москве было погребено 127 000 человек». /.../ **В то же время, скудельницы или убогие дома бытовали не только во время эпидемий и голода. В мирное время они служили местом погребения неопознанных трупов, бродяг, самоубийц, погибших насильственной смертью, иногда, возможно, — иноземцев»**⁶⁴³.*

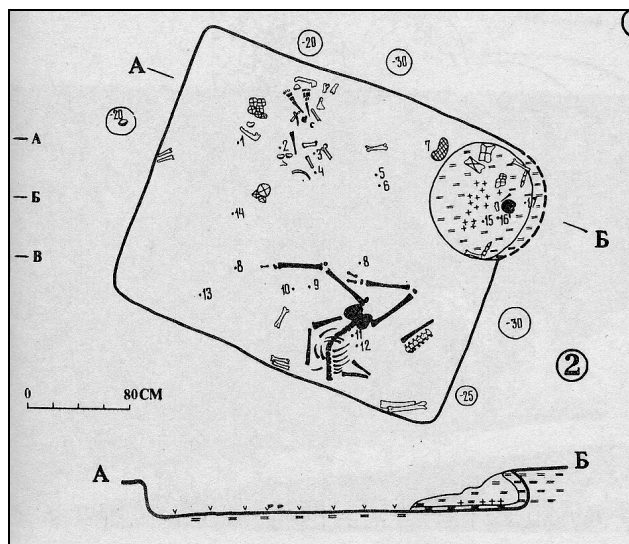
Так, в XVI–XVII вв. в Москве на Никольском, Ильинском и Варварском крестцах существовали особые часовни, куда для опознания складывали «невольных» покойников (эти часовни, кроме Никольской, были уничтожены по указу Синода 1722). «Убогие дома» находились вне городов, на возвышенных местах, и представляли собой помещения типа сараев с глубокими ямами, обычно со льдом, при них существовали божедомские кладбища, иногда небольшие церкви. Неотпетые тела складывали в ямы и

⁶⁴³ Шокарев С.Ю. Русский средневековый некрополь: обряды, представления, повседневность (на материалах Москвы XIV–XVII вв.) // Культура памяти. Сборник научных статей. — М., 2003. С.141–187.

оставляли до семика (или до Покрова) для опознания или отыскания возможных родственников. Как писал И.М. Снегирев, *«Убогие дома состояли из ямника, опущенного в землю с напогребницею /.../ При них была часовня для пристанища крестному ходу или церковь»*⁶⁴⁴. В «Русских простонародных праздниках...» он расшифровывает загадочное слово «напогребница»: *«Убогие дома состояли из ямника, опущенного в землю, с сараем наверху»*⁶⁴⁵. Из летописных источников нам известно, что подобные «дома мертвых» появились достаточно давно. Впервые скудельницы упоминаются в 1230 г. во время мора в Новгороде: *«И вложи богъ въ сердце благое створити архиепископу Спуридону: и постави скудельницу у святыхъ Апостоль, въ яме, на Просьской улицы; и пристави мужа блага, смерена, именъмъ Станила, возити мъртвья на кони, где обидуце по городу; и тако беспрестани по вся дни влачаше, и наполни до върха, иже бысть в неи числомъ 3000 и 30»*. Естественно, первое упоминание — это не время появления скудельниц, к этому моменту они уже существовали, наверняка пройдя определенную эволюцию.

⁶⁴⁴ Снегирев И.М. О скудельницах, или убогих домах, в России // Тр. и зап. ОИДР. — М., 1826/27. Т. 3. Кн. 1, С. 239.

⁶⁴⁵ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды Ч. III. — М., 1838, С. 182.



Пресловутое сооружение 5.

Сравним теперь наши загадочные капищные сооружения и божедомки: по времени переключки наличествует; трупы свалены в кучу без различия пола и возраста; в обоих случаях тела располагаются в небольших сооружениях; сооружения эти так или иначе связаны с культовыми постройками — капищем, часовней, церковью, даже монастырем⁶⁴⁶. Разница лишь в том, что даже самые ранние описания скудельниц уже упоминают не только постройку («постави скудельницу»), но и яму («въ яме»). Быть может, противоречие разрешается тем, что раскопанные на западе Украины сооружения являются локальными вариантами или даже предшествующими формами подобных погребальных братских могил. Впрочем, если взглянуть на предлагаемые чертежи раскопа, то можно увидеть, что сооружение 5⁶⁴⁷, открытое на Бабиной долине, было **заглублено в землю**: «его глубина в зависимости от склона колеблется от 0,4 до 1,1 м» (Русанова, С. 46), и, по

⁶⁴⁶ В Новгородской первой летописи под 1390 г. записано: «Поставиша монастырь нов святого Николу конец Люгоци улице и Чюдинцеве, на скудельницы» (ПСРЛ. Т. 3. С. 383).

⁶⁴⁷ «Таким же хранилищем костей могло быть сооружение 5 на селище Бабина долина. Пол сооружения был покрыт человеческими костями, иногда сохранившимися в анатомическом порядке» (Русанова, С. 73).

сообщению исследователей, «на завершающем этапе его существования **было засыпано глиной, завалено большими камнями**» (Русанова, С. 50). Смущает разве что наличествующая тут же земляная печь и относительно малое число и фрагментарность тел⁶⁴⁸.

Я не утверждаю, что эта версия единственно верная, но определенное тождество между сооружениями на капищах и божедомками просматривается.

Далее.

Как пишут авторы, антропологические исследования показали, что обнаруженные на святилищах кости *«преимущественно принадлежали молодым мужчинам от 20–ти до 45–ти лет и детям от одного года до 10–14 лет»* (Русанова, С. 73). Насчет детей авторы допускают логичное предположение: *«Можно думать, что такое количество детских останков вызвано большой детской смертностью»*, но, поскольку это не соответствует их концепции, тут же поправляются: *«но возможно, детей, как наиболее ценную жертву выбирали по жребью»* (Русанова, С. 73). Почему же наши исследователи не замечают очевидного противоречия? Если детская смертность была высокая, то зачем же славянам усугублять дело еще и детскими жертвоприношениями? Ведь так и все племя под корень извести можно! Замечательно, впрочем, другое. Даже на миг допустив, что подобное количество детских останков может быть вызвано детской смертностью, И.П. Русанова и Б.А. Тимошук признали возможным, что это **захоронения!** Пусть даже и на капище. В противном случае, развивая их мысль, без учета этой оговорки, можно получить совсем уж чернушную картину — славяне использовали для своих жертвенных ритуалов части тел своих умерших (а не убитых в жертву) детей.

⁶⁴⁸ В сооружении 5 *«на обожженных пятнах пола были положены жертвы. На пятне, находившемся в центре пола, были помещены **кости человека** (ребра, части таза, бедренная кость), частично обожженные... На соседнем пятне также находились **разрозненные кости человека** (ребра, несколько позвонков, кости рук)... у северо-западного угла помещения лежал **череп мужчины** 20–30 лет, плечевая и локтевая кости левой руки. Череп лежал на правом виске и был частично обожжен»* (Русанова, С. 46).

Насчет мужчин. Возраст 45 лет в те годы — это отнюдь не молодые мужчины, как пишут авторы, а уже пожившие мужики, дождавшиеся первых внуков. Но зато указанный разбег возрастов от 20 до 45 объединяется другим. Это возраст воинов. Есть над чем задуматься, не так ли? На капищах вполне могли быть захоронены воины, павшие при защите своих очагов, своей родины, ибо на святилищах место было самое им почетное.

Исследователи обратили внимание на необычное, с их точки зрения, положение костных останков — скорченное: на обожженном полу ямы из второй части Звенигородского городища *«лежал скелет подростка (около 11 лет) в скорченном положении, с коленями и руками, подтянутыми к подбородку»*; на площадке селища Бабина долина обнаружен *«костяк мужчины 40–45 лет, положенный на спине с поджатыми к груди руками и ногами. Его череп находился отдельно среди костей животных»*; над капищной площадкой была сооружена хлебная печь, *«в которую был втиснут скорченный скелет подростка, положенный на правом боку...»* (Русанова, С. 48, 50). И это тут же подстегнуло их мыслительную деятельность, заставило искать объяснение позамысловатей. *«Скорченные захоронения в Звенигороде, по-видимому, можно рассматривать как **принесение в жертву врагов**, вредоносные действия которых должны были быть пресечены. Такими врагами для местных жителей могли быть христиане, кровь которых была особенно угодна языческим богам. Вероятно, таким же страхом было вызвано **расчленение жертвы...**»* (Русанова, С. 70). Как так? Но ведь скорченные захоронения — это ничто иное, как известная «поза эмбриона», в которой хоронят умерших едва ли не с каменного века: *«Скорченные погребения имитировали позу эмбриона в материнском чреве; скорченность достигалась искусственным связыванием трупа. Родичи готовили умершего ко второму рождению на земле, к перевоплощению его в одно из живых существ. /.../ Скорченность трупов как массовое явление сохраняется до рубежа бронзового века и железного. Кое-где архаичная скорченность доживает до VI в. до н. э.»* (ЯДР, С. 73–74). Могли ли до XIII в. сохраняться отдельные пережитки этого способа погребения — вопрос к специалистам.

Вот, кстати, еще скорченные останки: на дне каменного колодца *«обнаружен **скорченный костяк мужчины 30–35 лет.***

Череп его пробит в теменной части острым орудием... По-видимому, убитый человек был брошен в полузасыпанный колодец в виде жертвы» (Русанова, С. 49). Скорченное, да, и что с того? В ходе сражения человека сбросили в пустой или полупустой колодец, и там он сжался из последних сил, рефлекторно пытаясь защититься от внешнего мира.

Исследователи, уяснив, что обнаруженный ими костный материал разнороден и к единому знаменателю сводится с великим трудом, предпочли пойти на хитрость. По-прежнему считая все человеческие кости, найденные на капищах, кровавыми жертвоприношениями, они начинают предлагать разные цели этих жертв/расчленений: *«Исходя из имеющихся данных, можно считать, что у славян обряд рассечения трупа имел различный смысл. Прежде всего, разбрасывание частей тела убитого или умершего своей смертью человека должен был способствовать благополучию общины и плодородию полей и животных, скорейшему всходу посевов», «Отдельные кости и части скелетов должны были способствовать благополучию, увеличению плодоносящей силы земли, урожаю, плодовитости животных и в целом сохранности и долговечности святилищ и вообще мира язычников»* (Русанова, С. 71, 73). Загибаем пальцы. 1. Отчего вдруг разговор съехал на «умерших своей смертью»? Мы же говорим об убитых в жертву. Как можно представить себе расчленение обычного покойника для магических целей? Родной матери, старика отца? Хоть один пример такой жестокости в студию. И не из области маниакального, а именно как традиционного акта, всеми соседями по селу воспринимаемого адекватно. 2. Каким образом разбрасывание частей трупа может повлиять на благополучие общины? Опять же — где примеры? 3. Каким образом разбрасывание частей трупа по каменистой площадке находящегося в горах капища может повлиять на плодородие далеко отсюда находящихся полей, без непосредственного контакта? Примеры известны? Кости съеденных на пиру животных использовались в магических действиях по обеспечению плодовитости животных и урожайности полей, но для этого их брали и несли туда, где они должны были помочь — в курятник, на поле. Бессмысленно было бы их оставлять на капище. Да, для частного моления, допустим с просьбой об исцелении больного ребенка, человек мог отправиться на удаленное святилище,

пользующееся великой славой и знаменитое как раз такими чудесами. Но ради повышения урожая или для обеспечения хорошей погоды? Не возможно. Всё делалось проще и практически своими силами. Достаточно обратиться к этнографическим источникам.

Далее: *«Помимо этого, сказывалось стремление обезопасить себя от вредоносного воздействия покойного»* (Русанова, С. 71). А на кой черт приносить в жертву людей, от которых ожидаешь впоследствии только вред, которые обернутся вредоносными покойниками? Ведь наоборот, умерщвляли для блага, разве нет? Для «благополучия общины и плодородия полей». Не будет давать он блага, если настроен столь люто, что может стать упырем.

Далее: *«Возможны и другие побудительные причины для осуществления этого обряда. Так, у Григория Богослова (XIV в.) говорится о гадании с помощью такого обряда: «жреческое искусство магов и угадывание будущего по рассеченным жертвам»»* (Русанова, С. 71). На Руси это искусство практически не было развито, описания его крайне редки, невняты, даже примитивны (см. главу 5). Это во-первых. Второе: гадание состояло в рассматривании внутренностей жертвенного животного, и в расчленении туши нужды не было никакой. А ведь у нас речь идет именно о разделке трупа на отдельные куски. Голова, руки, ноги, ребра. И, наконец, в-третьих, Богослов пишет о жертвах, но не говорит, что они были человеческими, а почти все известные примеры из античности касаются гадания по внутренностям животных. Таким образом привлечение данного объяснения к расчленению тел *людей* вообще не имеет никакого смысла.

Далее: *«Отдельные кости особенно почитаемых людей могли служить священными оберегами, подобно тому, как христиане верят в силу мощей святых и почитают их части», «Как священные амулеты широко использовались отдельные кости и особенно черепа людей...»* (Русанова, С. 71, 73). Сравнение хорошее, правдоподобное, наверняка нечто такое было и в язычестве, ибо христианство не изобрело ничего нового, наоборот, все, что у него есть, — взято из язычества. Вот только эта параллель совершенно не согласуется с тем, что мы видим на вновь открытых капищах — разбросанные тут и там отдельные кости. Если бы их использовали как амулеты, то, наверное, забрали и применили, а не оставили бы валяться на капище. Какой это

«священный оберег» типа мошей? Где здесь почитание святых останков??? Это даже бережным обращением не назовешь, не то что почитанием! Все, абсолютно все толкования наших авторов открытых ими костных материалов являются надуманными и никуда не годящимися.

Чтобы покрепче вдолбить свое мнение, наши исследователи буквально двумя страницами далее теми же самыми словами повторяют эти трактовки. Интерес представляет лишь начало данной подборки выводов: *«Жертвы совершались разными способами и служили нескольким целям. Для благополучия и процветания общины наиболее уважаемых ее членов торжественно хоронили в самом почетном месте перед идолом»* (Русанова, С. 73). Это же надо так проговориться! Захоронения на капище, именно захоронения людей, умерших своей смертью — объявить жертвоприношением! Боги святые! Но это же непроходимая глупость. На капище действительно могли захоронить наиболее уважаемых членов общества — хоть местных волхвов–жрецов (так сказать, по месту работы), хоть местную знать и членов их семей, — вот только делалось это не в жертву Богам, не для процветания общины, а по той простой причине, что людей, выделяющихся из общей массы, всегда и всюду было принято хоронить в наиболее почетном месте, отдельно от всех остальных. Это — едва ли не единственная причина. Обратитесь к источникам, оглянитесь вокруг. Разве не так?

И все же, все же... Как объяснить такое количество человеческих костей, разбросанных щедрою рукою по территории наших последних крупных языческих святилищ? Отдельных костей, разрозненных и раздробленных, кусков черепов, позвонков... Какая причина могла заставить содеять такое наших далеких пращуров, чья вера, как мы можем судить по источникам, была хоть и жестка, но не кровожадна, хоть сурова, но не маниакально злоблива?

Ответ есть. Его надо было только поискать, надо было лишь слегка задуматься об исторической обстановке, о политической ситуации в регионе. Я назову параллель, которая наилучшим образом объясняет разбросанные фрагменты костей, но, боюсь, без указания на ситуацию вокруг святилищ она понятней не станет. Итак. *«Кости из могил клали во двор для предотвращения*

скотских надежд, коровьей смерти» (РДС, С. 382). Это сельская магия, интересы крестьянина не простираются дальше его двора и скота, которые он хочет защитить. А что же наши святилища Галицкой Руси? Последний культовый языческий центр восточных славян, приютившийся в поросших лесом горных холмах. А вокруг — христианизированное население, города, обзаведшиеся церквями и епископами⁶⁴⁹, княжеские отряды, несущие «свет истинной веры» направо и налево. Островок язычества, умудрившийся затеряться от алчных взоров властей на два с лишним столетия с момента «крещения Руси». И вот, чтобы уберечь свои святыни, ушедшие от населенных земель жрецы прибегают к древней волшбе. Да, той самой, с мертвыми костями из могил. Не двор им нужно было уберечь, но несколько святилищ, не от мора–поветрия, но от чумы чужебесия, отнимающей жизни почище любой эпидемии... Не имея достаточно сил противостоять вооруженным отрядам новоуверовавших князей (мы видели описания останков людей, убитых прямо на капищах), священнослужители Старых Богов положились на чары, создаваемые мертвыми останками. Именно поэтому на капищах и лежало такое количество костей, тут и там, везде, где местные духовидцы полагали это необходимым. На виду они лежали или нет, сейчас не скажешь, да и неважно это. Важен эффект. Мертвое не должно пойти туда, где уже есть печать смерти — таков принцип действия данного магического приема. Кости животных и людей отпугивают пришлую нечисть, ищущую живых. Здесь не у кого отнимать жизнь, смерть как бы уже попировала вдоволь, оставив после себя лишь останки. Ожидалось, что беда–чума обойдет стороной такие места, где ей нечего ловить. Жрецам не было нужды убивать людей, наоборот — для оберега нужны именно останки тех, кого смерть посетила самостоятельно, кто уже побывал в земле, пропах смертью окончательно. В любой

⁶⁴⁹ В Галиче Успенский храм возведен в 1157 г. князем Ярославом. *«Раскопки открыли фундаменты древней церкви Успения, отличавшейся большими размерами. Галицкая соборная церковь занимала площадь 32,5 м x 37,5 м и значительно превышала размеры остальных галицких церквей, фундаменты которых были раскопаны. Большими размерами в украинских землях отличались только собор св. Софии и Десятинная церковь в Киеве»* (Тихомиров М.Н. Древнерусские города. — М., 1956, С. 331).

местности, где есть люди, найдутся и их погребения. Источник костей можно искать именно там, а не на капищах, как это делают исследователи. Это не черная магия, это практическая сторона магии защиты, и только. Если нам, «цивилизованным горожанам», ее не понять, то для наших предков подобное деяние было лишь еще одним рациональным поступком, должным помочь выжить в их жестоком мире. И кто знает, не этой ли волшебной удавалось держаться святилищам последние лет сто...

Да, ну и напоследок. Мои оппоненты, настаивая на том, что христиан наши языческие предки в жертву все же приносили, указывали на находки христианских культовых предметов на раскопанных И.П. Русановой и Б.А. Тимощуком святилищах, как на неоспоримый факт. Вещи есть? Есть? Как же еще, спрашивали они, можно объяснить наличие их на языческом капище? Ответ дали сами авторы раскопок, оппонентам нужно было лишь внимательнее их читать: *«Для язычников было характерно терпимое отношение к чужой религии. Заимствование охранительных символов других народов является нередким фактом. /.../ В связи с эти находки христианских символов на святилищах кажутся вполне естественными»* (Русанова, новое издание, С. 157). Со своей стороны добавлю, что для язычников приобретаемые в городе христианские предметы (кресты, нательные иконки) могли быть не более чем своеобразными украшениями, а уж их-то в жертву как раз приносили.

ПРЕДАНИЯ, МИФЫ, СКАЗЫ

Несмотря на то, что отдельные предания уже разбирались (например главы 17 и 18 посвящены только им), остается еще достаточно материала этого круга источников, который также нуждается в критическом изучении.

I

«Старина о большом быке»

В главе 20 этот текст уже упоминался как параллель к играм в деление «быка» и шуточным песням аналогичного содержания. Стоит рассказать о данном произведении несколько подробнее. Тем паче, что его определенно связывают с братчинами, которые, в свою очередь, трактуют как «жертвоприношения» или их пережитки. А это уже наша тема. Скажу больше — этот текст совершенно не случайно рассматривается именно в главе, посвященной мифам.

Вкратце история, рассказываемая в «Старине», выглядит следующим образом: пресыщенный жизнью князь ищет охотника, чтобы раздобыть у другого князя принадлежащего тому чудо-быка (эпический мотив трудной задачи); вор выполняет порученное; далее следует описание убоя скота, продажа/использование отдельных частей его туши и наказание причастных к этому делу лиц представителями власти.

З.И. Власова пыталась объяснить происхождение былины, но, на наш взгляд, довольно неудачно⁶⁵⁰. Начавшись за здравие («образные истоки «Старины о большом быке» достаточно древни и глубоко традиционны»), заканчивается ее идея явно за упокой. В «Старине» просматриваются элементы языческих братчин (с чем глупо спорить), а как известно, братчины — «место работы» скоморохов, которые «своим участием в организации обрядовых празднеств постепенно заменили в народных низах изгнанных и запрещенных жрецов и волхвов»; ну а далее церковь

⁶⁵⁰ У исследовательницы много неудачных идей. В частности, критику их см.: Ковпик В.А. Пародии на духовные стихи и богослужебные тексты, их создатели и исполнители // Человек смеющийся. — М.: ГРЦРФ, 2008.

начала активно гонять уже скоморохов и со временем «*прибрала к рукам некогда выгодный для скоморохов обычай жертвенных братчин*» — в ответ скоморохи немедля принялись высмеивать не только церковников, но и обряд братчины, причем для этого они переделывали традиционные сюжеты и сакральные тексты, беря за основу ход обряда (Скоморохи, С. 295–296). Так, по мнению З.И. Власовой, и появилась «Старина о большом быке». Концепция любопытная, но остро нуждающаяся хоть в каких-то доказательствах помимо логики. Замена жрецов скоморохами — любимая идея многих исследователей, но дальше предположений зайти в этой области еще никому не удавалось, а все попытки доказать такую замену по-прежнему остаются ненадежными натяжками. Не удастся исследовательнице обойти и такой подводный камень: если скоморохи стали высмеивать братчину, то отчего народ, братчину почитавший за сакральное действие, куда более важное, нежели церковный праздник, повсеместно усвоил подобного рода тексты? Причем те же самые тексты известны и южным славянам, христианизированным на века раньше Руси, что вообще не объяснимо гипотезой З.И. Власовой. Как смогли бы гонимые законом скоморохи исполнять свои хулительные песни о братчине, придя на народное гулянье, на эту самую братчину? Не попов бы они тем высмеяли, а простой народ — а тот на расправу скор, тем паче над париями. Если кого «Старина» и имела целью своей сатиры, то явно не церковников, о которых в тексте былины ни слова, и не обычай братчинных пиров, потому как угадать их за сюжетом «Старины» просто невозможно.

«Старина» является дальнейшим развитием забав со святочными масками, самостоятельным их вариантом, утратившим активную часть (ряженье) и целиком ушедшим в вербальную плоскость, где изначально незамысловатый сюжет был развернут в целую интермедию — с прелюдией, действующими лицами, моралью и подтекстом.

Осталось добавить лишь свое несогласие с трактовкой З.И. Власовой фамилии хозяина быка — князя Рободановского (Рободановича), которую исследовательница считает искажением известной фамилии русских бояр Ромодановских (Скоморохи, С. 283). С нашей точки зрения, фамилия здесь появилась лишь в связи с требованием сюжета — бык должен кому-то принадлежать, тому, кто строго потом спросит за кражу. Былина называет живность по

владельцу: «По того ли по большого быка, по быка Рободановского». Впрочем, а владелец ли имеется тут ввиду? Гораздо больше похоже, что это некое клише, фольклорная формула. И вот почему. В русских загадках небо символически именуется полем: «**Поле** велико **Романовско**, на поле скот оверьяновский, пасет пастух фараоновский», «Велико **поле Романово**, много скота рогатого, пас пастух, спрятался за ракитов куст» — небо, звезды и месяц (Садовников, № 1865 л, 1868). Но и в вариантах «Старины» вместо Рободановского фигурирует Романов (Скоморохи, С. 278). Близкая форма слышится в загадке, где похожим образом названо стадо: «**Поле** полянско, **стадо** рогоданско...» (Садовников, № 1865 г). Стадо рогоданское — бык Рободановский. Вряд ли это случайное созвучие, тем паче речь в обоих случаях идет о рогатом скоте. В загадке скотом рогоданским названы звезды, и если бык «Старины» как раз из этого стада, то это в корне меняет наши представления о происхождении текста. В нем куда больше, чем сатиру, можно видеть память об архаичном мифе, известном едва ли не всем индоевропейцам — кража небесных/божественных стад. Младенец Гермес крадет 50 коров из стада Аполлона:

*Сын родился у Богини, — ловкач, изворотливый малый.
Вор, быкокрад, сновидений вожрый и ушлый пролаза...
Утром, чуть свет, родился он, к полудню играл на кифаре,
К вечеру выкрал коров у метателя стрел, Аполлона...
В люльке священной своей лишь недолго Гермес оставался:
Вылез и в путь припустился на розыск коров Аполлона.⁶⁵¹*

Индра возвращает коров, похищенных демоном Валу:

*3 Много у Индры даров,
Не иссякают (его) милости,
Если из награды (стада) коров,
Он дарит певцам щедрый дар.
/.../*

*5 Ты у Валу, обладателя коров,
Раскрыл пещеру, о метатель камней.*

⁶⁵¹ Античные гимны. — М., 1988, С. 74 (К Гермесу).

*Тебя поддержали боги,
(Тобой) бесстрашным вдохновляемые.*
(Ригведа, I. 11. К Индре)

Кража скота стала одним из популярных мотивов произведений ирландского эпоса, самым знаменитым из которых по праву является «Похищение быка из Куальнге», где действует ирландский полубог Кухулин. Сюжет закручен вокруг похищения чудо-быка по имени Донн Куальнге («Бурый из Куальнге»), принадлежавшего Дайре, сыну Фиахна. Как предполагают, имя владельца происходит от *Dam gú* — «Бык ревуший», и что он изначально был Божеством в образе быка⁶⁵². Обращает внимание своеобразный «макрокосмический» дележ туши противника, устроенный Донном Куальнге, в результате которого на карте Ирландии появляются новые топонимы: *«Правым боком повернулся он к Круахану и бросил наземь кусок печени Финдбеннах. Отсюда и название Круахана Ай. Потом подошел бык к броду Ат Мор и там бросил заднюю часть Финдбеннах. Отсюда название Ат Луян /.../»*⁶⁵³. В литовской мифологии Вельняс похищает скот у Громовержца Перконса. Надо ли говорить, что существование подобного мифа уверенно предполагается и для отечественной традиции, с участием Велеса и Перуна.

На наш взгляд, именно этот пратекст и лежит в основе «Старины». Обращают на себя внимание необычайные, «космические» размеры быка:

*У него степи (т.е. хребта) рукой не добыть...
Промежду роги косая сажень...*
(Скоморохи, С. 283)

А также поражающая воображение стоимость его останков, переосмысленная создателями «Старины» как штраф, взысканный с лиц, задействованных в умерщвлении и разделке быка:

*Да как та-то беда — не беда,
Да как боле бы той не беды.*

⁶⁵² Похищение быка из Куальнге. — М.: Наука, 1985, С. 466.

⁶⁵³ Похищение быка... С. 326.

*Да к тому ли большому быку,
Да к быку Рободановскому,
Да как кажная косточка
Да как стала—то в пять рублей,
Да как кажное ребрышко
Да как стало—то в семь рублей,
Опроче станových костей,
Ровно тысяча семьсот рублей,
А станovým костям
И цены не знай.*

*За пузырь стали дорого давать,
Ох и дорого — семь рублей.*

(Скоморохи, С. 287)

Все эти эпические преувеличения становятся более понятны, если предположить, что перед нами осколки древнего мифа. Божественные стада, или красу и гордость этих стад — чудесного быка — крадет Божество, скажем так, отмеченное темными чертами характера. Греческий Гермес — покровитель воровства, а на Руси воры молились «св.» Николаю (СД 2, С. 643), тому самому, что заменил собой Велеса⁶⁵⁴. Славянские предания хоть и сильно пострадали от всеуничтожающего влияния христианства, все же сохранили сведения о чудесных, поистине космического масштаба быках. «В южнославянской космологии бык (иногда буйвол или вол) — космофор, опора земли. В Сербии (Хомолье) полагали, что земля держится на четырех быках: черном (на западе), сивом, половом (на юге), белом (на севере) и красном (на востоке)» (СД 1, С. 272). В загадках через образы быка и коровы зашифровываются: солнце — «Белый бык в подворотню глядит», месяц — «Лысый вол сквозь ворота смотрит», ночь и день — «Белый вол всех поднял, белая корова всех поборола», гроза (гром и молния) — «Тур ходит по горам, турица—то по долам, тур свистнет, турица—то мигнет», гром — «Ревнул вол за сто сел, за сто речек», мороз — «Сивый вол выпил воды полный двор» (Садовников, № 1816а, 1833з, 1871а,

⁶⁵⁴ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. — М.: Изд-во МГУ, 1982.

1940, 1947, 1991). Так что были (да и есть!) быки, достойные внимания Богов. Был и миф о краже скота.

Пройдя через сито сотен уст, в итоге он превратился в скоморошью былинку. Но и того, что в былинке осталось от мифа, вполне достаточно, чтобы сделать вывод — заклинание быка не имеет отношения к «кровавой жертве». Зачем бы Велесу приносить жертвы другим Богам, и как это вообще возможно? И чур индийские параллели не предлагать. Нам бы чего поближе, да посевней. Как нету? Ну, тогда и вопрос снят. Логика мифа не позволяет подобного деяния в мире Богов, поэтому можно считать данный раздел закрытым с положительным результатом.

II

На княжьем пиру (1)

*«Возможно, что «множество мяса» (впрочем, обусловленное, конечно, в первую очередь направлением и размахом княжеского хозяйства) в былинах и летописях, **приказы эпического Владимира привезти дичь** — все это в какой-то мере сохранило черты древней общественной трапезы, **завершившей жертвоприношение**»* (Липец, С. 219). Вот НОРМАЛЬНЫЙ пример добросовестной работы исследователя. Гипотеза подается в приличествующих выражениях («возможно»), исследователь сознательно сужает охват гипотезы («в какой-то мере») и приводит более логичную версию как контраргумент («впрочем»). Связь ловли дичи с жертвоприношениями тут пока еще, вроде как, косвенная. Почему бы и нет? Только не с кровавыми тогда, а с обычными, пищевыми. Животных ловят, режут, разделявают, готовят, и часть от поджаренного на вертеле мяса жертвуют Богам. Но нет, исследовательница говорит все же о другом, ведь недаром в ее цитате трапеза завершает жертвоприношение, а жертвоприношением, по ее мысли, было как раз заклинание пойманной богатырями дичи. Это хорошо видно из дальнейших высказываний Р. Липец, приводимых на следующих страницах. *«Для генезиса эпических пиров велико значение **обычая добывания охотничьей добычи**, иногда живой, для княжеского стола, которое следует, вероятно, **связать с отголосками древних жертвоприношений**»* (Липец, С. 220). Чтобы оставаться непредвзятой, градус вероятности ей, безусловно, нужно было бы понизить. Не «следует, вероятно, связать с», что звучит как почти

как повелительное, а «можно было бы связать с», «возможно, следует связывать с». Впрочем, парой страниц спустя мысль повторяется, и уже определенно в утвердительном смысле: *«Само требование Владимира привезти дикого вепря живым напоминает о необходимости умерщвлять жертвенное животное в особой обстановке, особыми приемами и специальными лицами»* (Липец, С. 222). Вы все еще сомневаетесь, мой читатель, что исследовательница клонит к «кровавым жертвоприношениям»? Оставьте свои сомнения. Все именно так и обстоит.

Р. Липец приводит разные примеры (причем не только славянские) других авторов, настаивающих на существовании кровавых жертвоприношений, на основании чего делает вывод, *«что мотив былины о Даниле Ловчанине — поимка живым вепря к княжескому столу — имеет архаичную основу — добычу жертвенного животного»* (Липец, С. 224)⁶⁵⁵. Если бы приводимые нашим автором примеры были бы хоть в какой-то мере параллелями к мотиву данной былины, то вывод можно было бы считать сколько-то обоснованным. Но этого нет. К слову, Р. Липец отнюдь не одинока в своем суждении — точнее сказать, ее мнение оказалось востребовано, хотя и без ссылок: *«Требование князя Владимира не просто убить кабана, но привезти его сердце на серебряном блюде говорит о нем, как о ритуальной языческой*

⁶⁵⁵ На основании своего вывода Р. Липец делает дальнейшие гипотезы: *«Гусей и лебедей должен привезти с заводей к «столу брачному» Иван Годинович. В некоторых вариантах лебедя (как и вепря) нужно привезти живым (для жертвоприношения?)»* (Липец, С. 225). Казалось бы, хорошо, что осторожная Р. Липец ставит знак вопроса. Но дело в том, что, как оказалось, это ничего не значит. Всего лишь несколькими строками ниже, на следующей странице, автор пишет: *«В другом варианте он (Сухман, — Б.М.) обещает князю: «Привезу тебе лебедь белую я живьем в руках». Возможно, что это — условие для принесения живой жертвы, т.е. пригодной для жертвенного заклания, хотя образ живой лебедки, пойманной охотником, стал иносказательным образом невесты-девственницы»* (Липец, С. 226). Стал? Или и был им изначально? Ведь первое не подтверждает ни один пример, а второе известно в сотнях записей. Молодому на свадьбе говорят по поводу невесты: *«Отдаем тебе, сударь, лебедушку нещипаную, нетеребленную. А ты ее сам щипай, а другим не давай!»* (РС 2, № 561, 563).

жертве...» (Серяков, С. 651). Здесь уже не гипотеза, а полноценное утверждение.

Собственно, давайте уже перейдем к делу — взглянем на «обвиняемого», сиречь, на указанную былинку с посыланием богатыря ловить лесного зверя. Очень показательно то, что наши исследователи лукаво опускают предысторию этого княжьего «посыла». А она стара как мир. Стольнокиевский князь Владимир, это вечное бремя богатырей и великовозрастный нетель, на одном из своих бесконечных многочисленных пиров завел очередную душещипательную речь:

*Уж вы ой еси, князи да ноньце бояра!
А и все у нас в городе нонь поженёны,
За вас красны-ти девушки повыданы, —
Един я ведь нониче холост живу,
Холост я живу да нежонат хожу.
Вы не знаете ле где-ка да мне обручници —
А обрусници мне-ка, да супротивници,
Супротивници мне-ка — да красной девици:
Щобы ростом велика да лицём хороша,
И крепка умом бы — да совершенная?*

(Былины 4, № 166)

У князя Бориса Романовича, он же Михаил Ильич, он же Данило Ловчанин, жена — красавица, о том князю Владимиру доносит приспешник, давая заодно и подсказку, как ее можно оттяпать в свою пользу:

*Есь во далечом-далечём, да во цистом поли
Там стоял же шатёр да бел полоттянной,
Там живёт во шатри Михайло Ильиц-от свет,
У ёго есь молода жона да Василиста Викулисъня:
Она ростом велика да и лицём бела,
У ей черны-ти брови — два как соболя.
У ей ясны-ти оци — два как сокола,
Да походецька у ей была — павиная,
Тиха рець же у ей — да лебедина!»*

...

*Воспроговорит Дунай да сын Ивановиць:
«Уж ты ой, князь Владимёр да стольне–киевской!
Созовём мы ёго да на поцесьён пир,
Напоим мы вином ёго допьяна,
И он же жоной да приростаице;
Мы тогда на ёго накинём службу цяжолую:
Мы отправим ёго да во цисто полё
За лютым–то зверышиом да за Буянишиом!..»*

(Былины 4, № 167)

Так и происходит. Простодушный богатырь, забыв советы разумницы–жены, пьёт в три горла, начинает вести неподобающие речи и в итоге получает от князя наказание–приказание:

*Уж ты много нонь, Данило, в супор заговорил!
Я накинү на тибя службу тяжелую:
Тибє съездить, Данилу, да во цисто полё,
Во цисто полё, Данилу, да на Буян–остров,
Поимать тибє, Данилу, да дикого вепря,
Привезти вепря не бита, и не ранёна,
И нецем–де вепря не прибесцестёна!..*

(Былины 4, № 166)

Не узнали покамест? Да это же сюжет огромного количества сказок, и не только русских. Похотливый царь, желая увести молодую жену героя, да хоть того же Федота–стрельца, трижды посылает его на поиски чего–нибудь такого, во время добычи которого он бы сгинул. Царь не может погубить его лишь приказом, поэтому ищет способ: *«Собрал свою думу — кто какой даст совет, как Кузьму извести. Если застрелить — неудобно, много лет служил»* (Молдавский, С. 167). Как и в былине, находится добрая душа, подсказывающая, как ловчее выкрутится из щекотливой ситуации — дать стрельцу (Ловчанин!) задачку потруднее. Среди этих задач — добыча свинки–золотой щетинки, то есть того же самого вепря: *«Пушишай, говорит, Егорь сходит и принесет свинку — золотые шшетинки»* (Соколовы, № 59). Что характерно, задача может объявляться, как и в былинах, на пиру: *«цар зготував обід, скликав народ і обявив, що хто ще приведе до його дикого кабана в золоті та в сріблі, то той і царство*

получить», «Царь позвал к себе Бездольного, **поднес ему чару зелена вина**» (Афанасьев НРС, № 184, 215). Это только кажется, что в сказках свинка — животное тихое–мирное, и герою всего–то нужно взять ее за ушко, да отвести пред светлы царевы очи. Ан не тут–то было! Вот как описывает предстоящую охоту жена героя, его волшебная помощница: «он *стретится с тобой этот кабан, набезжит на тебя, **хочет даже пожрать тебя***» (Не на небе, № 103). Цель все та же — погубить героя любым способом⁶⁵⁶: «*дайте ему сроку на четыре месяца и дайте ему **команду пьющую и кораб текущий***. Отправьте его /.../ чтобы он привез свинку — золотую щетинку» (Поморье, № 55), «Пусть король наберет полсотню матросов — самых негодных, горьких пьяниц, и велит изготовить к походу **старый, гнилой корабль**, что тридцать лет в отставке числится; на том корабле пусть пошлет Федота–стрельца добывать оленя золотые рога» (Афанасьев НРС, № 212). Сгинуть с такой командой и таким плавсредством — плевое дело, что и ожидается. Так же, как и в былине, добыть зверя нужно непременно живым: «там есть остров, на том острове ходит олень золотые рога; **поймай его живого и привези сюда**» (Афанасьев НРС, № 212). Тождество былинных и сказочных текстов налицо.

Почему наши былиноведы не используют эти очевидные параллели, загадка. Возможно, потому, что это может разрушить стройную картину, любовно ими вырисовываемую. Тогда ведь не пришлось бы выпендренно говорить о живых жертвах, доставляемых на княжий пир. Сказка, она все как на ладони раскрывает. И повод описывает, и следствие. Кстати, если овечку–золотую головку и свинку–золотую щетинку еще худо–бедно можно было бы осмыслить, как нечто, убиваемое для стола (хотя в сказках этого нет), то как быть с «тем, не знаю что»? С волшебным помощником–невидимкой? А ведь добыча его — явление одного ряда с поисками овечки и свинки, и цель у поисков этих — та же самая.

⁶⁵⁶ В другом сказочном сюжете мать по совету демона–любовника старается сжить сына со свету, посылая его в гибельные места на верную смерть. На тот же остров, за той же скотиной: «за *тридцать земель в тридевятом царстве, на море–океане, на острове Буйане есть свинья Румида, эту свинью Румиду убей, принеси мне крови — и я буду здорова*» (Перстенек, С. 44).

Былиноведы, в частности Р. Липец, умалчивают и о том, что даже былинный текст открытым текстом (простите за тавтологию) объявляет поимку кабана лишь уловкой. Не нужен кабан князю, он, наоборот, надеется, что богатырь сгинет при его поимке, оставив вожделенную красотку на его попечение. Владимир посылает героя на смерть, а не на обряд. Этим одним и обусловлено требование привезти кабана *«Без той–де раноцьки бес кровавое»* (Григорьев, № 252). И не простого лесного великана, и так противника грозного, велено изловить, а настоящего сказочного монстра — *«страшного, лютого зверишиа»*. Не имея, таким образом, возможности бить зверя на расстоянии и применять против него какое–либо оружие вообще, богатырь вынужден ловить его арканом («арган» — Былины 4, № 167) или сетью («нёвод» — Марков, № 48), полагаясь только на свое везение и силу рук: *«Он и вызнял вепрёнка выше своей буйной головы, // Да и спустил он вепрёнка да о сыру землю — // Он отшибал у ёго хоробрость великую»* (Былины 4, № 166). Риск быть убитым увеличивается в несколько раз. Полагая, что герой все же может вернуться с дальнего похода, навстречу ему с отрядом рубак отправляется и княжий наушник, чтобы уж наверняка известить Данилу (Былины 2, № 184). Это во–первых. Во–вторых, героя отправляют не абы куда, не в ближайший дремучий лес на охоту, а в потусторонний мир, в самое его средоточие, на остров Буян — землю мертвых⁶⁵⁷:

*У меня всем–то молодцам служба явлена,
А тебе–де, Данилушко, надмечена:
Тибe съездить–сходить да за синё морё,
Там за славны–ти Буяны, да славны острова,
Там по дика–та зверища, там по вопрыща.*
(Былины 2, № 184)

*Ты возьми ёго отправь да на Буян–остров;
На Буяни–то на острови выходит всё страшон ведь зверь,
А страшон–от зверь выходит всё ваканишио.*
(Марков, № 48)

⁶⁵⁷ Более подробно о том, см.: Влх. Богумил «Потусторонний мир славян. Исследование и путеводитель». — М.: «Велигор», 2009.

Лучше всего гибельность места описана в былине сказителя Е.Д. Садкова:

*Ты пошли-ка Данила да на **Буян-остроф**:
Ииша много на Буян-остроф ездило,
Иша мало бы назать да ворочалоса...*

(Григорьев, № 234)

Это не просто трудное задание, а чистой воды самоубийство. В-третьих, вопреки заявлениям Р. Липец, князь далеко не всегда требует живого кабана, ему в принципе достаточно и кабаньего сердца:

*Ай ты съезди, Борисушко, от миня на Буян остров,
Излови-тко-се в шолков невод страшного ты зверишиша все
ваканишиша,*

***Роспори ты у его да груди серья,
Вынь-ко у его да ретиво серьцо,**
Положи-ко ты на блюдо на серебрено,
Привези ты ко мне, князю, на посмотреньице.*

(Марков, № 48)

В-четвертых. Кабан — это дичь, и будучи убит на охоте, а не в ходе какого-то особенного обряда, он совершенно точно не может считаться жертвой Богам. А требование привезти сердце зверя «на посмотреньице» является всего лишь необходимой демонстрацией доказательства выполнения задачи героем. Не забудем также, что былина интересуется событиями исключительными, врезающимися в память, в то время как ловля животного для «кровавого жертвоприношения» должна была бы являться для былинопевцев и слушателей деянием обыденным, малозанятым, примерно как готовка пира или уборка дворца.

Ну и, наконец, в-пятых. Этот сюжет известен много шире нашего Русского Севера, и много ранее, чем первые публикации былин. Да что там говорить, он древнее и «крещения» Руси, и даже христианства. Так что о каких княжеских пирах и жертвоприношениях может идти речь? Ведь в той же седой древности, когда, как нас уверяют, свирепствовали «кровавые жертвоприношения», этот сюжет никоим образом не ассоциировался носителями традиции с пресловутыми

жертвоприношениями и даже ритуальными умерщвлениями. Я говорю об известнейшем мифе — о 12-ти подвигах Геракла. Точнее, об одном из них: *«Четвертым подвигом Эврисфей назначил ему принести живым Эриманфского вепря. Этот зверь опустошал окрестности города Псофиды, устремляясь с горы, которая называется Эриманф. /.../ Геракл отправился на охоту за вепрем и, отыскав его в чаще, с криком преследовал, загоняя в глубокий снег. Загнанного зверя он связал и принес в Микены»* (Аполлодор, II. V. 4). Все то же самое, что в сказках, что в былинах — чудовищного вепря нужно было доставить живьем и продемонстрировать его трусливому родственнику нашего князя Владимира, арголидскому царю Эврисфею. Стоит отметить и такую общую деталь мифа и былины, как снег:

*Выпала пороха снегу белова,
По той по порохе, по белу снегу
И лежат три следа зверинья:
Первой след гнедова тура...
А третей след дикова вепря.
Стал он, Иван, разъесачавати:
Послал он за гнедым туром сто человек...
И за диким вепрям послал третьье сто,
А велел изымать ево бережно,
Без тоя раны кровавья.*

(КД, С. 79)

Фракия, Перинт, Септимий Север (193-211 г.). Геракл принес Эриманфского вепря перепуганному Эврисфею.



Кажущаяся невозможной параллель между Гераклом и героями русских сказок, выполняющих трудные задачи, на самом деле подтверждается весьма близким соответствием этих задач и подвигов греческого полубога. Единственное, о чем при проведении параллелей не нужно забывать, — сам корпус о 12-ти подвигах сложился далеко не сразу, причем и число, и последовательность их варьировалась. Итак, сравним.

1. Удушение Немейского льва. *«Геракл отправился в Тиринф и стал выполнять все, что приказывал ему Эврисфей. Прежде всего он получил приказ принести шкуру Немейского льва. Зверь этот, рожденный Тифоном, был неуязвим»* (Аполлодор. II. V. 1).

Львы русским сказкам известны, но не по их душу отправляют героя. У царя на примете другой зверь породы кошачьих, куда занятнее: *«Вот есть чудо, так чудо — золотая сосна, под ней серебряный столб, а там кот-баюн сказки-байки рассказывает»* (Морохин 94, № 61). Ну, скажете вы, мой читатель, какой же это лев?! Тоже, нашел кого сравнить: льва-людоеда и милягу кота с его сказками! Привычному образу доброго мурлыки со сказками мы не в последнюю очередь обязаны Александру Сергеевичу. Традиция же подразумевала несколько иного кота. В частности, обратите внимание на его облик: *«Выходит из моря кот-баюн. Глаза у него по плоске, а ноги, как у слона, а сам огромной величины»* (Королюкова, С. 123). Этот кот льву еще фору даст! Вы все еще уверены, что кот-баюн безобиден? Что ж, читаем сказки дальше. Неприятели героя, подставляя его перед взбалмошным правителем, подсовывают тому очередной план, выдавая его за собственную браваду героя. Среди прочего, озвучивается и такая задача: *«Ваше величество! Бездольный опять похваляется, будто может он сходить за тридевять земель, в тридесятое царство, и добыть оттуда кота-баюна, что сидит на высоком столбе в двенадцать сажон и многое множество всякого люду насмерть побивает». Царь позвал к себе Бездольного, поднес ему чару зелена вина. «Ступай, — говорит, — за тридевять земель, в тридесятое царство, и достань мне кота-баюна. Если не сослужишь этой службы, то жены лишен!»* (Афанасьев РНС, № 215).

Сказки да песни, из-за которых кота и прозвали баюном, хищник использует отнюдь не для того, чтобы позабавить досужего прохожего. Этими словесами он усыпляет свою жертву.

Жена предупреждает героя: *«Трех верст не дойдешь, как станет тебя сильный сон одолевать — кот-баюн напустит. Ты смотри — не спи, руку за руку закидывай, ногу за ногой волочи, а инде и катком катись; а если уснешь, кот-баюн убьет тебя!»* Для того, чтобы сразиться с баюном, герой надевает на себя доспех, который едва выдерживает нападение чудовища: *«он надевает три колпака железные, руку за руку закидывает, ногу за ногой волочит, а то и катком катится; кое-как выдержал и очутился у самого столба. Кот-баюн прыг ему на голову, один колпак разбил и другой разбил, взялся было за третий — тут добрый молодец ухватил его клещами, сволок наземь и давай сечь прутьями; наперво сек железным прутком, изломал железный — принялся угощать медным, изломал медный — пустил в дело оловянный; этот гнется, не ломится, вокруг хребта увивается»*. Быть может, избивать кота-баюна прутьями приходится по той же причине, что он, как и лев, был неуязвим для оружия? Дело кончается тем, что усмиренное животное сдается на милость победителя: *«Невозмогу коту стало; видит, что заговорить нельзя, и возмолился: «Покинь меня, добрый человек! Что надо, все тебе сделаю». — «А пойдешь со мною?» — «Куда хошь — пойду!»* В русской сказке поведение царя, получившего свой «заказ», столь же трусливо, как и в греческом мифе: *«Какая у него морда, хвост!? погоди, не выпускай его, я боюсь!»* (Королькова, С. 123) = *«Эврисфей в страхе перед доблестью героя запретил Гераклу впредь заходить в город и приказал ему показывать добычу, положив ее перед городскими воротами»* (Аполлодор. II. V. 1).

2. Убийство Лернейской гидры. *«Вторым подвигом Эврисфей назначил Гераклу убить Лернейскую гидру. Эта гидра, выросшая в болотах Лерны, ходила на равнину, похищая скот и опустошая окрестные земли. У нее было огромное туловище и девять голов, из которых восемь были смертными, а средняя, девятая, — бессмертной»* (Аполлодор. II. V. 2).

В русских сказках этому подвигу соответствует убийство героем многоглавых змеев. Не только привычных нам трехголовых, но и более чудовищных рептилий — в том числе и о девяти головах. Полубовник матери героя пытается ее руками погубить того, задавая трудные задачи: *«Пан Плешевич от радости на ноги вскочил, царице челом бил; съел шесть сердец — царица и спрашивает: «Что — станет ли у тебя силы с моего*

сына?» — «Нет, не станет! А слышал я, что **есть в чистом поле чудище о девяти головах**: коли съем еще его сердца — тогда нешто будет у меня силы с ним поправиться!» Царица побежала к Ивану-царевичу: «Чадо мое милое! Мне получше стало; а слышала я, что есть в чистом поле чудище о девяти головах; убей его и привези девять сердец». — «Ах, матушка родная! Ведь я устал, пожалуй мне не состоять супротив того чудища о девяти головах!» — «Дитя мое! Прошу тебя — съезди, привези» (Афанасьев НРС, № 207).

3. Поимка Керинейской лани. «Третьим подвигом Эврисфей назначил Гераклу принести живой в Микены Керинейскую лань. Обитала эта лань в Ойное: была она золоторогой и принадлежала богине Артемиде. Поэтому Геракл, не желая ее поранить или убить, преследовал ее целый год» (Аполлодор. II. V. 3).

Здесь все просто, русские примеры отмечают ту же характерную деталь: «за тридевять земель, в тридесятом царстве есть остров; на том острове ходит олень золотые рога. /.../ Чтoб добраться до острова, надо плыть ни много, ни мало — три года, да назад с острова — три года, итого шесть лет» (Афанасьев НРС, № 212), «Который из вас достанет мне Оленя Золотые рога в заповедных лугах, тому я дарю полцарства» (Морохин 90, С. 174), «в некотором зарстве, в некотором государстве, в тридесятом сарстве, в саду Шиманском, есь златорогий олень» (ФРУ, № 25). Как и в мифе, герой добывает оленя живым.

4. Укрощение Эриманфского вепря. Эта история, собственно, и послужила началом детального рассмотрения подвигов. Задачу герою ставят такую: «Вот бы ты, братец, я слыхал у родителя своего, где-то за тридевять морями, за тридесят землями есть ходит вепря-кабан. Носом роет, хвостом боронит, взади хлеб растет. Вот это бы недурно было нам приобрести. Не можешь ли ты, братец, его достать?» (Не на небе, № 103). Естественно, зверь нужен живой, для демонстрации его одному любителю пощекотать себе нервы.

Это один из излюбленных сюжетов греческого изобразительного искусства — трусливый Эврисфей тоскливо заламывает руки в своем пифосе, в то время как Геракл потрясает над ним пойманным кабаном. Как и в случае с Эриманфским вепрем, заказчики, видя привезенное из-за моря чудовище, требуют срочно от него избавиться: «И царица со страху /.../

будет просить тебя, скажет: «Федя, убери этого кабана, поколь он эти все здания не перевернул» (Не на небе, № 103).

5. Очистка авгиевых конюшен. *«Пятым подвигом Эврисфей назначил ему убрать в течение одного дня весь навоз, накопившийся в скотном дворе Авгия. /.../ Геракл разобрал стену скотного двора и, отведя каналом воды текущих поблизости рек Алфея и Пенея, пустил их в скотный двор, выпуская воды через противоположный выход»* (Аполлодор. II. V. 5).

Это была самая трудная задача — найти данному подвигу параллель в русской традиции. Дело в том, что такой сюжет известен едва ли не одним лишь грекам. В отечественном фольклоре задача разобрать целую гору нечистот не встречается. Единственные параллели, которые можно предложить — это:

— поставленная перед героем задача разобрать по сортам сваленное в кучу зерно: *«подвел его к огромному лабазу, где было насыпано разных хлебных зерен — рожь, овес, семя, просо /.../ и все были смѣшаны в одну громадную кучу. /.../ «К утру ты вот эти все зерна должен разобрать и расположить вот по этим сусекам, чтобы не смешать ни одного зернышка»* (Ковалев, № 12);

— спасение заколдованного царства: *«Приходит в один город, а город этот волшебниками заколдован так, что был весь во мху. /.../ «Если этот город от мха очистишь, то свю дочку за тебя отдам и потом королевство»* (Перстенек, С. 162).

Спору нет, параллели хромают. Кто может, пусть предложит лучше.

6. Истребление Стимфалийских птиц. *«Шестым подвигом Эврисфей назначил Гераклу прогнать Стимфалийских птиц. В области города Стимфала в Аркадии находилось болото, называвшееся Стимфалийским, окруженное густым лесом. В этот лес слеталось бесчисленное множество птиц, спасаясь от волков»* (Аполлодор. II. V. 6). В сноске к этому месту переводчик сообщает: *«Более поздние предания (см.: Нуг. Fab. 30; Serv. Aen. VIII, 300) сообщают, что Стимфалийские птицы были вскормлены Аресом и имели медные клювы, крылья и когти. Свои медные перья они могли метать, как стрелы. Кроме того, они питались человеческим мясом»*.

Подобные птицы, обитающие в потустороннем мире, известны славянскому фольклору, прежде всего заговорам. Заговор от порчи: *«и еще летят съ небеси птицы железныя, а ногти у нихъ медныя,*

а зубы булатныя, и посланы отъ Господа, посланы съ небеси отъ самага Господа, Царя небеснаго» (Ефименко, С. 151); приворотный заговор: «четыре птицы востроносы и долгоносы, окованы носы» (Ефименко 2, С. 143). Трудной задачи, подобной шестому подвигу, у нас не известно, однако же герою приходится истреблять подобных птиц во время своего путешествия: «приходить в одну державу, а в тій державі стільки птиці, що не можна пройти, застелила дорогу» (ЗС, С. 94); «Приезжаёт Егорей ко второй заставы жидовськое, // Тут сидит как ведь да Вострогор–птиця. // А хватат, имат да все живком людей» (Озаровская, С. 101).

7. Укрощение критского быка. «Седьмым подвигом Эврисфей назначил ему привести Критского быка. /.../ Прибыв на Крит, Геракл стал просить Миноса отдать ему быка, и Минос разрешил Гераклу взять его, если он его одолеет. Одолев быка, Геракл доставил его Эврисфею, показал ему и затем отпустил на свободу» (Аполлодор. II. V. 7).

Остров Крит? У нас наиболее известен другой остров, где подобного быка можно обнаружить: «На море на кияне, на острови на Буяне лежит бел камень, горюч алатырь, на етим камне алатыри стоит дуб, на етим дубу 33 сука, на каждом суку 33 птици с жилезными носами, с острыми, прямыми, крепкими ногтями, **посреди всех сидит бык, всем быкам бык**» (Книголюбов, С. 379). Выглядит это бык достаточно жутко: «У дзевятым царстве, у дзсятым гасударстве ёсьць бык–рык, у яго медныя рогі, жалезныя ногі, шаўкавы хвост, з рота полымя, з ноздр жар сыплецца» (Замовы, № 378). Сказки не ставят задачей привести из потустороннего мира быка, но, быть может, вместо него требовался иной представитель диковинной породы живности: «В некотором царстве, в некотором государстве, за тридевять земель, в десятом царстве, есть зеленые луга. И там, говорят, есть **Златокудрий Баран**» (Молдавский, С. 168). Можно вспомнить так же, что в сборнике былин Кириши Данилова глухо упоминается поимка «гнедого тура» (КД, С. 79).

8. Добыча кобылиц Диомеда. «Восьмым подвигом Эврисфей назначил Гераклу привести в Микены кобылиц, принадлежавших фракийцу Диомеду. /.../ Кобылицы его питались человеческим мясом» (Аполлодор. II. V. 8).

Царь дает нашему герою схожую задачу — привести из заповедных лугов «Пять тысяч златогривых коней» (СЗГ, С. 52).

Судя по замечанию сказки о том, что эти кони «злые», речь может идти о подобных диомедовым людоедах: *«В другой раз научил тербень царских советников: «Есть—де кобылица сивобурая, златогривая, в заповедных лугах гуляет, а за ней **семьдесят семь злых жеребцов** бегают; пусть стрелок ту кобылицу и тех жеребцов для царя добудет»* (Афанасьев НРС, № 213). Впрочем, о том может говориться куда более определенно: *«Говорит тогда Царь—девица: «Сумели достать мое приданое, сумеете пригнать сюда **семьдесят семь кобылиц моих**, что в зеленых лугах промеж хрустальных гор пасутся». /.../ «Ну, — говорит жеребенок, — садись скорей на меня да погоняй большие, чтобы я что есть силы скакал; **не то кобылицы съедят нас!**»* (Афанасьев НРС, № 170).

9. Похищение пояса Ипполиты. *«Девятым подвигом Эврисфей назначил Гераклу принести ему пояс Ипполиты. Она была царицей амазонок /.../ этот пояс был знаком того, что она являлась главной среди всех амазонок. Геракл и был послан за этим поясом, потому что им хотела обладать дочь Эврисфея Адмета»* (Аполлодор. II. V. 9).

Пояс — это не только знак власти царицы, но и, более прозаично, брачный символ. В античную эпоху пояс был знаком супружеской верности и преподносился мужчиной в качестве подарка невесте на их свадьбе. На Руси молодых на свадьбе связывали поясом, чтобы союз их был крепок; невесту вводят в дом мужа при помощи пояса; у болгар красный пояс играл роль свадебного знамени (СД 4, С. 232); *«Перепоясывание неразрывно связано со свадебными обрядами как символ целомудрия»*⁶⁵⁸. При таком значении пояса поход Геракла мог бы получить совсем иную трактовку, имеющую параллели во множестве культур. Это распространеннейший сюжет, когда сюзерен посылает своего вассала добывать ему жену: *«Можешь ли ты съездить за тридевять земель в тридесятое королевство и достать мне Саргскую королеву, прекрасную Елену /.../?»* (Погудка, № 31). В отечественной традиции известна страна амазонок: *«есть за тридевять морями и за тридевять землями, в тридесятом царстве, в славном девичьем государстве»* (БНКМ, № 38), *«Ищи ты меня за тридевять земель, в девичьем царстве, за огненной*

⁶⁵⁸ Кашемирова Л. Пояс в русских бытовых обычаях и обрядах. // МИТРА, зороастрийский журнал. № 3. — СПб., 2000.

рекой» (Эрленвейн, № 13). А искомая дева — их правительница: «Есть в Девичьем царстве в Солнечном граде царица Поликартия, сама царством владеет» (ЛЮЗ, № 2), «Я иду за тридцать земель, в тридцать царство, где царствует Елена Прекрасная» (Вятские, № 86), «Ну, доехал до городу, (где) и Марфа Прекрасная на царстве была» (Карнаухова, № 168).

10. Похищение коров трёхголового великана Герiona. «Десятым подвигом Эврисфей назначил ему привести коров Герiona из Эритии. /.../ Ему принадлежали красные коровы, которых пас Эвритион, а сторожил двуглавый пес Ортр» (Аполлодор. II. V. 10).

Параллель обнаруживается легко: царь дает задание «Ты должен пригнать из Огненного моря златорогих быков и коров» (СЗГ, С. 49).

11. Похищение золотых яблок из сада Гесперид. «Эврисфей отказался зачесть очищение Авгиевых конюшен и победу над гидрой и назначил Гераклу одиннадцатый подвиг — принести золотые яблоки от Гесперид. /.../ Эти яблоки охранял бессмертный дракон, сын Тифона и Ехидны, у которого было сто голов: он способен был издавать самые разнообразные голоса. Вместе с ним охраняли яблоки девы Геспериды» (Аполлодор. II. V. 11).

Параллель известная: «кто сходил бы за тридцать земель, за тридцать морей, достал бы **молодяжных яблоков** и животворной воды» (Смирн, № 1); «Я поехал добывать живую воду, **сладкие моложавые яблоки** — туда, где живет Белая Лебедь Захарьевна» (Афанасьев НРС, № 174); «Есть за тридцать земель в тридцатом государстве у Усоньши-богатыриши **живая и мертвая вода** и **моложавые яблоки**» (Худ, № 41). Из последнего примера видно, что яблоки, как и в греческом мифе, находятся во владениях девы. По поводу дракона тоже все очевидно. Согласно украинской сказке, на Стеклойной горе растут волшебные яблони и груши — «те деревья сторожил **страшный Змей**» (СЗГ, С. 127).

12. Укрощение Цербера. «Двенадцатым подвигом Эврисфей назначил Гераклу привести Кербера из Аида. У него были три собачьих головы и хвост дракона, а на спине у него торчали головы разнообразных змей» (Аполлодор. II. V. 11).

Прямой аналогии не обнаруживается. Однако стычка с монстрообразным представителем семейства псовых известна.

Герой собирается навестить город Царь–девицы, его предупреждают: «*А у них защита–оборона — Волк — посконный хвост, а он сколько людей поел уж. /.../ в нем половина человеческого, половина — волчьего*» (Кожемякина, С. 100). Встреча кончается тем, что герой начинает ездить на волке верхом. Псы–охранники, аналогичные Церберу, известны русской традиции⁶⁵⁹.

Мы изрядно отвлеклись от основной темы нашего исследования. Однако нужно было показать, что сюжет с поимкой чудовищного вепря нисколько не выбивается из общего ряда трудных задач, задаваемых герою. При таком обилии основательных параллелей к сюжету жертвенный синдром нашим исследователям волей–неволей придется преодолевать. Причина послышки героя истории к черту на рога совсем не та, что пытаются назначить отдельные ученые. Все куда более прозаичнее. «*Как оттуль ли там Данилку не приехати, // Уведём мы тогда его молоду жену*» (Былины 2, № 184). *Cherchez la femme...*

III

На княжьем пиру (2)

Столуются у князя Владимира не только дружина и богатыри, но и заезжие чудища — Идолище Поганое (Былины 1, № 21), Тугарин Змеевич:

*Он взявши, Тугарин, лебедь белую,
Всю вдруг проглатил,
Еще тут же ковригу монастырскую.*

(КД, № 20)

А если Тугарин и не ест столько, то хвастает, что может:

*Я–то пью–ту, я всё цяроцьку пью пива полтора ведра,
Я всё кушаю хлеба по семи пудов;
Я ведь мяса–та ем — к выти всё быка я съем.*

(Марков, № 43)

⁶⁵⁹ См.: Влх. Богумил. Потусторонний мир славян. Исследование и путеводитель. — М.: Велигор, 2009, С. 340–342.

Тот же сюжет известен и сказкам: «*слышал он (Илья Муромец, - Б.М.), что есть там сильный, могучий богатырь, изморил он всё тамошнее царство: по 12-ти овец-яловиц за обедом съедал*»⁶⁶⁰.

Р. Липец, хоть и не чемпион по откровениям на тему «кровавых жертвоприношений», но мимо такого поведения «нахвальщика» пройти не смогла: «*В былинах чудовищный враг-захватчик, носящий иногда именование Идолица (языческого идола, инкарнации бога?), потребляет огромное количество пищи. Может быть, в этом действительно следует видеть, как предполагает Б.М. Соколов, осуждение неумеренного потребления жертвенной пищи самих жертвоприношений? А насмешки богатыря над обжорством Идолица — осуждение в христианизированной Руси норм язычества? В былинах Идолице в самом деле напоминает по составу жертвенную: это целый бык (или корова), лебедь, коврига хлеба и другие хлебные изделия и ритуальные напитки*» (Липец, С. 228).

Б.М. Соколов, однако, предполагал отнюдь не это: «*Обжорство Идолица, пожирание целого быка, коровы, птиц и огромного количества питья нам кажутся поэтическим отголоском древних языческих жертвоприношений*». Где здесь про осуждения и про потребление жертвенной пищи? Написано же — отголоски «*древних языческих жертвоприношений*».

Давайте рассуждать логически. Если в былине содержится осуждение обжорства — то почему обжорства непременно жертвенной пищей? А что, разве на пиру не ели-пили в три горла? Без всяких там жертвоприношений? Ведь пир — это форма платы наемной дружине, а толпа здоровых мужиков ест охотно, много, да на мясное налегает — воины всё ж! Это форменное обжорство. Да вот только что-то не слышно ничего про то, что былинные певцы, сами в прошлом участники этих пиров, обжорство осуждали. Напротив, пиры занимают в былинах важное место, описываются подробно, со вкусом, с расстановкой, так, чтобы брат-земледелец ронял слюну, вживе представляя себе лакомые напитки-заедки, от которых ломился стол.

Странно слышать и то, что пожираемая Идолицем еда напоминает по составу жертвенную. Поскольку в жертву

⁶⁶⁰ Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н.А. Иваницким в Вологодской губернии. — Вологда: Кн.изд-во, 1960, № 632.

приносили все то, что ели сами, то и угощение для Идолища, а равно как и для князя Владимира, и для самого распоследнего служки на этом пиру, непременно будет напоминать по составу жертвенные подношения Богам! Бык, лебедь, хлеб... Неужто за пирами не ели мясного, не ели хлеб? Идолище жрет лебедь? Вот вам лебедь на обычном пиру: *«А и на почесном-то пированыицы пили, ели они, // Пили, ели они, кушали, // Беленьку лебедуику они рушали»*⁶⁶¹. Этим кушаньем князь привечает богатырей: *«Говорит-то нашо красно-то всё солнышко, // Ище наш-от Владимир-князь да стольно-киеской: // «Добро пожаловать, дороднёй доброй молодець, // Ай ко мне-то посидеть да на поцесён пир //...// Ай ведь беленькой лебёдошки порушати!»* (Марков, № 44). Хлеб? Богатырю Ставру Годиновичу *«На закуску подносили калачики да бел-крупищаты»* (Былины 2, № 178). Насчет быка Р. Липец и вовсе ошибается — Идолище не съедает быка, а только похвалится, что может это сделать. А ведь это, судя приводимым ею цитатам, прекрасно известно и нашей исследовательнице: *«По быку я ем да к выти варева», «Ем я /.../ три ведра вина и корову яловицю»* (Липец, С. 228, 229). Не съедает потому, что на пиру у былинного Владимира целиком зажаренные быки не фигурируют вообще. О том, да и то косвенно и в единичных случаях упоминается в сказках: *«во славном городе Киеве великая невзгодушка учинилась: приехал неверный сильный богатырь Идолище нечестивый, голова у него с пивной котел, а в плечах сажень, промеж бровьми пядь, промеж ушей калена стрела, а ест он по быку, а пьет он по котлу»* (Афанасьев НРС, № 308); царь жалуется богатырю: *«Вот, сын, и у мене, у маем царстви сильныя бисчастя. Налитаить Абжора, на нескалька куф водки выпиваить и на нескальки валоу пайдаить»* (Добровольский, С. 460). Тут можно предположить, что для обжоры начинают готовить специально⁶⁶², и казна от этого весьма страдает (собственно, только поэтому князь Владимир и начинает сожалеть, что поссорился с Муромцем).

«Ритуальные напитки», говорите? Но вообще-то все, что пьется в ходе ритуала, автоматически становится ритуальным

⁶⁶¹ Былины Печоры и Зимнего Берега: (Новые записи). — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961, № 103.

⁶⁶² Ср. литературную обработку сказки, осуществленную еще в XVIII в.: *«Тысяча быков изготовлена для Тугарина; он съел оных до последней косточки»* (Левшин, С. 38).

напитком, поэтому нет ни малейшего смысла выпячивать этот момент. На пиру пили, и помногу: *«Да все на пиру да сидят — пьют—едят, // Да все на пиру да пьяны—весёлы»* (Былины 4, № 166), *«Как у ласкава к(ы)нязы да у Владимира // А заводилосе у них(ы) да пированьицо //...// А уж как все ле на собрались да гости, съехались, — // А они все—то напивалисе»* (Былины 5, № 242). Если пир — это ритуал, то любой напиток на столе, хоть заморское вино, хоть деревенский квас, хоть родниковая вода или рассол для особо прихмелевших гостей, — все это можно смело считать ритуальными напитками. Налитыми, разумеется, в ритуальные братины, стоящие на ритуальных столах, возле ритуальных ложек... Эх, жаль, не было на тот момент ритуальных вилок, а то бы получился полный гротеск.

Как можно забыть, что былинный Идолище ничем не отличается от сказочных Змеев, Обжор и Кощеев. Это, в первую очередь, олицетворенное зло, демонический противник главного героя произведения. А демону и положено быть огромным, прожорливым и злобным: *«Вышину был Идол да две сажени нынь, // Ширину был Идол да как коса сажень»* (Былины 1, № 21), *«Вышина у собаки видь уж трех сажон, // Ширина у собаки видь двух охват, // Промежу ему глаза да калена стрела»* (Былины 2, № 115). Именно поэтому он и налегает на еду в жутких масштабах и ведет себя за столом по-хамски. Такое поведение характерно для представителей враждебного нам мира: *«Сверхъестественным аппетитом обладают и ходячие мертвецы. В одной быличке мертвец выпивает два ведра водки и съедает восемь ведер пищи»*⁶⁶³. Про прожорливых Змеев, требовавших каждый день по девушке, можно и не напоминать.

Не может чудище—инородец быть «поэтическим отголоском» Древних Богов, которые никогда себя так не вели, никогда в мифах такими себя не являли. Ни светлые Боги, ни темные. Да и каким хитровывернутым способом былинные сказители, сами пиров ожидавшие, пришли к мысли о том, что пиры надо обличать, да еще используя для этого такую сложную метафору? Что это за осуждение, если пиры как были до христианства, так продолжились и после, не менее неумеренные и обильные.

⁶⁶³ Байбурин А, Топорков А. У истоков этикета: Этногр. очерки/АН СССР. — Л.: Наука. Лен. отд—ние, 1990.

Данная гипотеза — не просто большая натяжка, но и надругательство над исследовательской логикой. Пренебрегать очевидным в угоду сомнительным, на уровне мелкой аферы, гипотезам — это ж как нужно увлекаться безудержным полетом собственной фантазии...

IV

Прибегающий зверь

Сам по себе миф незамысловатый и используется для того, чтобы объяснить обычай резать к празднику домашнее животное или птицу. В старину Боги присылали на праздник лесного зверя, которого люди с благословением принимали и готовили на всех. Боги являли тем великое чудо. Это была божественная, благословенная пища, куда более значимая, чем какое-то причастие! Но в какой-то момент божественный посланник запоздал, и вместо него народ решил зарезать домашнюю скотину, так как мясное блюдо на праздник уже вошло в твердое обыкновение. Как вариант: прибежало два зверя — самка с дитем, которого и резали, но однажды народ пожадничал и заколол обоих «гостей», в результате чего чудо прекратилось. *«На границе Вельского и Тотемского округов, близ верховья Ваги... ежегодно бывает в первое воскресенье после Петрова дня особенный народный праздник, на который собирается множество народа. Перед обедней, убив быка, купленного на счет всей волости, разнимают его на части и варят в больших котлах; после обедни и молебна священник со всеми богомольцами вкушает от этих мяс. Старинное предание гласит, что в незапамятные годы на праздник сей выбежал из дремучего леса олень; народ, приняв эту добычу за Божий дар, убив и разняв на части, приготовил себе обед. Это продолжалось несколько лет, но когда не явился олень, тогда поселяне убили быка для пиршества»*, после чего олень более не появлялся (Потебня, С. 407). Народ не оценивал данный обычай как жертвенный. Единственная запись, где термин «жертва» был зафиксирован, является, судя по всему, не точной передачей речи информатора собирателем, а свободным пересказом этих данных: *«олень прибежал в жертву второго мая»* (Вавилова, С. 169).

Б.А. Рыбаков, со ссылкой на данные Г.Г. Шаповаловой, приводит примеры этой легенды: *«В Новгородской губ. до 1895 г.*

на первое воскресенье после петрова дня (29 июня) устраивалась у церкви «мольба», или «жертва», где убивалось до 30 голов скота. Задние части отдавали церковному причту... а все остальное жертвенное мясо складывалось на столы у церкви и после освящения и песнопений поедалось. Местные крестьяне были уверены, что раньше для этого жертвоприношения приходили олени: «В старое время приходили к нашей церкви два оленя и было сказано, что брать для убоя только одного, а другого отпускать на волю. Вот по один год и удумали заколоть обоих оленей. Как только сделали против заповеди, олени и перестали ходить». Предание об олене, прибегавшем из леса на заклание, есть на Ваге и под Каргополом, и под Тихвиным. Иногда вместо оленя упоминаются лоси. На Белоозере записана очень важная для нас легенда:

«В день рождества богородицы самки оленя ежегодно приводили с собой детеныша, которого (крестьяне) закалывали и варили и им угощали проходящих, а мать отпускали. Когда же праздник приходился в постный день, тогда олени приходили накануне и праздновали накануне, что делается и до настоящего времени (1902 г.), но теперь олени уже не приходят, и крестьяне приносят в жертву рогатый домашний скот»...

Интересно записанное еще в середине 19 в. предание о жертвенных оленях в Шенкурском у. На Ильин день крестьяне в праздничных нарядах расставляют перед часовней десятисаженные столы, сносят сюда из изб разную снедь. Общественное пиво уже сварено заранее. Затем режут баранов и варят мясо в больших медных котлах, повешенных над огнем. «Картина трапезы под открытым небом с дымящимися кострами дров — картина вполне патриархальная. На вопрос, давно ли ведется этот обычай, местный житель ответил: «Старики не запомнят начала этого обычая. Говорят в народе, будто «досельные» (жившие досель) не резали баранов, а прибегал к ним из били (чистое моховое болото) живой олень...» (ЯДС, С. 55–56).

В обоих типах легенды основное внимание уделено не самому чуду с явлением божественных посланников, а причинам, по которым чудо прекратилось — человеческому фактору. Это либо

жадность, либо нетерпеливость⁶⁶⁴. И то, и другое в приложении к чуду были проявлением неуважения к высшей силе. В первом случае люди посягнули на им не принадлежащее, превысили свои полномочия, по сути, нарушили договоренности сторон: *«Да потому и отстали ходить, что народ **нонче пошел плут**, и чем дальше, тем хуже и своевольнее. Ну, и **нарушили заповедь** /.../ Вот по один год и удумали заколоть обох оленей. Как только **сделали против заповеди**, олени и перестали ходить», «поп Ванька заколол обеих, и более лани уже не являлись»* (Шаповалова, С. 210-211, 214), *«Но люди **жадничали, обманывали** священных животных, и те перестали добровольно прибегать из леса к сроку жертвоприношений»* (ЯДС, С. 84). Во втором случае они усомнились в том, что эта сила себя проявит, не поверили в чудо и, предавшись чревоугодию, не стали ждать его, заменив на рукотворное деяние: *«к ильину дню в былые годы прибегал к церкви олень /.../ **Раз он запоздал**, и, когда прибежал, варили уже быка. С тех пор олень перестал прибегать»* (Шаповалова, С. 213). Есть и такие варианты, где объяснение сведено к общему упадку нравственности: *«Но это, по словам легенды, продолжалось до той поры, покуда жил народ праведно, честно, по завету отцов, дедов, прадедов. А потом **пошел по людям разврат, грех...** и перестал апостол Петр высылать свое праздничное угощение...»* (Шаповалова, С. 212), *«Теперь же они (лани, — Б.М.) более не показываются **за великие неправды народа**»* (Афанасьев 2, С. 256). Так что перед нами не только этиологический, но и назидательный миф. Миф, в котором ни полслова не говорится о жертвоприношениях.

Можете не сомневаться, все указания на жертвенный характер происходящего относятся с творчеству ученых — исследователей и собирателей. В текстах говорится лишь об одном — скот или дичь резали для того, чтобы приготовить праздничное блюдо: *«к ильину дню в былые годы прибегал к церкви олень, его убивали, **варили** **сообща и угощались**», «в день рождества богородицы самки оленя ежегодно приводили собой детеныша, которого закалывали и **варили, и им угощали проходящих**»* (Шаповалова, С. 213, 214);

⁶⁶⁴ В единичных случаях причиной может быть названо непристойное поведение священнослужителя: *«Один раз поп отслужил /.../ обыкновенно (нетрезвый), олень змыркнуў и убежаў»* (Вавилова, С. 169).

«его зарежут и едят, варют враз [в] котле, угощают и приходящих всех» (Вавилова, С. 169). Из рассказов даже не следует того, что часть мяса оленей приносилась в жертву Богам, хотя это можно допустить в реконструкции, исходя из реальной этнографии в описании братчинных пиров, когда резали обетный скот: *«Весь этот скот /.../ режется одним из крестьян и тут же варится в особых, для этого предназначенных больших котлах, кроме задов, которые поступают в пользу причта»* (Шаповалова, С. 210). Исследовательская трактовка вступает в непримиримое противоречие с какой угодно логикой — хоть исследовательской, хоть логикой мифа и магии. Если этого оленя присылают Боги специально для людей, для того, чтобы у них было чем на празднике угоститься (*«и перестал апостол Петр высылать свое праздничное угощение...»*), то как возможно этого же оленя целиком принести Богам в жертву? Это ведь то же самое, что передаривать подарок обратно тому, кто его подарил! Для земледельца смысл жертвы был в том, чтобы отдать высшей силе что-то свое, что-то ценное, на что были потрачены собственные силы или средства. И ты отдаешь это не просто так, но взамен чего-то — бывшего или ожидаемого, желаемого. Так вот, ни первого, ни второго в этой легенде нет. Закальвают не свою скотину, а ту, что послал Бог, и делают это без всякой магической цели, а лишь для приготовления праздничного обеда. Жертвенная составляющая не присутствует изначально. Ни миф, ни обычай с «кровавыми жертвоприношениями» никак не связаны. Разве что в воображении отдельных исследователей.

Популярные пересказы этого предания совершенно ужасны. Отрывной календарь «Русские обряды и праздники» (за 2006 год) под 15 августа помещает заметку с названием «Кулинарная ошибка»: *«В старину выдавался среди лета такой день, когда выбегал из лесу олень и шел прямо в деревню. Люди принимали его за священного и приносили в жертву лесным богам. В какой-то год люди не дождались оленя и купили в складчину быка, сварили его и съели всем миром. С тех пор олень не появлялся»*. Что обычный читатель должен уразуметь из этого несуразного сообщения? Какие «лесные боги»? Все предания об олене относятся, если уж на то пошло, к христианским временам. День Богородицы, Петра, Ильи и так далее. Насчет середины лета тоже неверно: *«По собранным Г.Г. Шаповаловой данным,*

жертвоприношения оленей производились в один из следующих сроков: петров день (29 июня), ильин день (20 июля), усенье (15 августа), рождество богородице (8 сентября)» (ЯДС, С. 55). Последние две даты к середине лета явно не относятся. Логическая неувязка в тексте просто поражает: оказывается, люди принимали оленя за священного и по этой причине приносили его в жертву! Если олень был послан людям этими самыми «лесными богами», то какой смысл тут же приносить этого оленя им в жертву? И если все же его действительно «принимали за священного», то, наверное, должны были поклоняться ему, как-то чтить, а не ножом по горлу! Дальше — больше: оленя приносят в жертву «лесным богам», а вот быка, приобретенного ему на замену, люди почему-то съели самостоятельно и в жертву приносить не стали. Как такое объяснить?! Замена могла произойти в объекте, но не в характере действия. Или в обоих случаях имело место жертвоприношение, или, в обоих же случаях, его не было, и живность употреблялась исключительно как праздничное блюдо.

В одной вполне научной статье автору попался примечательный пассаж, возводящий невинную по содержанию быличку о выходящих из озера коровах к пережиткам «кровавых жертвоприношений». И сделано это посредством привлечения мифа о приходивших на праздник оленях. Быличка выглядит так: *«Есть другое предание, что из лежащего неподалеку Святого озера вышли коровы. А крестьяне стали их ловить, но они опять ушли в воду. Странник брался поймать их и говорил, что оттого крестьяне не поймали, что они стали хватать коров, а надо взять прежде подойник, который плавал, тогда поймали бы и коров. Но потом он одумался и не стал ловить, боялся водяного».* А вот и «научный комментарий»: *«Все эти легенды /.../ несут в своей основе отголоски полузабытого языческого обычая, связанного с **жертвоприношением животных** (в частности, оленей). В дальнейшем в виде пережитка он вошел в церковный обиход и трансформировался в предание о добровольном приходе зверей (оленей) в храмовый праздник к церквям на заклание. И дальше произошло превращение в легенду о чудесных коровах (быках), выходящих из вод озера, которые явились своеобразной заменой*

жертвенному оленю»⁶⁶⁵. Главный врач областной офтальмологической больницы Вологды (именно так отрекомендован автор статьи; что-то лезут на глаза читателю офтальмологи — вот уже и Э. Мулдашев вспоминается...), конечно, имеет право на подобное мнение, но зачем же его тиражировать? Тем более столь малограмотно: как отголоски, тем более «полузабытого языческого обычая», могут войти в церковный обиход, причем в виде пережитка?! Следить надо за родной речью, уважаемый главный врач, а то ведь смеху не оберешься!

Безграмотные (буквально и фигурально) трактовки нужно подвергать остракизму, право слово. Иначе дело пойдет так, что любой, даже не ознакомившись толком с материалом, будет выдавать на-гора такие вот откровения. Когда образ прибегающего из леса оленя будет возводиться к коровам, выходящим из воды. Исследователя должны были бы насторожить уже самые первичные наблюдения над текстами легенд о «выходящих коровах» и «приходящих оленях». Во-первых, они существуют одновременно в одном и том же регионе, а это значит, что про превращение одного предания в другое, типологически с ним не схожее, говорить по меньшей мере самонадеянно. Во-вторых, как уже было сказано, предания между собой совершенно не похожи, и даже пытаться сравнивать их — вопиющая безграмотность. В-третьих, коровы — это, конечно же, не олени, да и никак эта версия не вяжется с теми версиями, где в качестве божественного посланца фигурирует вообще птица: *«В старые времена на праздник (8 сентября) прилетали различные птицы — лебеди, гуси — и прибежали звери разные, одного убивали, остальные исчезали, а когда крестьяне стали и остальных убивать, птицы и звери перестали приходить на праздник», «лет 50 тому назад 8 сентября в с. Пречистое будто бы сами собой прибежали олени и прилетали утки»* (Шаповалова, С. 214, 215)⁶⁶⁶.

⁶⁶⁵ Зеленцов С.Н. Святые озера Белозерского края // Источник. Приложение № 4, 2003. — Вологда, — С. 149–150.

⁶⁶⁶ Что примечательно, Г.Г. Шаповалова, опубликовавшая эти примеры, сознательно отказалась от анализа их, что можно понять только, как «неудобность» таких вариантов для лелеемой исследовательницей гипотезы: *«Мы оставляем в стороне варианты, когда в легенде вместо оленей выступали другие животные (например, лоси) или птицы — гуси*

Известно достаточное количество примеров, в том числе и за пределами Славии, из которых следует, что хозяин моря/озера имеет собственный скот — стада коров и/или лошадей. В северорусской быличке рассказывается, как один мужичок изловил двух из четырех коров, выходявших из озера; когда он их зарезал, то мясо и шкуры коров кто-то украл. Ночью к нему постучался маленький человек «в соломенной шляпе и коротком камзоле старинного покроя. Это, оказывается, был черт», сообщивший, что он забрал свое (Ончуков, № 231). В сказке чудесная кобылица, устраивающая семье героя потраву, «выходит из морской глубины» (Афанасьев НРС, № 105)⁶⁶⁷; тот излавливает живность: «А лошади морские, такая-то красота!» (Куприяниха, № 17). Шут, которого обманутые им люди пытаются утопить, заманивает на свое место очередного простака и забирает себе его скот: «И спрашивают его старшие братья: «откуда ты все это взял?» А он говорит: «я выгнал этот скот из озера и захватил, сколько мог» (Бурцев, С. 125). Армянские и азербайджанские сказки содержат мотив такой трудной задачи, как добыча молока морской кобылицы; у терских казаков — молока козы морского царя⁶⁶⁸. Аналогичные предания известны туркменам, туркам, калмыкам, чеченцам. Ало-Дино, герой армянской сказки, слышит во сне голос: «Ало-Дино, под камнем, на котором ты спишь, лежат три уздечки морских коней. Двумя уздечками сам обвяжись, третью в море опусти. Выскочит из пучины морской конь, набросится на тебя, чтоб проглотить. Ты схвати его за гриву, накинь на него уздечку, и станет он тебе послушен». На упряжке гидропуссов (гиппокампусов) — коней с рыбьими хвостами — ездит владыка морей, греческий Посейдон (см. также гл. 9). В XIII в. космограф Захария аль Казвини в трактате «Чудеса творения» писал: «Морской конь подобен коню

или глухари» (Шаповалова, С. 216). Лось, олень, бык — сравнимые животные, тут Г.Г. Шаповалова зря пасовала, но птицы в жертвенную гипотезу никак не вписывались. Ведь их не заменили домашней птицей!

⁶⁶⁷ Вероятно, к тому же представлению восходит упоминание сказкой кобылиц Яги. Герой вынужден выполнить трудную задачу — пасти этих кобылиц, пытающихся, согласно наказу хозяйки, от него сбежать: «Он погнал кобылиц в поле; они тотчас задрали хвосты, скрылись с глаз и забежали в сине море; стоят в воде по шею» (Афанасьев НРС, № 159).

⁶⁶⁸ Ю.Е. Березкин. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам.

суши, но грива и хвост у него длиннее, окраска более яркая, копыта раздвоены, как у дикого быка, а ростом он меньше обычного коня и чуть больше осла». Одним словом, древность и широкая распространенность таких представлений начисто лишает всякого смысла гипотезу С.Н. Зеленцова о связи указанных им преданий.

У Б.А. Рыбакова легенда о прибегающем олене вызывает ничем не объяснимое доверие: «*Этнографические записи, как мы уже видели, фиксируют сравнительно недавний (примерно середина 19 в.) переход от жертвоприношений священных оленей к принесению в жертву домашней скотины. Рассказы о смене ритуала облечены в форму красивых легенд об оленях, прибежавших из леса специально, для того, чтобы их принесли в жертву*» (ЯДС, С. 83–84). Вообще–то, строго говоря, миф — он на то миф и есть, чтобы что–то объяснять, но относиться к нему как к историческому факту, тем более имевшему место быть не столь давно (сер. XIX в.), совершенно необязательно. Начало разведения домашнего скота относится к довольно древней эпохе, с этого времени в пищу начали потреблять домашнее мясо и, согласно логике ученых, приносить этот скот в жертву. Так почему бы не датировать момент перехода от жертв оленями к жертвам быками этим периодом? Кроме того, данная легенда известна не только русскому населению, но много шире, из чего следует, что выводы Бориса Александровича о «сравнительно недавнем переходе» глубоко ошибочны. Финно–угорские народы: «*Аналогічні легенди були у комі–пермів, вепсів, удмуртів, естонців, верхньоволзьких карел*»⁶⁶⁹; «*Так, уже в 1848 г. /.../ появляются первые публикации текстов коми–зырянских легенд о Яг Мортте и об олене, добровольно прибегающем на богородицкий праздник в селение, чтобы его принесли в жертву*»⁶⁷⁰; коми: «*А раньше на Пречистую (21 сентября) всегда приходил, может, олень или лось, чтобы*

⁶⁶⁹ Михайлова Н.Р. Міфи про оленя у народів Євразії. // *Vita Antiqua*, 2–1999. И тут надо сказать, что существует в принципе обоснованная версия о заимствовании славянами этой легенды как раз у данной группы народов: «*Вероятнее всего, это остатки языческихохотничьих обрядов аборигенов финно–угорского происхождения*» (Вавилова М.А. Календарь Кокшеньги. По материалам полевых дневников 1924 г. М.Б. Едемского // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 7. — М., 2005, С. 170).

⁶⁷⁰ Конаков Н.Д. Мифология. <http://www.komi.com/folk/etnoarch/13.htm>

зарезали в церкви, вот ведь как, чудеса», «Олень, мол, если не придет, у кого-то овцу или что-то зарежут» (Лобанова, С. 48). Народы Кавказа: «В ночь с 22 на 23 апреля на церковную паперть по воле святого Георгия являлся олень с большими рогами. Когда в день Георгия жители сходились к храму помолиться, олень уж был на паперти и стоял неподвижно. После церковной службы его закалывали и устраивали пир»; однажды олень несколько запоздал и явился лишь к началу молитв, тогда один из богомольных грузин (вот вспылчивый народ!) ударил оленя палкой с криками: «Что же ты так поздно прибыл?!»; оленя съели и в этот раз, «Но рассердившись за это святой Георгий больше не присылал священного дара»⁶⁷¹. Народы Европы: в Болгарии олень выбегал на праздник свв. Константина и Елены (21 мая / 3 июня) (Гура, С. 71); «В Болгарии также существуют подобные мифы, причому оленьи жертвенники дали назву селищам и церквям, які були збудовані на їх місці»⁶⁷²; «Легенда с мотивом добровольного жертвоприношения оленя в определенный день года известна также в античной и византийской традиции» (СД 3, С. 545)⁶⁷³.

⁶⁷¹ Грузинские народные предания и легенды. — М., 1973, № 230.

⁶⁷² Михайлова Н.Р. Мифы про оленя у народів Євразії. // *Vita Antiqua*, 2–1999. Со ссылкой на: *Калянов А.* Етничното усвояване на пространството, отразено в български фольклор (Влашка земля и Богданска) // *Етнографски проблеми народната духовна култура*. — София.

⁶⁷³ С античной традицией, к слову сказать, связана еще одна исследовательская ошибка, допущенная Г.Г. Шаповаловой. Обнаружив среди рассматриваемых ею легенд о прибегающих на заклинание животных такие варианты, где фигурирует один олень вместо двух, она задалась вопросом: «Что это — испорченный вариант первой (версии с двумя оленями, — Б.М.) или нечто самостоятельное?» (Шаповалова, С. 219). Невзирая на очевидность первого ответа, исследовательница предпочла пойти длинным путем, пришедши к неверному результату. Вычитав в «Слове Григория» о том, что «извыкоша елени класти требы. Тако и до словене доиде се словити начаша требы класти», она сделала странный вывод: «Возможно, что принесение в жертву одного оленя и восходит к эллинским обрядам» (Шаповалова, С. 219). Каким еще эллинским обрядам? Ведь очевидно, что составитель «Слова Григория» лишь хотел указать на единый корень всех языческих верований, на их общее происхождение, и сделал это как умел, на уровне представлений книжников своего времени. Ни о происхождении славянского язычества

Буквальное совпадение с русскими легендами свидетельствует, что предание это появилось в достаточно древние времена (задолго до появления христианства — это точно!), раз уж оно известно в деталях столь неродственным народам, как русские и грузины. Можно полагать, что в нем нашли отражения еще чаяния народов, живущих охотой: явление дикого зверя по велению Божества вполне сопоставимо с молением о том, чтобы Боги послали племени добычу. Отражение этого чаяния, надежды на Богов, нашли широчайшее отражение в мифах, где Божество предстает подателем пищи — от мифов аборигенов Филиппин о Богах, научивших людей сеять рис⁶⁷⁴, до библейской «манны небесной» и птиц, выкормивших Ромула и Рема⁶⁷⁵. А регулярная возвращаемость животных Бога позволяет привлечь для сравнения мифы о нескончаемой, возрождающейся тотчас пище Богов⁶⁷⁶: таков вепрь Сэхримнир скандинавских преданий — *«Каждый день его варят, а к вечеру он снова цел»*⁶⁷⁷; ездовые козлы Тора; свинья, которую во дворце кельтского Божества Мананнана съедают

из греческого, ни об эволюции языческой религии от поклонения упырям к почитанию Перуна у христианского писца не было ни малейших сведений. Все это не более чем домыслы, и верить в них столь же наивно, как была наивной его собственная вера в это. Приводимые далее античные примеры никак гипотезу Г.Г. Шаповаловой не подтверждают. Они не были известны на Руси и имеют сюжет, весьма отличный от севернорусской легенды. Одно просто не могло превратиться в другое. И никакие ссылки на то, что Новгород имел «этническое своеобразие», гипотезу не спасают. Забыв про ранее оброненное «возможно», исследовательница смело утверждает, словно факт был ею и в самом деле доказан: *«Новгородчина /.../ явилась местом пересечения двух версий, двух источников разбираемой легенды /.../. Иными словами, мы в данном случае имеем дело с явлением аффинитета, т.е. когда сходятся линии генетически различных вещей»* (Шаповалова, С. 220).

⁶⁷⁴ *«Оставшиеся зерна, когда придут дожди, посадите в разрыхленную землю, и летом вы снимите урожай»* (Сказки и мифы народов Филиппин. — М.: ГРВЛ, 1975, № 32).

⁶⁷⁵ *«...разные птицы носили малюткам пищу и клали им в рот»* (Плутарх (Ромул), С. 55).

⁶⁷⁶ Г.Г. Шаповалова хоть и не развила эту тему, но все же упомянула ее: *«В основе обряда — магия плодородия, обряды размножения и воскрешения зверей»* (Шаповалова, С. 216).

⁶⁷⁷ Снорри Стурлусон. Младшая Эдда. — СПб.: Наука, 2006, С. 36.

вечером, а поутру она возрождается вновь⁶⁷⁸; человек, переживший клиническую смерть («обмирание»), видит Рай и некоего праведника: *«Противь него на столе лежали благословенныя хлебы, которые, казалось, что онъ ель, но хлебы не умалялись»*⁶⁷⁹. В русской сказке герой отправлен на поиск «дива-дивного, чудачудного»; у волшебного старичка он искомое и обретает — это оказался оживающий гусь: *«Эй, гусь, подь сюды!» Гусь пришел в горницу. Старичок взял сковороду и опять приказывает: «Эй, гусь, ложись на сковороду». Гусь лег на сковороду, старик поставил ее в печь, изжарил гуся, вынул и поставил на стол. «Ну, купец, дброй молодец! Садись, закусим; только костей под стол не кидай, все в одну кучу собирай». /.../ Старичок взял оглоданныя кости, завернул в скатерть, бросил на пол и молвил: «Гусь! Встань, встрепенись и поди на двор!» Гусь встал, встрепенулся и пошел на двор, словно в печи и не бывал!»* (Бурцев, С. 349). Последняя параллель наилучшим образом проясняет ситуацию с прилетавшими на праздник гусями. Ситуацию, которую не стала исследовать Г.Г. Шаповалова.

Так что ответ основной идее интерпретаторов дан: данный миф не является ни свидетельством «кровавых жертвоприношений», ни реального и «сравнительно недавнего перехода» от заклания оленей к закланию быков. В пределах этого мифа нам остается только разобрать отдельные мнения, как бы подкрепляющие теорию о кровавожертвенном характере этого мифа, а на самом деле лишь вытекающие из нее.

1. В церковных поучениях против ставления «второй трапезы» рожаницам, возможно устраивавшегося на рождество богородицы, Б.А. Рыбаков выделяет два выражения: «кладение треб» и «жертвы идольские». Второе, по его мнению, *«свидетельствуют о каких-то кровавых жертвах»* (ЯДС, С. 469). Как пример таких жертв, им приводится предание о заклании оленей в тот же день:

⁶⁷⁸ *«И всякому из Племен Богини Дану, кому должно было иметь поселение и достойное жилище, тому назначил Мананнан особое место для каждого благородного воина и даровал им Фет Фиада, из-за чего и были они невидимы, Пир Гоибницу, дабы отвратить от королей смерть и старость, и свиней Мананнана, чтобы могли убивать их и снова были живыми те свиньи»* («Воспитание в доме двух чаш»).

⁶⁷⁹ Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2006, С. 288.

«Этнографы зафиксировали пережитки принесения в жертву оленей, что производилось чаще всего на праздник рождества богородицы». Утверждение, по-моему, голословное. Данный термин в устах церковников мог обозначать что угодно, любую форму жертвоприношений и противных христианству действ. Из него самого никак не следует то, что Б.А. Рыбаков ему приписывает. Преувеличивает Борис Александрович и в том, что заклание оленей на 8 сентября производилось чаще всего. Отнюдь. Этнографы зафиксировали всего лишь миф о некогда проводившемся заклании оленей, посылаемых Богом на пир людей, но не пережитки этого заклания в какой-либо форме. И здесь неточность. Вызывает некоторые сомнения, собственно, и сама реконструкция Б.А. Рыбаковым праздника рождества богородицы как древнего языческого дня, посвященного Роду и Рожаницам.

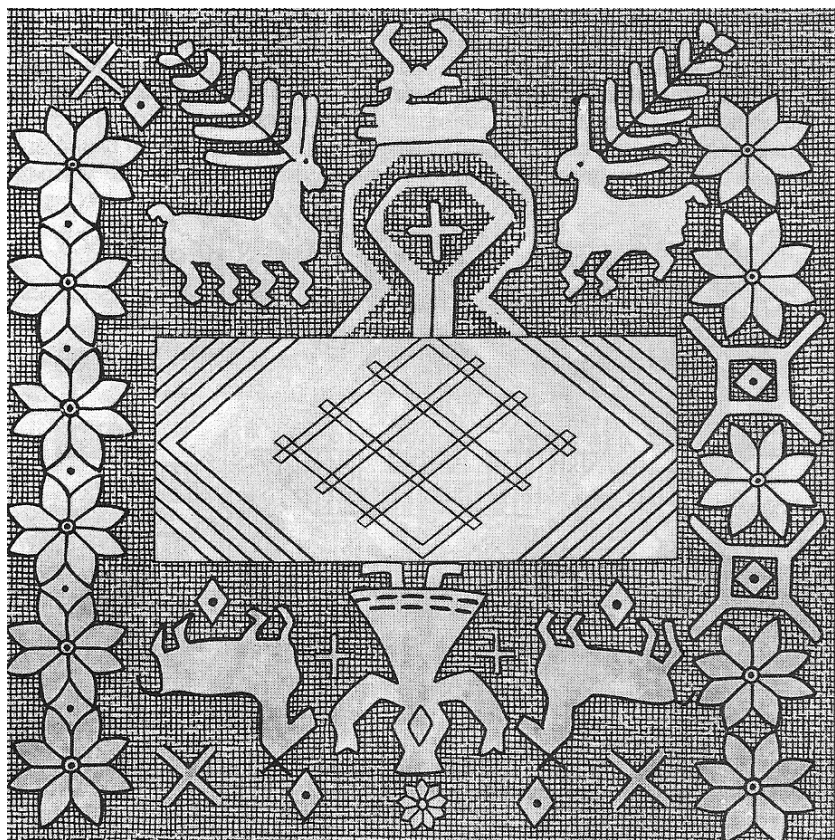
2. *«Известны предания, согласно которым «выпускалась на волю пара лебедей, а вместо них закалывалась пара домашних животных»» (ЯДС, С. 508). Вообще-то не очень понятно, как птиц можно заменить домашними животными. И, главное, зачем? Логика нет. Уместнее предполагать обратную замену — от большего, более ценного, к менее ценному, к символу. Но этого как раз нет. Каким образом выпускание птиц на волю можно связывать с прибегающими оленями, тоже понять трудно. Сравнение просто неуместное! Само же действие выпускания птиц на волю легко соотнести с аналогичным весенним обрядом на Пасху или Благовещенье («Благовещенье — птиц на волю отпущенье») — «Наиболее распространенное старое народное поверье гласит, что выпущенные на волю птицы ходатайствуют перед Богом за того человека, кто их выпустил...» (Зеленин УП, С. 239). Все это к жертвоприношениям отношения не имеет в принципе, но Б.А. Рыбаков дальше глубокомысленно предположил: «Отпуск на волю двух пойманных лебедей (семейной пары) был своего рода **магической жертвой** охотников божествам неба, совпавший по времени с осенним праздником урожая, древним праздником рожениц» (ЯДС, С. 508). «Своего рода»... Конечно же. Просто про магическое действие сказать никак язык не поворачивается, обязательно нужно приплести жертвоприношения. Факт отпуская птиц охотникам неизвестен (впрочем, подобный обычай есть у рыбаков, отпускавших мальков, чтобы те «привели старших»). Но, даже если это так и было, если и впрямь охотники*

отпустили на волю птиц, чтобы те походатайствовали о них Богам (хотя охотникам нужна удачная ловля, не более), то зачем они тут же заменяли их животными? Как такое возможно, чтобы жертвенных животных отпустить на волю и, в то же время, хитрыми комбинациями подменив их, немедленно закласть и съесть, «опять же, как бы в жертву»?!

3. На одной—единственной скатерти (ЯДС, С. 79), по мнению Б.А. Рыбакова, *«вышита прямая иллюстрация к белозерским рассказам о замене жертвенных оленей быками»*. Изображено же следующее: *«в центре помещен похожий на плаху жертвенник... по обе стороны его — олени с ветвистыми рогами, а на самом жертвеннике — отрубленная голова быка (!)»* (ЯДС, С. 84). По моему, Борис Александрович зря поставил здесь восклицательный знак. Ликовать особо не с чего. Изображение такого рода — единственное, посему не стоит делать глобальные выводы при отсутствии дополнительных фактов. Вызывает сомнение и прорисовка. По фотографии судить было бы гораздо надежнее. Ну да ладно, что есть. Действительно, наблюдается нечто вроде церковного алтаря (он и помечен крестом), но лежит на нем явно не отрубленная голова. Видно, что шея крепится к массивному тулову, наблюдаются и два небольших выступа, которые можно принять за передние ноги. Больше всего похоже, что перед нами схематичное изображение лежащего быка. Впрочем, не удивлюсь, если на оригинале вся эта композиция (алтарь и бык) окажется не более чем непривычным вариантом женской фигуры с поднятыми вверх руками. Готов предложить также и свою трактовку изображения: алтарь — это Алатырь—камень, а возлежащий на нем бык — чудесный бык, пасущийся на потустороннем острове Буяне, бык одновременно и живой, и приготовленный для еды: *«Неўкаторым царстве і неўкаторым гасударстве, на моры—акеяне, на востраве на Буяне стаіць дуб зялёны, а пад дубам бык пяхоны, і ў яго баку нож тачоны, і сейчас ножык дабываеца — ізволь кушаць!»* (ЧС, № 20). Это не единственное его описание: *«является бык печеный, в боку нож точеный, в заду чеснок толченый и сороковая бочка хорошего пива»* (Афанасьев НРС, № 214), *«За гарамі, за марамі там дзве крыніцы, валы пяхонья, сталы засціланья, кубки наліванья»* (Замовы, № 931); Баба Яга говорит: *«А вот я знаю в таком—то месте, — рассказала в каком, — стоит бык, в (жопе) песок толченый, в боку нож востренный»*

(КВСО 1, № 53). Ср. также: *«На море на кияне, на острови на Буяне лежит бел камень, горюч алатырь, на этом камне алатыри стоит дуб, на этом дубу 33 сука, на каждом суку 33 птицы с жилезными носами, с острыми, прямыми, крепкими ногтями, **посреди всех сидит бык, всем быкам бык**»* (Книголюбов, С. 379). Здесь бык именно на Алатыре. Стоящие по бокам олени — тоже из чудесной живности, пасущейся на священном острове: *«за тридевять земель, в тридесятом царстве есть остров; на том острове ходит **олень золотые рога**»* (Афанасьев НРС, № 212). Предположение это можно подкрепить парой примеров.

Во-первых, по мысли того же Б.А. Рыбакова, композиции на рушниках с женской фигурой в позе адорации и парой оленей по бокам от нее следует понимать как изображение Богини. А остров Буян, как Сакральный Центр мира, — наиболее подходящее место для высших существ. Собственно, он так и называется: *«в чисто поле, к Окияну морю, на свят **Божий остров**»* (Майков, № 120), *«В океане–море стоит **господний остров**»* (Крашенинникова, № 16). Божественные персонажи стоят, сидят или даже живут на лежащем посреди острова Буяна священном камне Алатыре: *«Во чистом поле есть большой камень; на камне сидит **пресвятая богородица**»* (РЗК, № 9); *«на синем море белый камень, на белом камне белый человек в белом платье, свет **Георгий Храбрый**»* (Майков, № 161, 210, 214); *«На море на кияне, на острове на Буяне, на бел алатари камне /.../ **Михаил–архангел**»* (Книголюбов, С. 387); *«А на камне сидит **Николай Милостивый**»* (РКОФ, № 645); *«В этом море есть синий камень, на этом камне сидит **исус христос**»* (ТРМ, № 558); *«На синем море — синий камень. На синем камню стоят **Кузьма, Демьян**»* (РЗК, № 187). Причем на Камне они могут находиться все разом: *«На этом море–окияне лежит бел Алатырь–камень, а на камени — **сила небесная**»* (РКОФ, № 404).



Такая фигура Богини как раз находится на противоположном конце скатерти, трехчастная и симметричная рассматриваемой нами композиции с быком. Если одна часть представляет собой иллюстрацию Божественного мира, то логично ожидать, что таков же смысл и у другой части скатерти.

Во-вторых. Печеный бык, живой и одновременно готовый к употреблению в пищу: *«На море, на окояне, на острове на Бьяне стоит бык печеный: в заду чеснок толченый, с одного боку—то режь, а с другого макай да ешь»* (Даль). И находится он там постоянно, хотя быка, несомненно, едят, раз уж об этом говорит русская пословица. Можно думать, что, будучи съеден, бык вновь оживает. Мы совсем недавно упоминали о таких волшебных животных Иномирья: вепрь Сэхримнир, которого в Вальхалле

съедают воины каждый день, свинья кельтского Мананнана. Нескончаемая, постоянно восстанавливающаяся пища — признак привольного райского житья. Если наш бык таков же, то, похоже, намечается неожиданная смычка с мифом о прибегающем звере, как ежегодно возрождающемся даре Богов.

Но, даже если действительно прав только Борис Александрович и вышивкой запечатлена именно рассматриваемая местная легенда, в которой никто и не сомневается, то, как ни крути, к «кровавым жертвоприношениям» все это опять же отношения не имеет. Пусть это иллюстрация обряда, но сам-то обряд не имел «кровавожертвенного» значения.

Напоследок стоит упомянуть еще один весьма любопытный пример. Несмотря на то, что относится он к обетам, концовка истории заставляет вспомнить предание о прибегающем звере. Обет, как мы помним, числится ученой братией в списках основных доказательств существования «кровавых жертвоприношений»: *«Весьма характерна в этом плане повесть “Чудо святого Николы, чудо еже о быке” (Мальшиев, 1949, с. 479—480), составленная на Печоре в конце XVIII — начале XIX в. и посвященная именно мотиву жертвенного быка»* (Успенский, С. 45).

Повесть рассказывает о некоем скотовладельце, одна из коров которого не могла разрешиться от бремени и вот-вот должна была умереть. Безутешному герою произведения, не знающему уже, кому и молиться, был сон, в котором «св.» Николай *«веля ему родившагося теляте отдати в церковь святому Николу на реце Печоре, в село Усть-Цильмы»*. И скотовладелец поутру сделал надлежащий обет: *«Мужь же той поведи явление то всем домашним своим и оттоле обещаши теля то по словеси святого Николы»*. Телок подрос, стал дивно хорош собою, и мужичку стало жалко отдавать скотинку за здорово живешь. Бога обманывать страшновато, посему решил хитрец *«за драгую цену продати быка того и некою часть послати в церковь святого Николы»*. Да только ничего не вышло — тотчас пропал бык незнамо куда, и сколько его по городам и весям ни искали, все без толку. И вдруг *«В праздник же святого пророка Илии явися на реце Печоре белый зело велик и красоты неизреченной бык, с большими белейшими рогами на пажити скотстей»*. Собрались толпы народа глянуть на этакое красавца, и в итоге порешило честное собрание *«еже бы*

быка того положить в церковь явленному святому Николе в осенний его праздник. То есть попросту зарезать в этот праздник и... Разумеется, съесть, как и поступали с обетными животными. Герой рассказа, узнав о том, сказал вместе со всеми: «Слава тебе, Господи!», чем дело и закончилось.⁶⁸⁰

Можно предположить, что повесть увязала воедино два разнородных сюжета — о наказанном нарушителе обета и о прибегающем звере. С легендой роднит и время заклания — Ильин день. Именно вмешательством легенды можно объяснить несурязицу повести. Николай просит отдать телка в церковь Николы, но режут животное не на Николин день, как это следовало бы для пущей славы Бога и по логике сюжета вообще, а на день «святого», который в народной традиции постоянно выступает противником Николая. Легенды о прибегающем звере были приурочены к небольшому числу праздников, и Николин день среди них не значился. Искусственное соединение сюжетов, не позволившее нарушить традиционные рамки, и породило эту разницу. Разумеется, «мотив жертвенного быка» здесь отсутствует. Доказательство № 1 не оставляет сомнений в этом.

4. Свою статью Г.Г. Шаповалова завершает такими словами: «*В заключение /.../ следует сказать об отражении этой легенды или, вернее, ее «героя» — оленя в фольклоре*» (Шаповалова, С. 220). Манипулирование мнением читателя просто на высочайшем уровне! Дело в том, что приводимые под занавес примеры никакого отношения к легенде не обнаруживают. В них упоминается чудесный златорогий олень, типичный представитель потусторонней фауны (как златогривый конь или свинка-золотая щетинка). И только. Ни в песнях о златорогом олене не говорится о его прибегании на праздник и последующем заклании, ни в легендах о прибегающих оленях не сказано, что они были златорогими. Связи между двумя сравниваемыми группами текстов нет. То, что во всех случаях присутствует олень, — отнюдь не повод для заявлений, что легенда отразилась в фольклоре. С тем же успехом для сравнения можно привлекать любые фольклорные тексты и названия игр, где упоминается олень (помните, «Олень», который «Ящер»?), детские игрушки и выпечку, изображающие

⁶⁸⁰ Малышев В.И. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР. — ТОДРЛ, 7. М.—Л., 1949.

олени, и т.д. Толку-то от таких «сравнений»? Вот тут наша исследовательница и лукавит. Заявив об отражении легенды в фольклоре, что косвенно подтверждало бы ее гипотезу, намекало на распространенность сюжета и, таким образом, на общеизвестность факта, она жестом профессионального фокусника производит подмену — заставляет нас читать об олене вообще, вне связи с легендой. Всего два слова — «или, вернее», — а какой эффект! Мы все привыкли считать, встречая подобные замечания в тексте, что следом будет уточнение, детализирование темы. «Легенды, точнее, той ее части...», «легенды, вернее, ситуации с оленем у церкви...». Но не тут-то было: «уточнение» по Шаповаловой ничего не уточняет, а маскирует производимую автором подмену понятий. Прием ловкий, и важно его не прозевать, поддавшись на массив приводимого тут же любопытного материала. Это все части маневра, отвлекающего внимание читателя от того нелюбимого факта, что на самом деле гипотеза сырая и в абсолютные истины записана неоправданно смело.

И хотя автор придерживается мысли о древнем происхождении преданий о прибегающем животном, весьма важным представляется мнение А.Б. Мороза. Если его соображения верны, то тему о «жертвоприношении оленей» вообще можно в дальнейшем не принимать расчет, обсуждая вопрос о кровавых жертвоприношениях у славян. По расчетам исследователя наблюдается 59 записей данного предания, причем из географии записей видно, что более всего оно было распространено в... Греции. Двадцать девять записей со всей территории этой страны. Закономерный вывод: *«Оттуда, по всей-видимости, легенда попала на Балканы»* (Мороз 2013, С. 224). Вот источник, и он отнюдь не славянский. Более того, **даже не языческий...** *«Основным и, судя по всему, непосредственным источником фольклорной легенды является Мучение Афиногена Пидакфойского. /.../ Афиноген – святой III в., Мучение его написано не позднее VII в. и известно в славянском переводе с XII в. В житии рассказывается, как прирученная святым /.../ олениха сначала явилась к нему после ареста его учеников, а потом перед его собственной казнью. Олениха плакала, а Афиноген повелел ей ежегодно приходить в день его смерти и приводить олененка на заклание, чтобы его последователи могли отпраздновать его*

память. Так и повелось: она являлась в день памяти святого, преклонив колени у алтаря, молилась вместе с христианами, а затем уходила, оставив детеныша на заклатие в память о святом» (Мороз 2013, С. 226). Систему доказательств своего вывода исследователь дает в другой своей статье. Моральную сторону поступка жестосердечного христианского подвижника мы сейчас обсуждать не будем, нам важнее итог – источник легенды (прав ли относительно христианского ее происхождения А.Б. Мороз или нет – не суть важно в данном случае) не славянский, что хорошо видно из записей. Всё, тема закрыта.

ЛЕТОПИСЦЫ, ПУТЕШЕСТВЕННИКИ, ИСТОРИКИ

Долго перебирать сообщения обличителей язычества о «кровавых жертвоприношениях» у славян не будем. Незачем. Это уже делалось на страницах данной книги, и не раз. Надеюсь, читатель смог оценить степень предвзятости и недостоверности подобного рода источников. Упомянем лишь еще несколько примеров, так сказать, для полноты картины. Само собой, ученая братия безоговорочно верит каждому слову, напрочь забывая о полемическом характере текстов.

I

Слово о «Словах»

«Слово» епископа Кирилла Туровского (XII в.): *«Отселе бо не приемлет ад заклаемых отци младенци»* (Ловмянский, С. 379). Ему вторит произведение «О посте к невежам в понеделокъ» (XIII в.): *«сеи ес(ть) разбивая младенца своя о камень»* (Гальковский 2, С. 14; Русанова, С. 66). Ладно б еще это делали жрецы, эти кровожадные маньяки, должно быть, из-за всей этой вакханалии съехавшие с катушек окончательно и бесповоротно, но чтоб родители своих детей?! НЕ-ВОЗ-МОЖ-НО! Не такова природа человека, у которого инстинкт продолжения рода стоит едва ли не на первом месте. Исключения встречаются, бывают такие родители, что ненавидят своих чад, готовы бросить тех в беде, спасая свою жизнь ценою их жизней, но много ли таких случаев? А здесь нас стараются убедить в том, что это было религиозным обыкновением у наших языческих предков. Трудно подозревать, что сочинители указанных текстов все выдумали сами. Скорее всего, здесь решающую роль сыграла литературная традиция, по канонам и шаблоном которой и писали более поздние авторы. Первый пример может быть обусловлен библейскими аллюзиями: *«и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам, проливали кровь невинную, кровь сыновей своих и дочерей своих, которых приносили в жертву идолам Ханаанским, — и осквернилась земля кровью»* (Пс. 105. 37). Это тем более вероятно, так как именно эти строки побудили ко лжи нашего «первого летописателя», автоматически перенесшего события иудейской

истории на русскую почву: *«И жряху имъ, наричюще а богы, и привожаху сыны своа и дщери и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руская и холмъ той»* (Радзивилловская летопись, Л. 44–45). Для второго примера вероятный источник также уже указывался — литературный штамп: *«Блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень»* (Пс. 137:9), *«И младенцы их будут разбиты пред глазами их; дома их будут разграблены и жены их обесчещены»* (Ис.13:16), *«Но и он переселен, пошел в плен; даже и младенцы его разбиты на перекрестках всех улиц»* (Наум. 3:10). Нужно ли еще что-то добавлять?

Митрополит Илларион (XI в.): *«Уже не идолослужители зовемся — христианами, уже не заклаем бесом друг друга», «уже не жертвенныя крове вкушающе погибаемъ...»* (Фаминцын, С. 60). Первый фрагмент — типичный полемический прием: наговорить на неприятеля самых гнусных вещей, понимая, что адекватного (да и вообще какого-либо) ответа не воспоследует. Главное, выставить противную сторону в максимально черном цвете. Второе же высказывание довольно сумбурное. Кровь как еда? Кровяная колбаса разве что... Следов подобного обычая не находят даже самые предвзятые ученые. Кто в здравом уме поверит в такую картину, нарисованную западным борцом с язычеством, епископом Адельготом (1108 г.): *«Отсекая головы на своих нечестивых алтарях, держат чаши, полные человеческой кровью»* (Лада, С. 394). Или, в пересказанном Г.А. Глинкой сведение о почитании Прове: *«Ему приносили в жертву пленных: по заклянии жрец точил кровь их в чашу и прикушивал; а от сего и верили, что он получал через то большую силу к предсказанию»* (Глинка, С. 121). Убивать пленников убивали, святотатцев положено казнить. Но пить кровь этих ничтожеств, христианских служителей и опозоренных проигрышем вояк-инородцев?! Зачем же так плохо думать о наших жрецах? Неужто им была чужда элементарная брезгливость? Неужто они не боялись оскверниться жидкой кровью трусов? А как же законы магии: потребляешь часть тела врага — обретаешь его силу? Какая сила может быть в крови трусов, жегших женщин, рубивших детей, в крови святотатцев, рушивших изваяния Богов?

«В «Слове о маловерии» Серапиона (XIII в.) говорится, что его современники **сжигали огнем неповинных людей** при бедственных событиях жизни — неурожае, бездожде, холоде» (Русанова, С. 66). Обратимся к оригинальному тексту: «Обычай поганьский имате: волхвам веру имете и **пожгаете огнем неповинныя человеки**. Где се есть в Писаньи, еже человеком владети обильем или скудостью? подавати или дождь, или теплоту? О, неразумнии! Вся Бог творит, якоже хочет; беды и скудость посылает за грехи наша и наказая нас, приводя на покаянье». Теперь — вопросы. Во-первых, почему именно «неповинных»? На наш взгляд, это прилагательное очевидным образом свидетельствует о библейских аллюзиях текста: «и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам, **проливали кровь невинную**» (Пс. 105:37). И потом, возможно, эти сжигаемые люди с точки зрения своих современников были еще как виноваты в указанных бедствиях. Расправы над колдунами или теми, кого заподозрили в принадлежности к этому племени, бытовали еще не столь давно, но никто не относит этот самосуд (справедлив он или нет) к разряду жертвоприношений. Народ искал виновных и, как правило, без труда находил их. Во-вторых, а кто сказал, что сжигаемые «неповинные люди» были живыми? В указанных бедах гораздо чаще вину так называемых «заложных покойников» — людей, умерших не своей смертью (в первую очередь самоубийц), и... умерших колдунов. «Широко бытовало представление, что самоубийца, похороненный в земле (а тем более на кладбище), — причина неурожаев, засух, заморозков и ливней. Поэтому восточные славяне вплоть до начала XX в. избегали хоронить самоубийц в земле (несмотря на сопротивление церкви, которая предписывала единственный вид похорон — через погребение в земле), оставляя трупы самоубийц в болотах, оврагах, ямах /.../ Нередкими были случаи, когда самоубийцу, похороненного в земле, по решению сельского схода тайно выкапывали и выбрасывали в овраг или болото для предотвращения засухи» (СД 4, С. 540)⁶⁸¹. Обратите внимание на список причин: неурожаи, засуха, заморозки, ливни. Тот же самый, что и у Серапиона. Да, здесь ничего не говорится о сожжении злокозненных покойников, но кто сказал, что этого не было? «Английский документ 1654 года

⁶⁸¹ Большое число примеров здесь: Зеленин УНС, С. 100–108.

содержит следующий рассказ о смерти Лжедмитрия: "29 мая его, Дмитрия, **тело выкопали из могилы, выволокли за город и там сожгли, обратив в пепел**, и в толпе говорили, что так и следовало поступить, **чтобы предотвратить действие чар этого мертвого колдуна...** на следующую ночь после того, как тело было сожжено, **случился еще более сильный мороз**, так что эти варвары и неверные уверовали, что он при жизни был великим некромантом". /.../ Эти сведения можно интерпретировать двояко: либо это один из случаев сожжения колдуна (вид наказания, как считается, нехарактерный для России), либо проявление более распространенной практики **выкапывать колдуна из могилы, чтобы он не осквернял землю и тем самым не приносил несчастий**.⁶⁸² Причина сожжения мертвого тела Отрепьева — неожиданно сильные заморозки, которые приписали его действию: «Как нарочно, настали тогда (с 18 до 25 мая) сильные морозы, вредные для полей, садов и огородов» (Зеленин УНС, С. 108), «По этому случаю москвитяне говорили, что [Лжедмитрий] и после своей смерти продолжает колдовать с помощью дьявола. Они считали за лучшее сжечь тело [самозванца]» (ООФ, С. 332). Еще пример: «В местечке Жаишкове Тарацинского у. Киевской губернии в 1796 году вырыли из могилы тело повесившейся крестьянки, считавшейся знахаркою, и **сожгли кости ее вместе с гробом, с целью избавиться от засухи**» (Зеленин УНС, С. 106)⁶⁸³. Собственно, если дочитать «Слово о маловерии» до конца, то можно обнаружить, что таких мертвецов Серапион и упоминает: «О, человеци, се ли ваше покаянье? Сим ли Бога умолите, что **утопла или удавленника выгрести? Сим ли Божию казнь хотите утишити?**» (Зеленин УНС, С. 93). Остается сложить одно с другим. Цель, ради которой сожжение проводилось; упоминание «Словом» заложных покойников и

⁶⁸² Райан В.Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России / Пер с англ. — М.: Новое литературное обозрение, 2006, С. 70 – 71.

⁶⁸³ Попутно замечу, что сожжение фольклорными героями останков тел своих демонических противников — явление в целом того же ряда. «Надо нам теперь развести большой костер, сжечь ее (Ягу, — Б.М.), проклятую, на огне, а пепел по ветру пустить!», «Иван–царевич собрал те кусочки (от тела Змея Горыныча, — Б.М.) в одно место, сжег их огнем, а пепел развеял по чистому полю» (Афанасьев РНС, № 198, 204).

обычай их откапывать, дабы «утишити» случившиеся напасти; этнографические сведения, указывающие на подобную практику. Грош цена утверждениям, что имело место быть сожжение в жертву.

Более того, Серапион там же говорит о язычниках прямо противоположное тому, что ему пытаются приписать господа археологи, и это непростительно для той же И.П. Русановой не знать этих слов (цитируя только угодное) или намеренно их игнорировать: *«Поганин бо, закона Божия не ведуще, не убивают единовѣрных своих, ни ограбляют, ни обадят, ни поклепят, ни украдут, не зарятся чужаго; всяк поганый брата своего не продаст; но, кого в них постигнет беда, то искупят его и на промысл дадут ему; а найдена в торгу проявляют»* — *«Даже язычники, божьего слова не зная, не убивают единовѣрцев своих, не грабят, не обвиняют, не клеветуют, не крадут, не зарятся на чужое; никакой неверный не продаст своего брата, но если кого-то постигнет беда — выкупят его и на жизнь дадут ему, а то, что найдут на торгу,— всем покажут»*. Это ли не лучшим образом свидетельствует, что обвинения против язычников о принесении ими кровавых жертв в виде детей, стариков, женщин — беспардонная ложь!!! На защиту обвиняемых встал преследователь, видимо, единственный совестливый человек среди всей православствующей кофлы обвинителей. Что ж, у всякого правила бывают исключения.

Послание архиепископа Макария (XVI в.): *«и жертву приношаху кровную бесом, волы и овцы и всякъ скотъ и птицы»* (Мансикка, С. 178; Фаминцын, С. 59). Речь о финском и, возможно, русском населении земель Ижоры и Карелии. Все лишь через сто лет этот же обычай в тех же самых землях был описан, и куда более внятно и менее полемично, ямбургским протопопом К. Федоровым, пославшим донос в Санкт–Петербургское духовное правление (донос от 1731 года): *«В деревне Вазговичах... имеется у стены (часовни) огороженный крест и две березы, к которым на Флоров день и на Воздвиженев дни, принося петухов, закаляют и кровь на оной крест и на березы проливают, а головы их под крест кладут, и оных петухов у того креста и берез едят и в постныя дни и на Воздвиженев день. В... деревне Канбале имеется камень, к которому принося петухов, на Воздвиженем день закаляют и едят... При деревне ж де Валговичах, в близости, на поле имеется*

камень, у которого на Флоров день убивают быка и едят...» (Лавров, С. 133). Вот чем заканчивались подобные «жертвоприношения». И в XVII веке, и в XVI веке, во времена Макария, и много раньше. Доказательство № 1.

Так вот и разбирается подобный обличительный материал. Непредвзято, с привлечением широкого круга источников, планомерно. Бесспорно, все свалить в одну кучу гораздо проще: объявил все понравившееся (или, наоборот, не понравившееся) «кровавыми жертвоприношениями», и довольно. Но исследователь должен исследовать, а не выносить безапелляционные и бездоказательные вердикты. Установление научной истины не должно быть поставлено в зависимость от личных пристрастий исследователя — ни к пришлой вере, ни к чужим авторитетам.

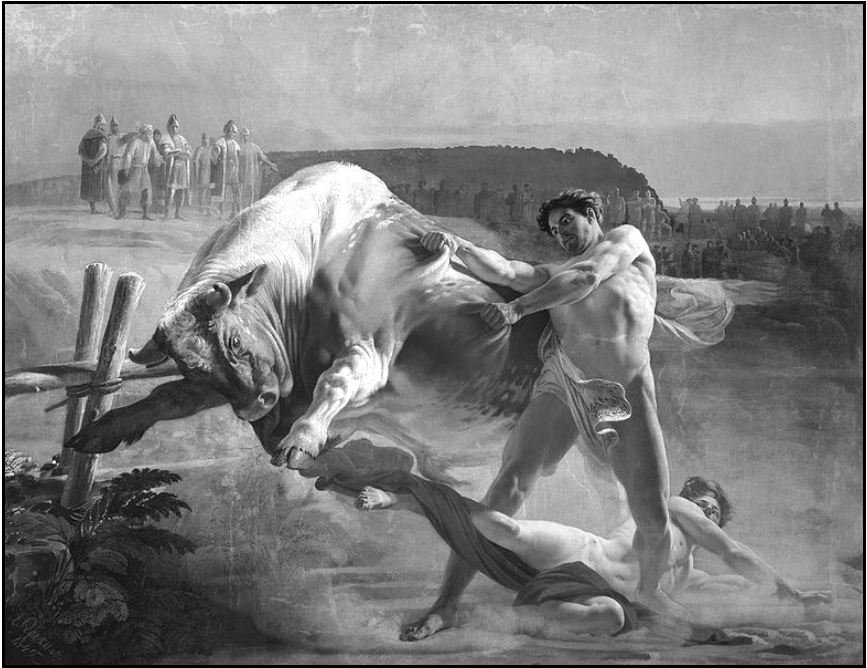
II

«Воинские жертвоприношения»

У нас принято как-то чересчур доверчиво относиться к летописцам, тем паче жившим недалеко от даты крещения своего народа. Дескать, кому знать всю правду о язычестве, если не им. Что ж, вот для примера такой случай. Чехия была крещена в конце IX в., а один из первых ее летописцев, Козьма Пражский, жил ок. 1045 — 1125 гг. (для сравнения, Русь «крещена» в 988 г., Нестор-летописец жил ориентировочно с 50-х годов XI в. по начало XII в.). В его «Чешской хронике» (I. 11) содержится описание битвы чехов (под руководством князя Властислава) с племенем лучан. Первые обратились за помощью к колдунье: *«Волишебница, обладавшая даром прорицания, не задерживала их долго непонятными изречениями и сказала: «Если вы хотите одержать победу, вы должны прежде всего исполнить веление богов. **Принесите им в жертву осла**, чтобы снискать их покровительство. Приносить такую жертву повелевают верховный бог Юпитер, Марс, его сестра Беллона, а также зять Цереры». Тем временем был найден несчастный ослик. Как было приказано, он был убит, разрублен на тысячу кусков и тотчас же съеден всем поиском. Когда, таким образом, люди подкрепились ослиным мясом, совершилось событие, подобное чуду: появились радостные отряды и люди, готовые умереть, как лесные кабаны; и подобно тому, как после тучи солнце всегда ярче и отраднее для глаза, так и после бездействия это войско стало проворнее и отважнее в битве».*

Вы знаете, дорогой мой читатель, вот если бы на месте осла был упомянут бык, ну или хотя бы поросенок, ученые поставили бы на этом тексте свои собственноручные заверения по поводу достоверности как текста, так и ритуала. Да, сказали бы они, это несомненно старинный языческий обряд воинов, заключающих союз с Богом побед, которому это животное (бык или поросенок) издревле посвящалось. Далее следовало бы еще десятка два умных строк, где достоверность описания Козьмы подтверждалась бы параллелями из других источников. Но черт дернул хрониста упомянуть осла... Так все испортить! Не удалось исследователям использовать такой вызывающий материал, никто не написал эти два десятка умных рассуждений, все отреклось от несчастного ослика и хрониста, его выдумавшего. Всерьез утверждать, что славяне приносили в жертву ослов, — это равносильно выставлению себя самого в роли этого животного. Так что, увы, ученым пришлось трижды сплевывать через левое плечо, если случалось невольно упоминать этот пример в своих работах: *«Нет оснований сомневаться, что сообщение Косьмы... представляло собой чистой воды литературный оборот»* (Ловмянский, С. 164).

Положение дел пытался спасти И. Срезневский: *«Здесь не может не казаться странным то, что в жертву приносятся ослы: едва ли это не описка»* (Срезневский, С. 74). Описка? Да еще и во всех 15–ти сохранившихся списках «Хроники»? Вряд ли такое возможно. По латыни, на которой написана «Чешская хроника», «осел» пишется как *asinus*. Описка должна быть такого рода, чтобы из-за невнятного написания пары–тройки букв одно слово стало походить на другое, примерно как слово «холода» может превратиться в «коляда». Задача у нас несложная. Смотрим названия животных по–латыни. Мелкую живность и упоминать не стоит, поскольку мясом закланного животного накормили многих воинов (тысячу?). Остается только крупный домашний скот и лесной зверь. Бык *bos*, *taurus*, корова *vacca*, теленок *vitulus*, кабан *aper*, *verres*, свинья *sus*, *porcus*, *porcetra*, *scrofa*, коза *capella*, козел *caper*, *hircus*, *haedus*, конь *equus*, *caballus*, лошадь *equula*, *jumentum*, олень *cervus*, *tarandrus*, лось *alces*, *tarander*. Читатель может поупражняться в вариантах и попытаться «испортить» представленные слова до такого состояния, чтобы оно стало напоминать *asinus*. Мне, к примеру, этого сделать не удалось. Так что вывод пока такой же, что был высказан Г. Ловмянским.



Ян Усмовец останавливает разъяренного быка. Е. С. Сорокин, 1849 г.

Чтобы не покидать тему «воинских жертвоприношений для победы», сразу перейдем к следующему примеру.

В описании жизни недостойного сына своего отца — князя Владимира Отступника, сделанном А. Карповым, сему автору удалось выдвинуть совершенно сногшибательную гипотезу. Такая мысль, пожалуй, не приходила в голову еще ни одному из исследователей. Итак, поход Владимира 992 года на печенегов. Противная сторона выставила поединщика, и зело страшного. Затужил князь, а тут оказия подвернулась: шепнул один дед, на сына своего сказывая — вон—де кто силен так силен⁶⁸⁴. И вызвали пред светлы княжки очи деревенского богатыря (которого поздние

⁶⁸⁴ «пріде единь старь мужь ко князю. и реч ему княже. есть оу мене единь снь меншеи дома. а с четырьми есмь вышелъ. а онъ дома. от детства бо его нес кто имь оударилъ. единою бо ми и сварящую. и оному мьнущую оусние. разгневавъся на мя преторже череву рукама» (Лаврентьевская летопись).

источники именуют Ян Усмошвец). Тот, прежде чем был допущен князем на поле — мерить силушку с окаянным печенежином, был испытан по собственной просьбе: на него напустили быка, разъяренного каленым железом. *«И побежал бык мимо него, и схватил он быка рукою за бок, и вырвал кожу с мясом, сколько рука захватила».* Казалось бы, что тут неясного? Это лишь необычное испытание (ну или, наоборот, обычное) силы богатыря. Коррида на древнерусский лад. Но вот А. Карпов пишет: *«Не исключено, что это также особый ритуал, восходящий к языческому жертвоприношению накануне битвы. Особый смысл, наверное, имел и способ умерщвления быка — разрывание его на части: по поверьям того времени, сила быка непременно должна была перейти к разорвавшему его воину»* (Карпов, С. 316). По каким таким поверьям? Очень хотелось бы их почитать, да и не мне одному, а и многим другим исследователям древнерусской культуры. На основании каких выводов возникло высказанное предположение о пережитках жертвенного обряда, совершенно непонятно. То, что, по мнению А. Карпова, бык — одно из распространенных жертвенных животных, а бычьи кости находят едва ли не повсеместно, ничего не доказывает. Зато очевидна явная нелогичность данного допущения. Владимир совсем недавно стал христианином (4 года назад), и за такой короткий срок старинные жертвоприношения (тем более если это были жертвоприношения перед битвой) не могли уйти в прошлое, обернувшись пережитками. Автор и сам понимает шаткость своей гипотезы, в связи с чем пытается ее скорректировать: *«Во время сражения с печенегами Владимир был христианином. Несомненно, христианами были и его воины, в том числе и юноша–кожемяка. Но обычай, тем более связанный с воинским искусством, с поединком, от которого зависели исход войны и жизнь всего войска, конечно, не мог быть оставлен так скоро и должен был соблюдаться со всей тщательностью».* Если «со всей тщательностью», то отчего же обычай этот всего лишь парой строк выше был назван «ритуалом, восходящим к»?

Против гипотезы А. Карпова весь труд Нестора–летописца. Если бы такой обычай существовал у русских воинов, если бы его имел в обыкновении князь Владимир, то мы столкнулись бы с его описанием, и не раз, ведь войн языческие и раннехристианские князья вели достаточно. Мы могли бы лелеять надежду, что хотя

бы еще раз такой рассказ промелькнет на страницах летописей — пусть не русских, так, быть может, чешских или польских. Но нет! В славянских летописях вообще это единственный случай с быком, разорванным богатырем. А ведь князь–воин Святослав Игоревич определенно должен был бы о подобном обычае знать и применять его как можно чаще. Да и сам наверняка испытал бы на быке свою силушку. Увы, молчат летописи. Ничего не слышать о «поверьях» про то, как сила «переходит к разорвавшему быку воину». Красиво, но только все это — беззастенчивое вранье.

Обращает внимание, что Владимир вовсе не ищет богатыря, готового совершить быкоубийство, что он не ставит такую задачу своим воинам, как не ставил ее ни до, ни после этого похода. Окаянный князь ни сном, ни духом не собирался проводить подобного «ритуала». Про быка придумывает сам кожемяка⁶⁸⁵, и причина выбора именно этой живности им для проверки себя вполне понятна — с кем еще можно сравнить вышедшего против него врага, как не с бугаем⁶⁸⁶? Так каким образом из этого единственного примера, при полном отсутствии параллелей, можно говорить о «жертвоприношении накануне битвы»? Осталось только осла Козьмы Пражского приплести...

Зачем вообще было гордиться огород про «жертвоприношения», если хорошо известен фольклорный источник этой истории — восточнославянская сказка о Никите (Кирилле) Кожемяке? Об этом упоминается уже в словаре Брокгауза и Ефрона: *«Летописный Я. Усмошвец и украинский Кирилл Кожемяка, по-видимому, два далеко разошедшиеся варианта одного и того же сказочного мотива об освобождении царевны от похитителя ее змея»*. А.И. Никифоров указал на несомненную связь текста с былиной, что означает одно — у летописца был устный источник, а не исторические сведения: *«Рассказ о единоборстве переяславского юноши с печенежином самым своим сюжетом наводит на мысль о былине. Победивший юноша уже в позднейшей летописной традиции расценивался как богатырь, и имя его было в Никоновской летописи под 6509 и 6512 гг. поставлено рядом с «Александром Поповичем» — былинным Алешей Поповичем.*

⁶⁸⁵ *«не веде могу ли ся и да искутить мя. нету ли быка велика и силна. и налезюша быкъ великъ и силенъ. и повеле раздраждити быка. возложшиа на нь железа горяча».*

⁶⁸⁶ *«выпустишиа Печенези мужъ свои. бе бо превеликъ зело. и страшень».*

Источником этих сведений не могла быть древняя киевская летопись, так как в ней юноша не носит имени Ян Усмошец. Очевидно, в XVI в. составитель Никоновского свода знал или предание, или самую былину о переяславском богатыре. Следы этой былины есть в рассказе Ипатьевской летописи о поединке, причем следует отметить, что этот рассказ разлагается не на привычный двуопорный ритмический стих былин, а на более редкий речитативный одноопорный, какой имеем, например, в былинах о Щелкане Дудентьевиче, в записи Кириши Данилова:

*А и деялося в орде,
Передеялось в Большой.*

В летописном рассказе местами ощущается именно этот ритм:

*Пусти ты свой мужь,
А я свой, да ся борета»⁶⁸⁷.*

В результате от гипотезы А. Карпова остается один пшик. Слишком многим данностям она противоречит. Не спасет дела даже предположение о том, что именно богатырский поступок кожемяки нашел отражение в позднейших былинах и сказках. Если это был разовый случай, столь всех поразивший, что он вошел в анналы отечественной истории и фольклор, то чего тогда стоят смелые предположения об «особом ритуале, восходящем к языческому жертвоприношению»?

III

Пленники

Летописцы много внимания уделяют пленным. Согласно их изложению, пленных славяне, примерно так же, как и «жертвенный скот», резали в дар Богам.

⁶⁸⁷ Никифоров А.И. Фольклор Киевского периода // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, Т. I. Литература XI — начала XIII века. — 1941. — С. 250.

«Рассказывая об обезглавливании лютичами начальника взятого ими города Nimci, Титмар называет этот акт жертвоугождения богам» (Фаминцын, С. 54). Обычная казнь, не находите?

Ян Длугош («Польская хроника», XV в.): *«установлены празднества с принесением жертв, на которые сходятся мужчины и женщины с детьми и предлагают своим Богам жертвы и приношения в виде скота и денег, а подчас и пленников, захваченных в битвах...»* (Мансикка, С. 118). В другом переводе: *«Приносили своим Богам жертвы и угождения из скота, нередко же из людей, схваченных в битве»* (Лада, С. 376). Странно, куда в этом переводе делись деньги? Или откуда они взялись в первом варианте? О жертвоприношениях скота Длугош, быть может, списал с римской истории, благо его хроника написана на латыни. А может, и с более близкого по времени источника. Сравните у Гельмольда в «Славянской хронике» (I. 52): *«Когда жрец, по указанию гаданий, объявляет празднества в честь Богов, собираются мужи и жены с детьми и приносят жертвы свои волами и овцами, а многие и людьми — христианами, кровь которых, как уверяют они, доставляет особое наслаждение Богам»*. Центральная часть цитаты совпадает с Длугошем почти дословно, что говорит о непосредственном заимствовании.

Чем кончались заклания скота, и так известно — общим пиром. Доказательство № 1. А вот про пленников... Эти высказывания у исследователей вызывают не просто невыразимое доверие, но и острый приступ объяснить, зачем славяне так поступали. *«Врагов, вероятно христиан, убивали и приносили в жертву, чтобы умилостивить богов. Убитых врагов оставляли связанными в скорченном положении или расчленили на части, чтобы воспрепятствовать их возвращению на землю и принесению вреда окружающим»* (Русанова, С. 73).

«Убивали и приносили» — это как? То есть убиение их еще не было жертвоприношением, а жертвовали уже мертвые тела (сжигали, расчленили)? Занятный оборот русской речи. Обвинить, а там уж хоть трава не расти. Насчет вредности христиан пассаж тем более занятный, если учесть, что книга написана не во времена воинствующего коммунизма. Да и придавали ли наши пращурки значение конфессиональной принадлежности противника? Вряд ли — это был просто враг, какой бы верой он ни

прикрывал свои намерения. С этим был согласен еще Г.А. Глинка в 1804 г.: *«Летописцы пишут, что приносили в жертву пленных христиан; но здесь важнейшее слово «пленных»; ибо славяне никогда не помышляли быть врагами какой-либо религии; но, не разбирая веры, с врагами поступали иногда жестокосердо»* (Глинка, С. 101).

То, что в какой-то исторический отрезок времени все пленники оказались едва ли не поголовно христианами, так это, в общем-то, следствие агрессии «цивилизаторов» против вольных славян, а не причина их избрания для жертвоприношения. Расправа с пленниками была скорее политическим актом устрашения⁶⁸⁸. Добавьте к сему то, что невольников надо кормить, и что попавший в плен у славян считался опозорившим себя и посему не заслуживающим жизни. Так что здесь остается только согласиться с О.С. Осиповой: *«Безусловно, что казнь военнопленных или неких христиан, задавшихся уничтожением исконной религии славян, в любом случае не могут считаться жертвоприношениями»* (Осипова, С. 49). Врагов, особенно тех, что покусился на святое — на веру предков — нужно было показательно убивать, чтобы все вокруг знали, что случается со святотатцами. Заклание ненавистных рыцарей и святош пред ликами Богов, скорее всего, объясняется просто — борьба против напавших на страну агрессоров велась под знаменем священной войны в защиту родной веры, во славу Богов. И о какой жертве может идти речь, если в дар Богам полагается лучшее?! Где тут лучшее? Трясущийся от страха немецкий рыцарь, готовый ради спасения своей жизни срочно уверовать в Одина? У кого повернется назвать свинью-рыцаря из Неметчины — лучшим?! Обгадивший свою рясу монах? Да на что Богам этакая пакость?! Трусливые продажные душонки врагов, их грязные, подлые жизни? Это мусор, а не жертва. Захватчики достойны казни, но не святого акта жертвоприношения.

В «Славянской хронике» Гельмольда (1167–1168 гг.) описывается кончина невезучего епископа, думавшего погреть

⁶⁸⁸ Послание епископа Адельгота (1108 г.): *«Отсекая головы на своих нечестивых алтарях, держат чаши, полные человеческой кровью, и завывают ужасными голосами...»* (Лада, С. 394). Это завывание как раз могло быть элементом такого устрашения. Впрочем, мне кажется, насчет завывания ужасными голосами могли бы сказать и славяне-язычники, разок побывав на католическом богослужении.

руки на несчастьях славян, а в итоге оказавшегося на копье: *«Епископу Иоанну, старцу, схваченному с другими христианами в Магнополе, то есть в Микилинбурге, жизнь была сохранена для торжества [язычников]. За свою приверженность христу он был [сначала] избит палками, потом его водили на поругание по всем славянским городам, а когда невозможно было заставить его отречься от имени христового, варвары отрубили ему руки и ноги, тело выбросили на дорогу, голову же отсекли и, воткнув на копье, принесли ее в жертву богу своему Редегасту в знак победы. Все это происходило в столице славян, Ретре, в четвертые иды ноября...»*. А теперь прочтите, как это звучит в пересказе наших исследователей: *«Особенно увеличивалось число христиан, принесенных в жертву, при восстаниях славян, например, когда в 1066 г. ободриты **принесли в жертву епископа Иоанна** и многих священников»* (Русанова, С. 66). Легким движением руки якобы принесенная в жертву голова епископа превращается в жертвоприношение уже самого епископа! Игорь Кио только позавидовал бы таким конкурентам, я вас уверяю! Сомнительно, что Гельмольд присутствовал при казни священника и что ему популярно объяснили, какой смысл имело вздергивание головы его на острие копья. Общую идею хронист уловил, в его время это было обычным делом — отрубать головы неприятелю и выставлять их на всеобщее обозрение. Именно в знак победы. Другое дело, поскольку казнь происходила в ходе народного праздника, в кругу шумного народа, веселящегося где-то возле храма — естественного центра всех важных дел общины, — хронист просто не мог не ввернуть какой-нибудь пакости про язычников-инородцев.⁶⁸⁹ В результате убит не только епископ, но и два зайца

⁶⁸⁹ Традиция возводить дикие поклепы на иноплеменников родилась задолго до христианства вообще. Еще «отец истории» позволял себе распространять кошмарные слухи о далеко живущих чужаках. Массагеты: *«если кто у них доживет до глубокой старости, то все родственники собираются и закалывают старика в жертву, а мясо варят вместе с мясом других жертвенных животных и поедают. Так умереть — для них величайшее блаженство. Скончавшегося же от какого-нибудь недуга они не поедают, но предают земле. При этом считается несчастьем, что покойника по его возрасту нельзя принести в жертву»* (Геродот. История. I. 216). Тут, наверное, вопросы к переводчикам. Во-первых, умиляет эта непосредственность: старика убивают вместе с другими

сразу. Во–первых, пакость все же сказана. Во–вторых, убийство превращается не в гражданскую казнь пленника, а в страдание за веру от рук мерзких богохульников. Иоанн нес «свет истинной веры» и, ах, был жестоким образом убит варварами (так и написано). А отсюда уже и рукой подать до канонизации... Кто знает. Удалось же православным христианам протащить во святые монаха Кукшу, про мнимые дела которого им удалось так красиво наврать⁶⁹⁰. И которому тоже отрезали голову: *«Но жрецы вятичей, озлобленные за сокрушение их кумиров, подвергли преп. Кукушу*

жертвенными животными. Во–вторых, а как можно, с учетом традиционного взгляда на жертвоприношение, принести в жертву покойника? То есть как можно закласть мертвеца?

Досталось и индийскому племени падеев: *«Когда кто–нибудь — мужчина или женщина — занедужит, то, если это мужчина, его убивают ближайшие друзья — мужчины же. Ведь, по их словам, недуг, съедающий больного, загубит для них его мясо. А тот уверяет, что вовсе не страдает от недуга. Они же, не внимая его словам, умерщвляют его и затем поедают труп. Если же недуг поражает женщину, то ближайшие родственницы больной поступают с ней так же, как мужчины. **Что же касается старцев, то их торжественно закалывают [и приносят] в жертву [божеству] и также съедают**»* (Геродот. История. III. 99).

Подобную околесицу о жертвоприношениях продолжали нести и позднейшие хронисты, несмотря на то, что время было уже совсем другое. *«Когда венчание начинается, поп прежде всего требует себе **жертвы**, как–то: пирогов, печений и паштетов»* (Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию. — М., 1996, С. 217). Инерция мышления, старинные традиции, шовинизм и предвзятость.

⁶⁹⁰ Из послания Симеона, епископа Владимирского и Суздальского, Поликарпу, архимандриту Печерскому (XII в): *«Но я не могу умолчать о блаженном священномученике и черноризце сего монастыря Кукуше, о котором все знают, что он прогонял бесов, крестил вятичей, дождь свел, иссушил озеро, сотворил многие другие чудеса и после многих мук убит был с учеником своим Никоном»*. Если бы все именно так и было, то вятичи в жизни бы не вздумали губить такого неслабого колдуна. Себе дороже! Скорее всего, влез Кукуша в ходе языческого праздника со своими богохульными комментариями, послушали его вятичи, плюнули на свою веротерпимость и убили мерзавца, чтоб заткнуть его нечестивый рот. Как же, крестил он вятичей...

разным истязаниям и потом **отсекли ему голову** и ученику его (имя которого неизвестно), 27 августа»⁶⁹¹.

Чуть ли не по всему миру и во все времена существовал обычай хвалиться победой, предъявляя отрубленную голову врага (на худой конец, уши). Конечно, это не жертва — это свидетельство триумфа, должное убеждать всех и каждого. Своего сына Сокольника, выступающего в роли неприятеля, Илья Муромец одолевает в тяжелой схватке и в конце битвы отрубает ему голову. А дальше:

*Подымает он голову нахвальщицка
На свое ли на копё бурзуменское
И поехал на заставу богатырскую.*

(Былины 1, № 83)

*Отрубил у Сокольника буйну голову.
А поехал Илеюшка ко белым шатрам,
А воткнул где главу да на востро копё,
А сам он, Илейка, да похваляицьсе:
«А на веку такого цюда да не видывал...»*

(Былины 3, № 80)

Это лишь трофеем, который привозят из поля, чтобы показать, с кем бился, чтобы предъявить свидетельство победы, которой похваляются. Илья даже предупреждает о том загодя: «*А не успеите, братцы, вы котлы согреть, // А привезу поганого буйну голову!*» (Былины 3, № 89). Добрыню, неудачно бившегося с Сокольником, богатыри укоряют: «*Што же ты, Добрынюшка, не везёшь ведь ты, // Не везёшь ведь ты да буйну голову, // Буйну голову да вострых копьях?*» (Былины 3, № 88). Кстати, Сокольник грозит Киеву тем же: «*Ваши головы богатырей повырублю, // Как на копыця головушки повысажу!*» (Былины 3, № 78). Так что подобный метод расправы и надругательства — привилегия не только наших богатырей, но и богатырства вообще, даже вражеского.

⁶⁹¹ «Словарь исторический о русских святых». СПб., 1862, С. 142. То, что эта история определенно шита белыми нитками, видно хотя бы из того, что одни произведения называют монаха Кукшей, другие — Купшей, одни не знают имени его ученика, другие называют его Никоном...

Так же поступает и Алеша Попович, разделав Тугарина: *«Он заткнул голову да на востро копьё, // А привез ее ко князю ко черниговскому: // «/.../ Уж вам нате голова, право, татарская, // Кабы вашего она—то неприятеля»* (Былины 1, № 116), *«Да и сек у Тугарина буйну голову /.../ Да Тугаринову голову да на копьё садил // Да повёз—то ей в стольней Киёв—град // А—й князю Владимиру в подароцьки»* (Былины 4, № 109). Во всех указанных случаях голову везут на копье, как и в случае с епископом Иоанном. Причина одна—единственная — поднять трофей повыше, чтобы все знали! Знак победы. Жертвоприношение отсутствует. В противном случае к жертвоприношению придется сводить любое деяние вообще — от подметания мусора до написания этой книги.

Завершить этот параграф хочется цитатой все из того же Гельмольда, которую обличители «кровавого язычества» по какой-то неведомой причине избегают. Из ложной скромности, или, быть может, по причине невозможности привести ее в согласие со своими выводами? *«Славяне питают к своим святыням такое уважение, что место, где расположен храм, не позволяют осквернять кровью даже во время войны»* (Гельмольд. I. 83). Вдумайтесь в эти слова! Какие овцы—волы и пленники? Даже во времена кровопролитий священная территория не орошалась кровью! Не резали на капищах да святилищах «жертвенный скот». И я не думаю, что виной тому, что в одном месте «Славянской хроники» говорится о «кровавых жертвоприношениях», а в другом начисто отмечается такая возможность, виновен сам Гельмольд. Больше похоже на то, что тут руку приложили переводчики... Разумеется, все это никак не отрицает того, что: а) где-то за пределами святилища резали на пир скот, часть мяса/туши которого относилась в жертву Богам; б) что ненавистных христиан убили, пусть и не в жертву, а в ходе устрашающего акта (Святослав Игоревич также изводил пленных); в) трофей-голову выставили в знак торжества над главарем врага.

IV

Немного про «гобино»

«Повесть временных лет» (1071 г.): *«Бывшие бо единою скудити в Ростовстее области, встаста два волхва от Ярославля, глаголюща яко ве все, кто обилье держитъ, и поидоста по Волзе, где придут в погосте, туже нарицаху лучшие жены глаголюща,*

яко си жито держить, а си мед, а си рыбы, а си скору. И привожаху к нима сестры своя, матери и жены своя. Они же в мечте прорезавше за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены... И ре има, что ради погубиста толико члвк? Онема же рекошема яко ти держать обилъе, да аще истребиве сих, будет гобино». — «Однажды во время неурожая в Ростовской области явились два волхва из Ярославля, говоря, что «мы знаем, кто запасы держит». И отправились они по Волге и куда ни придут в погост, тут и называли знатных жен, говоря, что та жито прячет, а та — мед, а та — рыбу, а та — меха. И приводили к ним сестер своих, матерей и жен своих. Волхвы же, мороча людей, прорезали за плечами и вынимали оттуда либо жито, либо рыбу и убивали многих жен... И сказал им: «Чего ради погубили столько людей?» Те же сказали, что «они держат запасы, и если истребим их, будет изобилие»».

Конечно же, с точки зрения ортодоксов, это ясный пример «кровавого человеческого жертвоприношения» в наиболее лютом его исполнении: *«возможно, подобное убийство может рассматриваться как **жертвоприношение с целью смирения священного гнева***» (Травкин, С. 124). Еще более суров, без всяких там «возможно», Борис Александрович: *«языческие жрецы (возможно, местного мерянско-вепского происхождения) приносили **человеческие жертвы**... Белозерские кудесники мотивировали свою жестокость тем, что **принесенные в жертву женщины** будто бы содействовали неурожаяю»* (ЯДР, С. 300). Многих жен поубивали! Да еще и лучших! Но было ли это «кровавым жертвоприношением» на самом деле? Тем более, что и летописец, в симпатиях к язычеству не замеченный, этот случай и не подумал зачислить в жертвоприношения.

П.И. Мельников-Печерский давным-давно указал к этому месту параллель, совершенно совпадающую в деталях. Речь идет о подготовке к жертвоприношению среди мордвы: *«Когда мордвины готовятся совершать свое общественное богослужение, по дворам ходят избранные люди для сбора жертвенных припасов. В каждом доме старшая женщина берет обоими руками за тесемки мешок с мукой, закидывает его... за голые плечи и, не оглядываясь, задом подходит к сборщикам. Сборщик, взяв в одну руку мешок, другой... пять раз колет женщину в обнаженные плечи и спину, читая при этом молитву, а потом перерезывает тесемки и сумка*

падает в подставленную для этого кадку»⁶⁹². Столь же давно А.Н. Афанасьев, автор знаменитых «Поэтических воззрений», попытался отвести этот пример, и довольно неуклюже при том⁶⁹³: «Мы, со своей стороны, не усматриваем в этом описании ничего общего с летописным рассказом: в мордовском обряде укол ножа представляет не более, как символическое действие, и самый обряд этот имеет целью собрать припасы для общественного жертвоприношения, какое совершается в благодарность за дарованный богами урожай; летопись же говорит о действительном избииении жен, заподозренных в похищении гобина» (Афанасьев 3, С 509). Ну а мы, со своей стороны, не усматриваем в отводе А.Н. Афанасьева убедительных доводов против. Как можно столь безоговорочно доверять летописи, заведомо негативно относящейся к язычеству? Летописи, которая, к примеру, запросто приписывает языческим волхвам махровый сатанизм: «Сказал им Янь: «Поистине прельстил вас бес; какому богу веруете?» Те же ответили: «Антихристу!» Он же сказал им: «Где же он?» Они же сказали: «Сидит в бездне»». Это все оттуда, из рассказа про избиеение «лучших жен».

Не стану утверждать, как это делают иные «офиневшие» историки, что волхвы вообще — суть финские жрецы. Но именно этим волхвам, действовавшим в земле Ростовской, где селились племена мери, вполне могло быть присуще такое происхождение. Или кто-то готов утверждать, что у мери не было своих жрецов? А если были, то что мешало им конфликтовать с властями, тем паче такими, что несли новую налоговую политику... э-э-э... в смысле, «свет истинной веры»? В данном случае, что, наверное, должно

⁶⁹² Мельников–Печерский П.И. Полное собрание сочинений. — СПб., 1909, Т.7, С. 439–440.

⁶⁹³ Кстати, в пересказе А.Н. Афанасьева пример из П.И. Мельникова-Печерского звучит еще любопытнее: «В назначенный для сбора день замужние мордовки обнажают свои груди и плечи, и становясь задом к дверям избы, закидывают за спину холщовые мешки с мукою, медом, маслом и яйцами; янбед (помощник главного жреца) колет их слегка в голые плечи и спины жертвенным ножом, потом перерезывает тесемки, на которых висят мешки, и забирает приготовленные припасы». Здесь есть и перечисление продуктов — чем вам не «си жито держить, а си мед, а си рыбы, а си скору», и два действующих лица — жрец с помощником, а ведь и смутьянов–волхвов тоже двое.

вызывать удивление, мои и официальной науки взгляды совпадают — *«языческие жрецы (возможно, местного мерянско–вепского происхождения)»* (ЯДР, С. 300). Тем не менее, не прекращаются попытки доказать, что описанные волхвы все же были из славян. Так, например, историк Лев Прозоров (Озар Ворон) даже согласен ради этого пойти на признание описанного в летописи случая как кровавой резни. Прочитывая вышеприведенное мнение А.Н. Афанасьева, он пишет: *«Добавить к этому действительно нечего. Даже если бы сходство обрядов имело место, следовало бы сперва выяснить, не является ли этот обряд заимствованием, есть ли подобные у иных финно–угорских племен и т.д. Но сходства нет»*⁶⁹⁴. Вот тебе на! Да как же нет, когда есть, и предостаточно. И не сходство, а почти полное совпадение! В обоих обрядах участвуют жрецы; женщины в большом числе; за спинами у женщин продукты; продукты «добывают» ножом («прорезавше за плечем»). Финны поддались христианизации куда в меньшей мере, чем славяне, поэтому неудивительно, что П.И. Мельников–Печерский застал указанный обряд у мордвы вполне еще живым. На пережиток действие непохоже, все происходящее вполне логично. Да и невозможно было бы явно повторяющийся из года в год ритуал считать пережитком летописного обряда, представленного в тексте как единичный случай, вызванный экстренной ситуацией. Откуда черпал свои сведения летописец — неизвестно, ясно лишь то, что описываемые в истории с волхвами диалоги он придумал сам, вложив в уста своих противников то, что думал о них. Никогда не стоит забывать про обычное для хронистов приукрашивание действительности. Если же допускать, что случай этот ему поведал участник событий 1071 г., то и в этом случае нужно помнить о склонности очевидцев привирать. Не зря же родилась такая пословица: «врет, как очевидец». Что–то описывает, как было, что–то изменяет в соответствии с желанием из банальной стычки сделать детективную историю. Так что, исходя из бесспорной параллели П.И. Мельникова–Печерского, следует сделать следующие выводы. Во–первых, описанный обряд никоим образом не является ни кровавым жертвоприношением, ни ритуальным убийством. Во–вторых, проводили сей обряд не

⁶⁹⁴ Прозоров Л. Размышления о волхвах из русских летописей. // Альманах «Русская традиция». Вып. 4. — М.: Ладога–100, 2006, С. 114.

славянские волхвы, а мерянские жрецы, тем паче, что у славян таковой обычай не обнаружен. Увы, увy, увy...

Впрочем, самое интересное нас ждет дальше. Озар Ворон ответственно заявляет: *«Однако в собственно русском фольклоре сохранилось предание, почти полностью воспроизводящее события 1071 года»*. На деле это не предание, а сказка. Ну, это так, мелочи. Просто нужно осознать, что сказка — это чистый вымысел, а предание является отражением исторического события в народной обработке. Сюжет «предания» вкратце таков. Поп как-то раз проворовался, оттого разозлился, ударил «с горя» икону Николы ключами и ушел из прихода куда глаза глядят; по пути встретился ему старичок, предложивший заняться исцелениями, ибо имелись в округе недужные царевны. Обряд исцеления был таков: девушку в бане разрубали на части, варили в котле, после чего она оживала совершенно здоровая. Два раза все удается. На третий раз жадный поп решает подзаработать на этом деле сам, но убитая им царевна не ожила. От повешения на «деревянном коне» его спасает все тот же старичок, ожививший царевну. Это, понятное дело, и был Никола. Конец сказке.

А теперь вопрос: каким образом эта история «почти полностью воспроизводит события 1071 года»? Кто-нибудь заметил прямо-таки бросающиеся в глаза параллели? Я вот не особо, так, мизер. А вот Озар Ворон заметил, и много: *«Сходство очевидно даже при поверхностном рассмотрении. Еще очевиднее оно становится при подробном разборе...»*. Пример П.И. Мельникова–Печерского — однозначно не то: «Сходства нет», а зато в этой сказке «Сходство очевидно». Вот такие парадоксы «непредвзятого отношения»...

Последуем же за Озаром в его разборе. Прежде, правда, следует сделать одну оговорку. Данный летописный фрагмент, с нашей точки зрения, — явное передегеривание фактов: происходило одно, но, поелику дело закончилось истреблением главных действующих лиц — волхвов, летописец счел необходимым (в качестве назидания потомком, конечно же) пойти на подлог и исказил происходящее на как можно более ужасный манер. Выражение «прорезавше у них за плечем» стало обозначать многочисленные убийства... Но, поскольку сам Озар никак этот фрагмент не комментирует, то и мы его, со своей стороны, будем воспринимать как некую данность, одним словом — «поверим» летописцу.

1. В сказке два целителя — Никола Угодник и его священник. В летописи — два волхва.

Волхвы понимаются Озаром как служители Велеса, ибо предполагается связь названия «волхв» с именем Божества. Ну а Никола исследователями трактуется как наследователь функций Велеса. Ответим. Почему-то двое мордовских жрецов как параллель двум волхвам летописи Озара не устроили, они никак не относятся к категории сходства. А вот жрец (поп) и (полу)Бог («святой») — наоборот. Насчет Велеса и Николы, безусловно, стоит согласиться с Б.А. Успенским, обосновавшим их связь. Но вот касательно сближения «волхв»—«Велес» — это из области недоказанных гипотез.

2. В царствах, где бродят поп с Николой, — «печаль великая» из-за того, что царевны хворают. В погостах, где действуют летописные волхвы, — голод, случившийся будто бы по вине жен местной знати («лучших жен»).

Разве это сходство? Печаль населения по поводу болезни дочерей, по моему мнению, никоим образом не может быть соотнесена с голодом, царящим в погостах. Вина царевен разве что косвенная, в то время как вина жен — самая прямая. Цели у волхвов и у попа с Николой — различны: у первых — спасти множество народа от «скудости», у вторых — вылечить всего-навсего трех хворых царевен.

Царевен всего три в разных, соответственно, царствах, а истребленных лучших жен во всех погостах — «много». Женщин обличают (я напомним, мы летописцу как бы «верим») прилюдно, царевен лечат сокрыто от чужих глаз, в бане. Сплошные несовпадения, если не сказать — противоположности. Зато в обряде мордвы к жрецам выходят домохозяйки из *каждого* дома, то есть множество женщин.

3. Поп и Никола рассекают царевен на части. Волхвы режут у жен за спиной.

Ответим и на это. Разрубание на куски и убийство ударом в спину — разные способы умерщвления. Сходства нет, кроме конечного результата, то бишь смерти. Но и этого нет: царевны оживают. Из тел умерщвленных женщин вынимают «похищенную снесь», а с царевнами ничего такого не происходит. Напомним, что мордовские жрецы из-за спин женщин именно снесь и вынимают, *перерезав* тесемки мешка *ножом*. Описанное в сказках, и не только

с этим сюжетом, расчленение тела с последующим возрождением убитого в новом качестве, с нашей точки зрения, является не чем иным, как отголоском довольно распространенной магической практики посвящения неопфита в некие таинства посредством его символической смерти.⁶⁹⁵

4. Цари щедро награждают целителей. Волхвы забирают имения лучших жен.

Озар привел это совпадение без каких-либо дополнительных комментариев, видимо, предполагая, что и так все понятно. На деле же как раз наоборот, непонятно. Цари наградили попа и Николу деньгами. Логично, ибо это оплата труда. А вот каким образом хитрые волхвы оттяпали себе имения этих жен? Где тут оплата труда? Со слов летописца выходит как раз наоборот — чистый произвол со стороны волхвов. И потом, что значит «имения»? Все движимое имущество вообще, или приданое женщины, с которым она пришла в новый дом после свадьбы, или только женские вещи, принадлежащие конкретно убиенным? Если имущество, то с чего это вдруг мужья этих жен, их отцы, братья и дети отдавали «имения»? Если приданное, то оно должно было принадлежать следующему женскому поколению семьи и из дома не выдаваться. А если носильные женские вещи, то неужто можно представить себе волхвов такими нацистами-мародерами, что обирают, аки падальщики, трупы убитых женщин, снимая с них более-менее ценные безделушки в надежде вскорости сбыть их за полцены? Может, они еще и зубы золотые дергали?

Странно, что Озар несколькими страницами ранее, разумно объясняя несуразности летописи тем, что в задачи писца входило выставление волхвов нечестивыми иноверцами путем приписывания им небывалого и непотребного, в этом моменте летописцу счел возможным поверить. Да, дескать, в награду за содеянное волхвы брали себе имения. По-моему, эта деталь введена нарочно для очернения действующих лиц. Мордовские жрецы, на которых мы в очередной раз можем оглянуться, никаких имений себе не брали. Работа у них такая — Богам жертвы творить, Богов же ради, а не живота своего для.

⁶⁹⁵ О чем подробнее и с примерами см.: *Вл. Богумил. Волшба Нави. Темные искусства славян.* — М.: «Велигор», 2009, Ч. I. Навье посвящение.

5. Попа собираются вешать. Волхвов повесили на дереве. Это последнее совпадение по Озару, на котором он особенно настаивает: *«Незадачливого лекаря ведут вешать (именно **вешать** (выделено Озаром, — Б.М.), даже если перед тем говорится, что не справившемуся с делом лекарю «голова с плеч, на тычинку повесят»)»*.

И тут сходство кажущееся: ведь волхвов убили на самом деле, а поп отделался лишь легким испугом. Волхвов убили за правильное, сообразно языческой вере, исполнение ими обряда, попа же хотели умертвить за обман или за неудачную попытку исцеления. Волхвов вешают обоих, попа — одного. Правда, известны варианты, где власть предержавшие велят *«повесить обоих знахарей»* (Афанасьев Легенды, С. 50), на что Озар почему-то не стал указывать. Это сходство? Не очень-то. Есть совпадение в методе наказания, но и оно объяснимо тем, что выбор-то этих смертных наказаний не особенно и велик: казнь через повешенье, отрубание головы, расстрел (из пушек), четвертование, утопление, растерзание конями. В сказках первые два способа наиболее «популярны». Вот вам и все «сходство». Стоит иметь в виду, что это распространенный фольклорный сюжет, а не отображение реальной волховской практики, или тем паче — того самого события от 1071 года. Тот же А.Н. Афанасьев, по сборнику которого Озар и разбирал легенду о попе и Николе, приводит параллель этому тексту: *«В издании немецких сказок братьев Гримм подобная же легенда рассказывает о странствовании апостола Петра вместе с солдатом. Св. Петр исцеляет больных и воскрешает королеву: когда привели его к одру усопшей, он приказал принести котел воды и выслал из комнаты всех домашних. Тогда разнял он все члены умершей на составные части, побросал их в воду, развел под котлом огонь и стал варить, пока все мясо не отделилось от костей. Затем белые кости были вынуты на стол; апостол сложил их вместе в том порядке, какой назначен самою природою, и трижды сказал: «Восстань во имя всемогущей Троицы!» Королева восстала живою, здоровою и прекрасною. Как в русской легенде поп не признается, что съел просвиру, так в немецкой — солдат, что съел сердце жареного ягненка»* (Афанасьев Легенды, С. 52). Помимо этого, в сказках подобная история фигурирует в несколько ином варианте (СУС 753): *«христос (черт, ангел) перековывает старика (старуху),*

делая его молодым; кузнец пытается подражать ему, но терпит неудачу (за убийство попадает в тюрьму)». Суть та же, что и в истории с попом и Николой, хотя канва несколько иная.

И что в итоге остается от «предания, почти полностью повторяющего события 1071 года»? Увы, отождествления сделаны противу логики. И все из-за нежелания признать, что волхвы, действовавшие в Ярославских землях, вполне могли быть мерянскими, и что содеянное ими вовсе не было той кровавой баней, что описана летописцем, а являлось вполне невинным языческим обрядом, служившим для возвращения на землю утраченного изобилия. Ну а то, что обряд благодарения за добрый урожай (у мордвы) и обряд избавления от неурожая (в летописи) столь похожи, наверное, объяснимо лежащей в них идее. Очень простой идее о необходимости совершить жертвоприношение. И собирали на это жертвоприношение от каждого двора, от каждой хозяйки...

V

Восточные сказки

Восточные — арабские и персидские — географы и историки уделили нашим предкам толику внимания, хотя за дальностью расстояния точность их сведений под большим вопросом. В частности, точность сообщений о жертвенных обрядах славяно-русов.

Ибн Русте (X в.): *«Есть у них знахари, из которых иные повелевают царем, как будто они их (русов) начальники. Случается, что они приказывают принести жертву Творцу их тем, чем они пожелают: женищинами, мужчинами, лошадьми. И если знахари приказывают, то не исполнить их приказания никак невозможно. Взяв человека или животное, знахарь накидывает ему на шею петлю, вешает жертву на бревно и ждет, пока она не задохнется, и говорит, что это — жертва богу»* (Древняя Русь, С. 49). Так выглядит оно из первых таких сведений.

Человека или лошадь, говорите? А весит лошадь около пятисот килограмм. Вот и пойди, повесь лошадь. Дак ведь силенок не хватит у «знахаря», даже если с помощником работать будет. Или, допустим, приглянулся «знахарю» месячный поросенок. Так он что, его тоже вешать будет? Я уж не говорю о жутком визге, который отравит всю религиозную церемонию, молчу и о том, что

найти у порося шею довольно проблематично, а уж отбивается маленький монстр будь здоров! Я другое хочу спросить: а овчинка выделки стоит? Это ж сколько возни, сколько нервов, а результат... Комичный он какой-то, брыкающийся кабанчик на веревке. Достоверна ли такая информация? Сомнительно, крайне сомнительно.

Кстати, у другого автора, Гардизи (XI в.), та же информация выглядит несколько по-иному: *«Есть у них знахари, власть которых распространяется и на царей. И если знахарь возьмет мужчину или женщину, накинёт им на шею веревку и повесит, пока те не погибнут, и говорит, что это — указ царя, — то никто не говорит ему ни слова и не выражает недовольства»* (Древняя Русь, С. 59). Тексты совпадают почти полностью, что может обозначать либо происхождение позднего текста от более раннего, либо их общим происхождением от одного источника. Но у Гардизи про животных — уже ни полслова, зато появляется новая интересная информация: «знахарь» объявляет умерщвление волей царя. Заметьте, и про жертвоприношения здесь ничего не говорится. Всего более похоже на то, что перед нами казнь неугодных властям лиц. Информатор восточного историка, присутствовавший при действе, мог банально не понять смысла увиденного и произвольно истолковать речи княжеского глашатая (да хотя бы того же тысяцкого, каким был Ян Вышатич) как «жертвенный спич», а самого глашатая принять за «знахаря», который ходил где хотел и творил «княжью волю». Если в речи прозвучало, что смерть преступника угодна Богам или что Боги лишают этого человека жизни, то сторонний наблюдатель, плохо понимающий славянский язык, мог легко домыслить себе все, что угодно, включая и жертвенный характер происходящего, и ритуальный смысл банальной казни через повешенье.

По-моему, это едва ли не единственные тексты (да и то, уместнее говорить о вариантах одного текста), говорящие об удушении жертв. Что вызывает недоумение. Если такой обычай действительно имел место быть в славянской традиции, то о нем должны существовать и другие упоминания, должны бы были сохраниться и «рудименты» его. Но нет, молчание. Ничего о том не говорят отечественные источники. Ни один вообще! А уж, казалось бы, на эту тему почему бы не позлопыхать местным борцам с язычеством? Тем, кто готов припомнить автору сведения Льва

Диакона о задушенных младенцах, сразу советую внимательно прочитать текст византийца: «*Совершив эту кровавую жертву, они задушили [несколько] грудных младенцев и петухов, топя их в водах Истра*» (Лев Диакон, IX. 6). Задушили утоплением. В более старом переводе это даже понятнее: «*совершив эту кровавую жертву, погрузили в струи Истра младенцев и петухов, и таким образом задушили*» (Срезневский, С. 78). Наши доблестные ученые умудряются находить любые пережитки «кровавых жертвоприношений» буквально везде и во всем, но только не в этот раз. Никаких следов, несмотря на все желание. Одно дело, знаете ли, фантазировать на тему гипотетических жертвоприношений, и совсем другое — взять и найти этнографическую параллель исторически засвидетельствованным данным. Увы им, таких данных нет⁶⁹⁶. Единственная обнаруженная ими крохотная зацепка — церковный запрет есть «давленину», мясо задушенных животных. Упомянув о нем, Р. Липец пишет: «*Если вспомнить, что удушение жертвы было обычным способом ее умерщвления, то, может быть, в этом следует видеть основной смысл /.../ запрета*» (Липец, С. 220). Если бы все было так просто. Р. Липец не приводит примеров этого «обычного способа», полагая, что указание на его обычность, то есть распространенность, читателю вполне достаточно. Отнюдь. Обычным такой способ, исходя всего лишь из двух (а то и одного) сообщений восточных источников, назвать никак нельзя. Маловато будет. Так что перед нами небольшая подтасовка фактов. А теперь, собственно, сам запрет: «*Да аще кто яст давленину или звероядину, или мертвечину, да извержен будет от сана*»⁶⁹⁷. Во-первых, запрет, как оказалось, относится к попам, а не к мирянам, которых, по идее, и нужно отвращать от языческих пристрастий. Во-вторых, «*Давленина. ж. животное задушенное, удушенное петлею или зверем, а также мясо его*» (Даль). Петля, разумеется, охотничья — силки. Про языческий метод умерщвления и речи не

⁶⁹⁶ Никто не предложил в таком качестве народные забавы, где птицу вешают на шесте, или где на веревке подвешивают «калету». Не будем предлагать этого и мы. Тем паче, что и восточные источники не дают основания полагать, что повешенную жертву немедля ошипывал празднующий люд.

⁶⁹⁷ Словарь русского языка XVIII века. Вып. 6 (Грызться–Древний). — Л.: Наука, 1984, С. 25.

идет. Животное, умершее в силках или в пасти зверя, изрядное время где-то валялось, тухло, набирало яд — вот против какого мяса выступает запрет. И, наконец, в-третьих, вот вам источник этого запрета: как обычно библейский и каким-то образом упорно не замечаемый исследователями: *«И всякий, кто будет есть мертвечину или растерзанное зверем, туземец или пришлец, должен вымыть одежды свои и омыться водою, и нечист будет до вечера, а потом будет чист»* (Левит. 17:15); *«Не ешьте никакой мертвечины; иноземцу, который [случится] в жилищах твоих, отдай ее, он пусть ест ее, или продай ему, ибо ты народ святой у Господа Бога твоего»* (Втор.14:21); *«Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленнины»* (Деян. 15:28–29). Да, обычные семитские пищевые запреты, текстуально перенесенные на нашу действительность. Православные христиане рабски соблюдали иудейские обычаи относительно пищи, и только-то. Именно об этом и говорит запрет — всё так же, как в указанных примерах: удавленнина, мертвечина, растерзанное зверем. Полное совпадение. Так что зацепка оказалась ненадежной по всем параметрам.

Сомнение вызывает и власть, приписываемая Ибн-Русте «знахарям». Отечественные источники говорят о большом влиянии волхвов на народные души (восстания в Ярославле), и даже на отдельных представителей власти (Олег Вещий, хотя здесь влияние косвенное, скорее наоборот, попытка бороться с таким влиянием). Здесь же прямо говорится, что иные из «знахарей» *«повелевают царем»*, а это всего более смахивает на политическое руководство, чем на духовную опеку. Сами же восточные писатели подчеркивают свободолюбие и храбрость славян, так стали бы они терпеть подобный произвол, когда не только их скотину, но и их самих, членов их семей в любой момент могли ни с того ни с сего перехватить по пути домой или из дома и вздернуть на ближайшей березе — дескать, в жертву Богам! От таких действий и до мятежа недалеко. Да и что это за жрецы-волхвы такие, что нещадно истребляют свой народ, убивая кого попало, даже без жребия или поиска добровольцев (это сарказм, разумеется)?! Объяснить существование подобных лиц можно, только если признать их государственными служащими, а действия их — наказанием виновных по тем или иным статьям прототипа «Русской правды».

Остается признать данное свидетельство, явно основанное на пересказах пересказов, весьма неправдоподобным в плане истолкования подоплеки происходящего. Противу него говорит и заверение цитировавшегося уже Серапиона Владимирского: *«Даже язычники, божьего слова не зная, не убивают единоверцев своих»*. Не убивают своих! Нешто араб, никогда на Руси не бывавший, лучше разбирался в нашей действительности, чем местный житель?

Знаменитый путешественник Ибн Фадлан (922 г.) описывает виденный им обряд, который совершали русы для обеспечения себе удачной торговли: *«И как только приезжают их (русов) корабли к этой пристани, каждый из них выходит и [несет] с собою хлеб, мясо, лук, молоко и набид, пока не подойдет к высокой воткнутой деревяшке, у которой [имеется] лицо, похожее на лицо человека, а вокруг нее (куска дерева) маленькие изображения, а позади этих изображений [стоят] высокие деревянные, воткнутые в землю. Итак, он подходит к большому изображению и поклоняется ему, потом говорит ему: “О, мой господин, я приехал из отдаленной страны и со мною девушек столько–то и столько–то голов и соболей столько–то и столько–то шкур”, пока не сообщит всего, что привез с собою из [числа] своих товаров — “и я пришел к тебе с этим даром”; — потом оставляет то, что [было] с ним, перед этой деревяшкой, — “и вот, я желаю, чтобы ты пожаловал мне купца с многочисленными динарами и дирхемами, и чтобы [он] купил у меня, как я пожелаю, и не прекословил бы мне в том, что я скажу”. Потом он уходит. И вот, если для него продажа его бывает затруднительна и пребывание его задерживается, то он опять приходит с подарком во второй и третий раз, а если [все же] оказывается трудным сделать то, что он хочет, то он несет к каждому изображению из [числа] этих маленьких изображений по подарку и просит их о ходатайстве и говорит: “Это жены нашего господина, и дочери его, и сыновья его”. И не перестает обращаться к одному изображению за другим, прося их и моля у них о ходатайстве и униженно кланяясь перед ними. Иногда же продажа бывает для него легка, так что он продаст. Тогда он говорит: “Господин мой уже исполнил то, что мне было нужно, и мне следует вознаградить его”. И вот, он берет известное число овец или рогатого скота и убивает их, раздает часть мяса, а оставшееся несет и бросает перед этой большой деревяшкой и маленькими,*

которые [находятся] вокруг нее, и вешает головы рогатого скота или овец на эти деревьяшки, воткнутые в землю. Когда же наступает ночь, приходят собаки и съедают все это. И говорит тот, кто это сделал: “Уже стал доволен господин мой мною и съел мой дар”...»⁶⁹⁸. Приведу еще один вариант перевода выделенного фрагмента: «И берет он известное число рогатого скота и овец, убивает их, часть мяса раздает бедным, остальное же приносит и бросает перед большим столбом и малыми, его окружающими, и вешает головы рогатого скота и овец на столбы, вставленные в земле...» (Фаминцын, С. 39).

Да, это самое настоящее жертвоприношение. Но только не в той части, которую указывают наши оппоненты. Животных убивают, видимо, где-то вне капища-святилища, так как потом мясо жертвователю «несет/приносит и бросает». Производит ли заклинание сам купец или его совершает кто-то еще, не вполне ясно, однако к делу это отношения не имеет. Заклинание совершенно точно не является жертвоприношением, так как часть мяса тотчас раздается, и, безусловно, на потребление в пищу. С даром, который предназначен/принадлежит Богам, такое сделать невозможно. Из текста, опять же, не удастся понять, кому именно отдают мясо — отирающимся у святилища нищим, местным жрецам, своим спутникам или вообще первым встречным—поперечным. Но и это не главное. Суть в другом. После всего этого оставшуюся часть мяса купец относит к изображению Божества и кладет перед ним. Вот это и есть кульминация — жертвоприношение мясной пищи! Именно ее исчезновение, трактуемое Ибн-Фадланом как пожирание бродячими псами⁶⁹⁹, и важно для купца! Не заклинание, не раздача мяса, а та его часть, что отдана Богам — ее не стало, и купец доволен, вздохнул с радостью: «Принята жертва!» Текст путешественника не дает ни малейшего основания усомниться в такой трактовке произошедшего. Последовательность действий купца наилучшим образом демонстрирует, что для него было

⁶⁹⁸ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Под ред. И. Ю. Крачковского. — М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1939.

⁶⁹⁹ Что, в общем-то, было действительно обычным явлением. В Белоруссии освященные на Вялікдзень яйца носили умершим на могилы, где они и лежали, «пакуль не забяруць старцы ці не зьядць сабакі або свінне» (Сержпутовский, № 1059).

сакральным актом, а что — проходным эпизодом, необходимым подготовительным моментом.

VI

Кабинетные перлы

Этот раздел не будет особо большим. Всего лишь несколько примеров, должных показать, как, впадая в крайнее сочинительство и не имея никаких для того данных, кабинетные мифологи рассказывают нелепицы, усугубляя и без того сложный вопрос о существовании у славян «кровавых жертвоприношений».

О славянских Богах данных сохранилось не очень-то много, все они учтены, все более-менее изучены. Практически все, что можно было из них извлечь, уже извлечено. Но ничего из того, что сейчас будет процитировано, в исторических источниках не содержится.

Чернобог. *«Дабы примирить его, приносили ему **кровавые жертвы**»* (Кайсаров, С. 67), *«Сему страшному духу приносились в жертву, сверх коней, **не только пленные, но и нарочно ему предоставленные для сего люди**»* (Глинка, С. 125).

Лед. *«Помост его храма, сказывают, был **напоен кровью**»* (Глинка, С. 127).

Ний. *«Жертвовали ему не только **кровию животных, но и человеческую, особенно же во время каких-либо злоклучений**»* (Глинка, С. 128).

Флинц. *«Флинцу приносили **многие жертвы из одних только зверей, а также создали [для него] жертвенник и роцу**»* (Церковная история Силезии. II)⁷⁰⁰.

Баба-Яга. *«Под этим именем почитали Славяне адскую богиню... Ей приносили **кровавую жертву**, думая, что она питает ею двух своих внучек, которых ей приписывали, и услаждается при этом пролитием крови»* (Забылин, С. 256).

Увы, но все это совершенная мистификация. Никаких комментариев. Просто информация к размышлению. *Dectum sapienti sat est!*

⁷⁰⁰ A. Frenclii. Commentarius philologico-historicus de diis Soraborum // Scriptores rerum Lusaticarum T.II. Lipsiae, 1719. P.229.

РАЗНОЕ

В этой главе мы рассмотрим примеры, которые по разным причинам не вошли в предыдущий текст книги. Они могли не соответствовать делению материала по главам и разделам, могли уводить тему в сторону от главной линии, могли необоснованно раздувать сноски. В результате все накопившиеся разнородные случаи оказались собраны здесь, в конце книги.

I

Скотоводческая и промысловая магия

В канун Егорьева дня «дабуди косача (**тетерева**, — Е.Е.), да с косачем курице яйцо... Как ко Егорью приде, трижды поклон... Пришед ко Егорю, свеча с огнем поставити и яйцо по-старому, а косача убить ножыком тылем, а говорить: «Тебе, святой Егорей, **черной боран** от меня и моего скота, а ты, святой Егорей, стереги и береги мой скот...» (Елеонская, С. 147–8). Так начинается один из скотоводческих заговоров Олонецкого сборника магических текстов. Делая все согласно записи, пастух обеспечивал своему стаду защиту на время выпаса. Это один из немногих примеров, которые можно было бы принять как настоящее кровавое жертвоприношение, без всяких там кавычек. Черным по белому написано: придти к Егорию и убить тетерева тыльной стороной ножа со словами: «тебе, Егорий, — от меня». Толкование исследователей не заставляет себя ждать: *Убитый тетерев является замещением более крупного дара — дарственной жертвы защитнику стада*» (Елеонская, С. 148). Дарственная жертва, масляное масло...

Напрашиваются вопросы. Куда это: «ко Егорью приде»? Что это за место — часовня, церковь? Казалось бы — да, ведь там ставят горящую свечу. Но разве можно придти в церковь и безнаказанно умертвить там животное? И не какого-нибудь тетерева, а целого барана (раз речь о замене «более крупного»)?! Дак ведь попы в шею вытолкают (если еще пустят в церковь, с бараном—то на привязи), анафеме предадут да и живность впридачу отнимут. Часовня тоже отпадает — не велит мораль христианская

насилие в Божьем доме творить. Нелогично как-то, странное указание на место свершения обряда.

Любопытно также то, что тетерев не приносится в жертву, как собственно птица, что было бы в принципе нормально и логично, но изображает другое животное, — точно так же, как куриные яйца в этом и ему подобном обрядах заменяют собой благородную птицу: *«Аще хочешь скота отпуцати много, и ты щуку свежую да три яйца... да неси в лес... А сам говори так: «Государь царь Гонгой и царица Гагея, и сынове, и дочери, и слуги, вам обед: щука свежая да три белые лебеди... а за то стерегите, берегите и пасите весь мой скот...», «Взять два яйца, приди к тому ж месту и мертвецу, положи два яйца к тому ж месту говори: «Возьми ты, им. р. от меня, им. р. два лебедя белых гостинцы...»* (Елеонская, С. 148, 164). Здесь видна магия замены, когда одно обозначает/заменяет другое, что, впрочем, не отменяет «кровавожертвенного» аспекта ритуала⁷⁰¹. Подступится к этому орешку можно с другой стороны. Два варианта.

1. Рукописный магический сборник во многом похож на рукописные же росписи кладов знаменитых разбойников — информации много, практически исполнимого мало. Обряд с тетеревом мог быть таким вот «благим намерением» — заумный и насквозь волшебный совет написан, а как его исполнить, неизвестно. Типичная «защита от дурака».

2. В 1873 году в Олонецкой губернии в среднем на 100 русских жителей приходилось 59,3 «инородца» (лопь, финны, карелы). Заговорный сборник составлен примерно лет за двести до этой даты, когда соотношение указанных народов было совсем другим. Вот вам и подсказка, откуда у русских мог появиться подобный обычай.

По поверью, только тот пастух хорош, у которого при себе есть «отпуск» («обход») — волшебный «диплом», удостоверяющий его

⁷⁰¹ А также – и это поистине поразительно! – не мешает исследователям говорить о жертвоприношении именно птицы, а не яиц, их символизирующих. А.Л. Топорков, комментируя новое издание этого сборника заговоров, к первому упоминанию о лебедях дает следующую справку: *«Жертвоприношение лебедя фигурирует еще в двух текстах»* (РЗРИ, С. 162). А ведь текст начинается словами *«Воз(ь)ми яйце курич(ь)е»*, и дальше описываются действие именно с ним, ни о каких реальных птицах и речи нет.

профпригодность. «Брали» этот документ у другого профессионала, порой весьма и весьма задорого — за пуд пшеницы. Впрочем, одна из знающих старух, исполнительниц «отпуска», будучи сильно хворой, но не имея возможности отказать сельчанам в исполнении обряда первого выгона скота, продала свой «отпуск» за чисто символическую сумму⁷⁰². Обычно «отпуск» представлял собой довольно пространный список заговора, где подробно перечислялось небесные защитники, которым стадо вручалось под покровительство, и ситуации, от каких коровы должны были быть убережены, или же мешочек с песком, на который наговаривался необходимый обережный текст. Мешочек этот запрещалось снимать с тела в течение всего времени выпаса (Белозерье). Это был едва ли не самый главный атрибут настоящего пастуха, выражение его силы над подвластным ему животным миром, символ умения. Благодаря «отпуску» стадо не болело, не терялись коровы, волки и медведи обходили их стороной. Только имеющий такой документ–артефакт пастух мог полноценно выполнять свою работу, которая немислима без прямого контакта с лешим. Договариваясь с лесным хозяином, *знающий* пастух обеспечивал своему стаду примерно 95 % сохранности. Неумехи рисковали кормить волков, медведей, терять скотину в болотах, не суметь уберечь подопечных от укуса змеи, от лихих людишек, от перелома конечностей...

А теперь — из-за чего, собственно, затеян этот разговор. Просто так с лешим договориться невозможно, в договоре нужно было учесть и его интерес. Та малость, которую пастух приносил на заключение договора, естественно, такой оплатой не являлась. Это было всего лишь угощение, разовый жертвенный дар: *«надо вызывать лесного. Или десяток яиц, крынку масла»* (Мороз 1, С. 49). Впрочем, у этого дара порой имелось и символическое значение: среди угощения могло быть 1–3 яйца, *«обозначавшие разрешение взять за лето соответствующее число животных из стада»* (Щепанская 2001, С. 11). Вот чем расплачивался пастух за сохранность стада — незначительной его убылью: *«Это пасут в лесу, кожной год надь (лешему, — Б. М.) корову отдать. Любую, какую ёму понравится...»* (Отпуск, С. 120), *«До сих пор широко*

⁷⁰² Логинов К. К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. — М. Наука, 2006, С. 103.

бытует поверье, что пастух часть доверяемых ему животных «отдает в обход», т.е. обещает нечистой силе отдать некоторое количество скота (обычно 1–3 животных) в обмен на сохранность остального стада. «Раньше был пастух здесь — он **отсуливал**, видно скотину: потеряется скотина каждый год» (Щепанская 2001, С. 12); «В качестве «ритуальной убыли» при расплате с лешим /.../ «обходы» (предусматривали, — Б.М.) — гибель одной-двух коров» (Логинов, С. 31)⁷⁰³. Ничего необычного, элементарный расчет заказчика и исполнителя: «Считалось, что после «заключения договора» скотину в лесу пасет не пастух, а сам леший» (Логинов, С. 31). Наш интерес может привлечь только использование термина «сулить/отсуливать» в данном контексте. «Сулить», как уже приходилось говорить, — то же, что и «обещать, давать обет». Но где же в нашем случае обет? Обычный обет выглядит так: Илье обещают зарезать бычка, его выкармливают, режут, часть мяса жертвуют кому и обещали (в церковь). Или так: обетное животное продают, деньги жертвуют в церковь. Но пастух не обещает коров, он ставит лешему условие, или, быть может, делает предложение — вот столько–то коров он готов отдать за работу. Пастух не режет их, не ест сам, не продает скотину — леший самостоятельно забирает тех животных, что ему нравятся, и ровно столько, на сколько они с пастухом условились. Обета как такового обнаружить не удастся. Я думаю, термин «сулить» здесь употреблен не вполне правильно, информант, скорее всего, просто прибегнул к привычной фразеологии, слабо представляя себе отношения пастуха и лешего, то, каким образом они договариваются об оплате. А это именно оплата труда. Ее обещают, но не сулят в смысле религиозного обета. Леший работает на пастуха — пасет скотину или приглядывает за ней, оберегает животину от опасности, выводит ее из леса, если та заблудилась, отгоняет лесное зверье. Выполнив работу, он приходит за расчетом. Похоже это на жертву Божеству или духу?

⁷⁰³ Судя по всему, это предтавление отразилось в детской игре «пастух», суть которой была в том, чтобы вожак защищал свое стадо (игроков) от черта (водящего). Защита защитой, но по ходу игры пелась песня: «Пасу, пасу овечок, // Вечёр будёт, // Овечок побудят. // Эта — Богу, // Эта — Богу, // Эта — черт поведи, // Лесной поведи, // Сосной задави» (Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып IV. Досуг. — Екатеринбург, 2000, С. 117).

Где это видано, чтобы за жертвой являлись, требуя ее как плату за труд? Леший здесь всего более напоминает наемного работника, да, собственно, им и является.

Всего этого можно было бы не писать, но кровавый навет дал свои побеги и в данном направлении. Обратите внимание на заключенные в скобки пояснения текста, которые не то что не проясняют его, но наоборот, вводят читателя в заблуждение относительно истинного характера происходящего: «*А он [леший] худой [коровы в жертву] не возьмет, он самую лучшую у тебя возьмет, какая на его взгляде. К пастуху вошел: «Давай корову». Он: «Выбирай любую, какая на тебя взглянет». У иной рога крутые, задние ноги в рога запирает, и не убежит корова, тут и подохнет. Вот он за корову пасет»* (Мороз 1, С. 49). Все возражения уже приведены выше. Получатель жертвенного дара не бегаёт за этим даром, но работает за него согласно договору. Леший здесь — не высшая сила, а заклинаемый дух, партнер, с которым *знаток* договаривается почти на равных.

Уже упоминавшийся магический рыбацкий обычай отпускать первую пойманную рыбу тоже трактуется как жертвоприношение. Водяному «*жертвовали первый улов рыбы*» (СД 1, С. 399). Если написать это с меньшей предвзятостью, то накал страстей спадает: «*Водяному бросали первую пойманную рыбу или часть улова...*» (Померанцева, С. 58). Бросали, ничего особенного, остается только понять — зачем? «*Слыхала, что первая рыбина (которую поймал в году, — А.Т.), говорят, надо ведь растюкать, да ей в реку отпродать. Разрезать и опустить*» (Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лекима); «*Первую заостроженную рыбу зарывают в землю для удачи*» (Вологодская губ.) (Трофимов, С. 56). Насколько это имеет отношение к жертвоприношениям?

Стоит обратить внимание на то, что все это совершается исключительно с **первой** пойманной рыбой. То, какие именно действия производятся, — вторично. Для удачного лова исполняли и другие мини-ритуалы, также по «принципу примата». Часть их описана в той же статье А.А. Трофимова, откуда почерпнуты указанные примеры: первую рыбу целуют, съедают живьем, не дают на уху (Трофимов, С. 56). Это — магия первин. Ср.: охотники оставляют в лесу **первого** пойманного зверя (Афанасьев 2, С. 337); чтобы собрать много грибов, **первые** три найденных гриба следовало «отдать лесу» (Кляус, С. 321). Жертва? Да, самая

настоящая и по всем пунктам — 1) лишаешься отданного навсегда; 2) это дар; 3) это дар высшей силе (духам); 4) дар преследует цель. Безусловное жертвоприношение, спорить не о чем. Вот только жертвоприношение чего? Жизней лесного зверя или речной рыбы? Разве? А как тогда быть с грибами? Все, что охотник/рыбак/грибник собирает на своих угодьях — он собирает на еду, чаще всего именно себе и своей семье, реже — на продажу. Дележ с духами природы происходит именно пищевым продуктом, ловчий отдает им часть от своего будущего стола, делится яствами загодя, потому как потом, сидя дома, у него попросту не будет такой возможности — угостить духов леса, поля, воды. Это — пища, именно поэтому рыбу бросают в воду мертвую, разделанную. Угощение, преследующее магическую цель — «для удачи», для успеха в охоте. Даже умерщвление живности ставится в прямую связь с этой целью («как одно — так пусть будет и другое»): *«Добыв первую живую утку, надо выплыть на берег, вырезать пласт земли на восток, вынуть и положить белый плат, говоря: «Режу я тебя, серую утицу Божию, вострым ножом булатным. Как из тебя, из серой Божией утицы, бежит кровь горячая от ретива сердца, от черной печени, от красного лехка сквозь белый плат в мать сырую землю прытко и яро, и скоро, — такожде бы летели бы серья Божия утицы прытко и яро, и скоро в мои ловушки, в мои поставушки со всех четырех сторон...»* (Майков, № 308). Данный обряд, бесспорно, очень похож на кровавое жертвоприношение, но... Все же не оно. Это магическое действие, и пускание крови в нем не жертвенный акт насыщения Богов силой жизни, а действие, призванное запустить механизм получения человеком описанных благ.

В поздней разновидности этого одаривания вместо Божества угощение может отдаваться посредникам, «божьем людям» (в образе которых могут бродить по земле и сами Боги): *«в Заонежье по возвращении с первого лова рыбак одаривал «одиноких и убогих, чтобы впредь ловилась рыба»* (СД 2, С. 17). Впрочем, от перестановки мест слагаемых сумма, как известно, не меняется.

Это благодарение в ожидании последующего за ним хорошего клева или лова. Отдать первое — вот что важно, не жадничать, не жалеть. Здесь мы видим самый настоящий диалог миров — мира сокровенного, мира Богов, и мира, где живет рыболлов/охотник, мира людей. Водное Божество дает рыбу ловцу и ждет, как тот

поступит в ответ: пожадничает воротить ее начатки в виде пищи, пожалеет отдариться (чего может пожелать скаредная или прагматичная натура человека) или нет, и все же поделится уловом (чего требует обычай). Подобные взаимоотношения миров легко вычитываются из волшебных сказок, где такие примеры следует воспринимать скорее как назидательный момент, нежели сюжетную условность. Такова, например, сказка типа «Госпожа–Метелица» о девушке, провалившейся в колодец (СУС 480*). Главное в этом сюжете — не жалеть для Того Света ничего, и Тот Свет отдарится сторицей, и даже даст во много раз более того.

II

Заговоры и загадки

Исследователь С.Г. Шиндин обнаруживает в русских заговорах следы «человеческих жертвоприношений». Поначалу в его статье речь идет о космическом расчленении тела Первобога, из частей которого и был создан мир (сканд. Имир, инд. Пуруша), но далее автор отмечает наличие в заговорных текстах *«описания телесного, анатомического состава (человека, животного, болезни и т.д.), которые вне зависимости от конкретной «сюжетной» или функциональной мотивированности их присутствия в текстах могут быть возведены к ритуальным операциям, производимым над жертвенным телом»*, а также рассматривает подобные заговоры как *«вербальный эквивалент действий, непосредственно оформлявших ритуальный акт, но не зафиксировавших сам процесс расчленения жертвенного тела»* (Шиндин, С. 143). Понятно, о каком «ритуальном акте» идет речь, — явно не об умерщвлении Божества. Надо сказать, смелый переход от предположения наличия в заговорах темы *«разъединения мифологического первотела»* к человеческим жертвоприношениям. Автора, по-видимому, смутили экспрессивные глаголы, произносимые для достижения скорейшего результата (*«Секу, отсекаю, рублю, перерубаю»*), и подробные перечисления всех частей человеческого тела, делаемые обычно для того, чтобы хворь не задержалась ни в одной из них⁷⁰⁴. Говоря более конкретно, он

⁷⁰⁴ *«Матушка змея шкурюпея, вынь свой ярый яд из костей, из мощей... из жил, из поджилков, из состава, из полусостава, из буйной головы, из реберной кости, из горячей крови, из тощаго живота, из drobных кишок»* (Майков, № 177).

находит в заговорах описания, *«которые могут быть истолкованы как рудиментарные следы жертвоприношений или определенных обрядовых действий: «Есть на сем свете на земле лежат кости человеческие и скотинные, и звериные, и лошадиныя, и всякаго зверя, ударенного копьем; Лежат кости мертвые лошадиныя и звериные и человеческие»»* (Шиндин, С. 146).

Не знаю, с чего автор увидел тут рудименты жертвенных обрядов? Далее из текста заговора становится ясно, что это всего лишь магический акт сравнения — как ничего не болит у этой кости, так пусть ничего не болит и у меня (Майков, № 228). Кости в заговорах используются именно для противопоставления живому, как символ мертвого. Кость мертва, ничего не чувствует, не хворает — это же и желается живому человеку. Заговор от грыжи: *«Сухая кость, богатырская голова, в поле тебе не бывать, травы тебе не есть и воды тебе не пивать...»* (ТФНО, С. 366). Такую же роль выполняют мертвецы, у которых не болят зубы — зубная боль должна пройти у пациента знахаря.

Заговорные тексты охотно прибегают и к образу заклятия животных, но это тоже не свидетельство существования «кровавых жертвоприношений», а яркий пример, насколько обыденным явлением эти заклятия были, раз фольклорные тексты привлекают их в качестве сравнительного материала. *«Дедушка Буян зарезал барана, бабушка пошла, кишки нашла, чтобы кровь не шла», «Приехали три братана, зарезали три барана. У этого барана — ни крови, ни раны, ни опухоли, ни щипоты, ни ломоты, ни на ясных очах, ни на черных грудях, ни на бурой крови, ни на ретивом сердце, ни на легком алом, ни на черной печени /.../»* (РЗЗ, № 1595, 1596); заговор от крови: *«Егорий резал барана на горе — ни крови, ни боли, ни опухоли»* (Тунгусов, С. 14). Обычный магический прием: «как у X — так (пусть будет) и у Y». Ср. также загадку про жниво, использующую аналогичный текст: *«В поле, поляне били барана; ни крови, ни руды, а место знатно»* (Садовников, № 1221). Образ, ничего более.

У южных славян имеются, кстати, не менее любопытные загадки. *«Мотив заклятия животного и дележа частей тела содержат и варианты сербскохорватской загадки с наиболее типичной отгадкой «лук». В основе ее — описание заклятия быка, на которое собираются все жители села, получающие свою часть (ребро, конечности и другое). В некоторых вариантах загадки,*

тем не менее, бык остается цел или из каждой конечности вырастает целый бык. «Убил вола–быка, на верху Яворника, весь народ позвал, каждому по ребру дал, каждый мне — по половине» (лук). «Убил вола–буйвола, расчленил его на части, из каждого куска вол получился» (лук). «Убил быка посреди пасеки, каждый унес по половине четвертинки, а мне остался целый (грецкий орех). Убил вола–буйвола, каждому по кусочку дал, а мне остался весь» (початок кукурузы)» (Сикимич, С. 32). Для автора приведенной цитаты это пережитки «кровавого жертвоприношения». В наших загадках лук загадывается как «баба», «старуха», «панья», «дед», «поп», «мужичок» (Садовников № 737 (г, е, н, п), 739), однако никому и в голову не приходит видеть здесь следы заклания людей, никто не толкует раздевание их как подготовку к жертвенному акту, а случающийся при этом плач — как слезы прощания с заклемым.

Можно принять версию, что сербские загадки отражают обряд братчины, где каждому участнику достается по куску. Но в таком разе мы возвращаемся к испытанному средству от назойливых утверждений — доказательство № 1.

III

«Коровья Смерть»

Т.А. Золотова пишет: *«Жестокостью по отношению к жертвенным животным отличались и обряды русских»* (Золотова, С. 66). Это типичный взгляд изнеженного гуманитария, который и корову–то вблизи не видал, а появление на свет котлет по–киевски считает не стоящей его внимания шарадой. Хочется спросить: а заклание вообще бывает не жестоко? Не такое, которое электрошоком, как приловчились сейчас в отдельных мясобойнях, а топором промеж рогов, как до сих пор практикуется по всему миру? Далее, в качестве примера этой самой жестокости, Т.А. Золотова цитирует описанный С.В. Максимовым обряд, совершавшийся в конце XIX в. в Пензенском крае во время падежа скота: *«С иконою св. Власия обходят без священника больных: овцу, барана, лошадь и корову, связанных хвостами и выведенных на деревенскую площадку. По обходе зараженных гонят за село в овраг и там, в память языческих обрядов, побивают животных камнями и припевают: «Мы камнями побьем и землей загребем...». Затем на трупы усердно набрасывают столько щепы и соломы,*

чтобы сделать костер, способный спалить всех четырех животных без остатка» (Золотова, С. 66). Вот только «припевают» в это время женщины не водевильный мотивчик, а исполняют оберег–песню на изгнание Коровьей Смерти:

*Смерть, ты Коровья Смерть,
Выходи из нашего села,
Из закутья, из двора
В нашем селе
Ходит Власий святой
Со ладном, со свечой,
Со горячей золой.
Мы тебя сожжем огнем,
Кочергой загребем,
Помелом заметем⁷⁰⁵
И попелом забьем!
Не ходи в наше село...*

(Журавлев, С. 142)

Ее, и только ее, в лице зараженных смертельной болезнью животных, и стремились истребить крестьяне. Неужели это так трудно понять? Если бы Т.А. Золотова продолжила цитату, она смогла бы увидеть, кого **на самом деле** побивают камнями: «*Мы камнями побьем и землей загребем, землей загребем — коровью смерть вобьем, вобьем глубоко, не вернешься на село*» (Максимов, С. 286). Какие еще жертвенные животные? Это Коровью Смерть сжигали в их образе, это именно ее пепел пускают ветром, как и полагается по традиции при истреблении останков нежити — Кошечя, Змея, Яги: «*Надо нам теперь развести большой костер, сжечь ее, проклятую, на огне, а пепел по ветру пустить!*», «*Змей Горыныч долго поджидал Ивана–царевича, не вытерпел и пошел сам в баню. Выскочила на него вся охота и разорвала на мелкие кусочки. Иван–царевич собрал те кусочки в одно место, сжиг их огнем, а пепел развеял по чистому полю*» (Афанасьев РНС, № 198, 204).

⁷⁰⁵ Отголосок этой формулы охранился в бранной приказке колядовщиков: «*Кто не выдасть пирога // ... // Хлев запрем, помелом заткнем*» (Поволжье, № 16).

Обряд, на наш современный взгляд, безусловно, жестокий: *«Для того чтобы предотвратить распространение падежа скота, павшую скотину зарывают в хлеву вместе с живой кошкой»*⁷⁰⁶, *«В Тульской губ. кошку не закапывали, а раздирали живую надвое»*, *«советуют также вместе со скотиной живого зайца зарыть»* (Журавлев, С. 112), в Мещовском р-не Калужского края, проводившееся в 1924 г. опаживание *«сопровождалось /.../ закапыванием котенка на каждом из четырех углов деревни»*⁷⁰⁷. Напуганный близостью всепожирающей смерти, народ уничтожал все вокруг себя, не разбирая правых и виноватых. Это была паника. Хоронили или сжигали заболевшую и сдохшую скотину, сторожившую ее пастушескую собаку (имевшую таким образом контакт со смертью)⁷⁰⁸, лошадь, на которой вывозили падаль⁷⁰⁹, животное или человека, попавшихся навстречу экзальтированным женщинам, исполняющим ритуал опажки села⁷¹⁰ и полагававшим, что в этом образе на них вышла Сама⁷¹¹: *«Если попадетса*

⁷⁰⁶ Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н.Тенишева (на примере Владимирской губернии). — СПб.: Европейский дом, 1993, № 449.

⁷⁰⁷ *Азбелев С.Н.* Опаживание в Калужской губернии (по материалам архива Русского географического общества // Живая старина, 1996, № 4, С. 34.

⁷⁰⁸ *«вырыли яму; затем заставили пастуха бросить туда живой его собаку, с которой он стерег стадо; далее бросили в яму издохшую скотину»* (Журавлев, С. 112).

⁷⁰⁹ *«животных, павших первыми, вывозили за деревню и сжигали вместе с живой лошадью, телегой и черной кошкой»* (Логинов, С. 34).

⁷¹⁰ Вот как проводился данный обряд ритуал в XIX в. (Нижегородская губ.): *«В предотвращение скотского падежа, когда он открывается в близлежащих селениях, собираются незамужние девицы и в ночное время, испросивши из церкви икону (если падеж лошадей, то мучеников Флора и Лавра), сами на себе обвоят соху вокруг всего селения, что называется "опаживать". Наутро видна позади села легкая черта или борозда, проведенная сошниками, — и это для того, будто язва не может перейти через эту борозду»* (Архив Русского Географического Общества, Д.ХХIII—64, л.8 — 8 об).

⁷¹¹ Забавно наблюдать, как исследователи стараются изобразить такую точку зрения вторичной, на первое место выдвигая «кровавые жертвоприношения: *«В восточнославянских ритуалах, совершаемых в случаях повальных болезней скота, отчетливо сохраняются следы древних умилостивительных кровавых жертвоприношений (умерщвление*

навстречу какое-нибудь животное (например, кошка или собака), то его тотчас убивают — в полном убеждении, что это Смерть...» (Афанасьев 1, С. 568); если обнаруживалась **лишняя корова**, «то ее принимают за Коровью Смерть, взваливают на поленницу и сожигают живьем» (Афанасьев 3, С. 522); голые женщины с косами наперевес сопровождали женщин в плуге «І під час цього оборювання мали убивати всяку живу істоту, яка здибається по дорозі: коня, корову, овечку і навіть чоловіка, тому що думали, що пошесть, щоби втікти, може перекинутись у живу істоту» (Українці, С. 552). Какие еще комментарии нужны?! Ведь все уже сказано и объяснено.

Какие, какие... Разумеется, данный обряд подвергся толкованию в духе, привычном для консенсуса ученого братства: «Думается, что в убиении Коровьей Смерти мы имеем дело с инверсией и смутным отражением самостоятельного обряда — **жертвенного приношения с целью умилоствити Коровью Смерть, откупится от нее** коровой или другим, мелким, животным. Чаще всего это **жертвенное животное** зарывалось живьем в землю вместе с павшей скотиной», «Отголоски именно **жертвоприношения животными** ощущается в интересном описании из с. Матчерка Моршанского у. Тамбовской губ., согласно которому опахивание села от холеры (а не от падежа скота) сопровождалось убиением коровы, свиньи, двух телков и собаки» (Журавлев, С. 112); «Не менее интересны обычаи, что живо доносят следы **жертвоприношения**, зафиксированные в Тульской губернии. Опахавши село, женщины разжигали огонь и раздирали живую черную кошку. Этот давний обычай хорошо сохранился и в обряде опахивания, записанном в селе Кузьминском Рязанской губернии. Тут, согласно этнографическим данным, в 1892 г. в период эпидемии холеры имел место факт, когда по решению общины вместе с покойником в яму кинули живую кошку. Аналогичные данные имеются с белорусской территории (Минская губерния). Тут, чтобы не допустить холеры, нужно было **принести в жертву** черного кота, петуха или щенка» (Болгарович, С. 61); в Чембарском у. Пензенской губ. при падеже скота забивали четырех живых существ (среди коих кошка и петух)

какого-либо животного /.../ **впоследствии приобретшее мотивировку как убиение Коровьей Смерти**)» (СД 1, С. 362).

камнями: *«Затем на трупы набрасывают сколько угодно щепы и соломы, чтобы сделать костер, способный спалить всех четырех жертвенных животных без остатка»* (Еремина, С. 23).

На жертвоприношение может быть похоже только сознательное умерщвление живых существ в надежде, что это утихомирит разбушевавшуюся Смерть: *«Чтобы спастись от некой страшной болезни, что косила людей, то ли холеры, то ли еще какой, жители деревни, придерживаясь своих старых суеверий, порешили кого-нибудь закопать в землю живым и таким образом уберечься от лиха. Разумеется, никому не хотелось ни самому помирать, ни терять своих родных. Тогда решили закопать сироту. Вот от того и идет недобрая слава про деревню Подцацкая: «А, это там, где живыми хоронят?»»* (Легенды, № 345); *«Когда на Туровщине в те времена разразилась моровое поветрие, так эта княгиня повелела закопать в землю **немого человека, живого бобра и живого медведя**. Когда их закопали, так появилась гора, которая называется Бобруйкова гора. После этого поветрие то исчезло»* (Легенды, № 385); тот же обычай известен у румын: *«В одном селе, когда поняли, что никак не избавятся от холеры, выбрали **здорового мальчика**, выкопали узкую яму в полный его рост. Потом взяли мальчика, опустили в яму и засыпали его землей, и он там умер. Так село избавилось от холеры»* (Олтяну, С. 124–125)⁷¹².

Эта мифологема даже попала в срамные тексты. В Сборнике Ф. Краусса рассказывается об одном озорнике, что женился на вдовой женщине. У той была падчерица и корова по имени Старуха. *«Падчерица была красивая, а корова толстая, и мужику захотелось выебать падчерицу, а корову Старуху зарезать. В селе как раз появилась какая-то заразная болезнь, от которой многие помирали»*. Плут сговаривается с приятелем, чтобы тот выдал себя за демона болезни. Он должен был постучать в дверь и на вопрос домохозяина «Кто там?» тонким голосом ответить: *«Я — чума, что свирепствую в деревне. Если хочешь, чтобы я миновала твой дом, то еби падчерицу и зарежь Старуху»*. Жена струхнула и велела мужу в точности исполнить приказы «чумы» (Краусс, № 213). В

⁷¹² Само собой, все это толкуется как жертва. Последняя цитата начиналась словами: *«Ср. и предания о человеческой жертве для избавления от холеры»*.

истории эта деталь почему-то только упомянута, но в дальнейшем не используется. А ведь, судя по всему, рассказчик отнюдь не случайно назвал корову таким странным именем. Скорее всего, перепуганная жена должна была предположить, что зарезать предлагают ее, и, чтобы избежать этой участи, предлагает вместо себя одноименную корову, а заодно уж закрывает глаза на потеху с падчерицей. Но это так, лирика.

Очень часто умерщвлению подвергалась птица. В белорусском Полесье: *«Каб упадак застававиць, та трэба... жыўцом закапаць пеўня...»* — *«Чтобы падеж останавить, нужно... жывьём закопать петуха»*; на Смоленщине перед обрядом опаживания села от эпизоотии сжигали **черного петуха**, а в Минской губ. **черного петуха** жывьём зарывали на *«распутии дорог»* (Журавлев, С. 113); в Сасовском р-не Рязанской обл. во время опашки муж пахал, а жена *«несла петуха, замок, лыки на перекресток»* (Лебедева, С. 193). Причем птица не обязательно домашняя: *«В Гродненской губ. зафиксирован случай жертвоприношения вороны и петуха во время холеры: их закапывали в землю, чтобы предотвратить эпидемию»* (Гура, С. 541). Можно было бы, в принципе, пройти мимо этого случая, сославшись на его единичность и, что логично предположить, разовость. Дескать, мало ли чего перепуганные крестьяне не вытворяли ради спасения! Но нет, разбираться так разбираться. Раз для наших ученых это жертвоприношение, и все тут, значит, нужно попытаться понять, а что же имело место на самом деле? Собственно, с этого конца мы и начнем разматывать весь клубок. А то как бы у читателя и впрямь не сложилось мнение, что в данном случае зарывание людей в землю — настоящее жертвоприношение.

У любого действия должна быть причина, у действия обрядового причина — это цель обряда, которую можно понять в том числе и через задействованные в нем символы. Умерщвление вороны легко истоковывается: для этого достаточно вспомнить, что она — традиционный символ смерти (СД 1, С. 436). В ее образе Смерть является если не чаще всего, то очень часто. Зарывая вестника смерти, народ символически хоронит смерть, избавляется от нее. Петух — напротив, символ сил света, символ Солнца, его крик отгоняет нежить, его присутствие в доме очищает помещение от злокозненных духов. Но сейчас не тот случай, когда крик или присутствие петуха может что-то изменить, — слишком сильный

противник. Нужно средство радикальнее. Обряд опашки создает зримую границу, которой живые отгораживаются от Владычицы мертвых⁷¹³, оберег–песня утверждает эту границу вербально, озвучивает ее. Зарытые в землю птицы и животные — дополнительный элемент границы, они укрепляют ее, оставаясь включены внутрь. *«Павшую скотину привозят ночью на крайний двор и закапывают в воротах. Потом голая баба /.../ бежит /.../, приговаривая, что коровьему мору в деревне делать нечего»* (Любимова, С. 197). В глубине земли символы не будут порушены, а значит, смогут продержаться долго. Дольше, чем если бы кровью живых существ просто окропили участок пропаханной борозды.

Зарывание в землю людей (легендарное погребение медведя и бобра всерьез обсуждать не стоит), печатью смерти не отмеченных, явно не являющихся ее воплощениями (из тех, что встречали бабоньки в ходе опашки), более всего похоже на умиловительное жертвоприношение. Дескать, на тебе, Смертушка, прими человечка, оставь нас в покое. Логично ведь? Логично. А теперь — вопросы, сомнения, гипотезы. Обряд изгнания Коровьей Смерти сохранился, и неплохо, архаика из него так и хлещет. Ни про один элемент ритуала не было сказано слова «пережиток». Ни про один, кроме... умерщвления живых существ. Знакомая ситуация, не правда ли? Все что угодно сохраняется во времени, обычные жертвоприношения переживают века в неизменной форме, а вот «кровавые жертвоприношения» по какой-то мистической причине дошли до нашего времени чуть ли не исключительно в виде пережитков. И это при том, что забой скота — да, да, тот самый кровавый забой скота, когда кишки наружу, дымящаяся печень, крови по колено — никуда не делся! Как был, так и остался. Все осталось, а «кровавые жертвоприношения» сникли, исчезли, выродились, превратились в булочки. А что у нас есть на деле? Заболевший скот зарывают от греха подальше⁷¹⁴ или палят на огне во избежание заражения здорового скота. Это жертва, пережиток жертвы? По-моему, элементарная санитарная обработка очага поражения. Кстати, точно также хоронили и людей, умерших от болезни. Во время эпидемии холеры в 1850-х

⁷¹³ *«Язва не может перейти через эту борозду»* (Корепова 2002, С. 49).

⁷¹⁴ *«трупы животных топили в болоте /.../ где обычно топили и нечистых покойников»* (Логинов, С. 34).

годах для изгнания хвори *«пронесли на руках ночью вокруг села умершую девицу и стоямя похоронили ее»* (Корепова 2002, С. 58)⁷¹⁵. Здесь опашки уже нет (или же о ней не упоминает описание), но ее с лихвой заменяет создаваемый магический круг.

Убивают людей, закапывая их в землю? Об этом есть легенды, много легенд, но вот цену им мы уже знаем, после того как детальнее коснулись обычая замуровывания людей в основание зданий. Все о них знают, все друг друга пугают страшной историей, а вот когда до дела доходит — выясняется: «так то не у нас было, а в соседнем селе, или не в соседнем, а вон там, которое еще дальше»... Могли людей зарывать, и, наверное, зарывали, но почему же тогда обряд, в котором море архаики, не сохранил никаких воспоминаний об этом умерщвлении? О необходимости его? О цели, которую преследовали этим жестоким актом? Почему никакой текст этого обряда не сохранил обращения «Прими этого раба божия в жертву, Смерть–матушка»? Думаете, преувеличиваю, испрашивая таких обращений? Отнюдь. Они существуют в природе и сопровождают именно жертвенное угощение Богини Смерти и Хворей: *«Воспа Восповна! Пожалуйте к нам, будем пряником кормить и вином поить!»*, *«Оспа Ивановна, пожалуйте к нам на пир!»* (РДС, С. 458, 459); такое обращение читаем и в черном заговоре из следственного дела 1723 г., судя по всему, обращенного к Маре: *«Есть же темная сторона, в темной*

⁷¹⁵ Этот пример, кстати, наилучшим образом объясняет случай индивидуальной опашки, так же по мнению автора цитируемой статьи, содержащий *«жертвенное убиение животного (здесь рыбы)»*. *«Костромской крестьянин, чтобы водились у него в хозяйстве телята (вероятно, чтобы не было падежа), заставил жену пропахать двор, а затем закопал в яме живую рыбу головой вверх»* (Корепова 2002, С. 56). Не будем обращать внимания на вероятностное толкование обряда, как связанного с поветрием (так как по мысли исполнителей ритуал был направлен на плодородие), отметим лишь абсолютно одинаковый способ закапывания — головой вверх, т.е. стоямя! Если автор готова предполагать, что перед нами переосмысленный обряд опашки, переделанный под личное употребление, то мы, со своей стороны, готовы предположить, что и закапывание рыбы копирует закапывание тела, которое, в свою очередь, никак не связано с кровавыми жертвоприношениями и является магическим избавлением от зачумленного объекта, одновременно помогающим преградить путь смерти, как еще один элемент защитного круга.

стороне — темная келья, в темной келье живет Марья Гоготунья. Ибо есть, Марья Гоготунья, вот тебе в дарах, в гостинцах, в чесных поминках...» (ЗИГ, С. 109). Но отчего ж нет такого, касательно «жертвуемого» человека?

Так быть может, не в жертву закапывали бедолаг, не Чуме–Холере–Оспе на угощение, а по какой иной причине? Значение термина «жертва», выведенное путем изучения доступного материала, может выручить и в этом случае. Итак, **жертва — это просто дар, то, чем одаривают, наделяют.** Каким образом можно одарить Коровью Смерть человеком — мальчиком, сиротой, немой мужичком? На что он ей, если она может выкосить все село под корень, от мелкой живности до людей? Жертва может быть умиловительной, обильным угощением вполне уместно унимать гнев разбушевавшейся высшей силы. Но каким образом можно умиловить Смерть, подставив ей одного–единственного человека, причем не самого лучшего и красивого, а совсем даже наоборот? Что это за дар такой, если Богам, по логике вещей, полагается отдавать лучшее, а не абы что? И вот тут на ум приходит другая причина — магическая. Мы уже сталкивались с реализацией этого магического правила — «голова за головы». Менее ценная голова (например, чесночная) отдается за более ценную (человеческую)⁷¹⁶, одна — отдается за многие. Именно так поступают мельники, усмиряя по весне водяного, и кладоискатели, обманывая чересчур сложное заклятье над сокровищем. В обряде умерщвлению подвергаются как раз наименее ценные члены общества, которых оно может позволить себе лишиться без большого ущерба для своего существования: ребенок, сирота, немой мужчина (значит несемейный, род не продолжит). Обреченный должен был принять на себя удар, предназначенный всему сообществу, послужить магическим прикрытием для остальных, живцом, живой мишенью. Как угодно. Один должен умереть за всех. Не для того, чтобы умиловить Смерть, или чтобы насытить ее утробу. Отвлечь Смерть на себя, заменить всех одним собой — вот что должен сделать умерщвленный односельчанами страдалец. Обратите внимание, что во всех

⁷¹⁶ Как в примере с котом, которого первым пускали в новое жилище, дабы умер он, а не хозяева: «так не хозяин помрет, а кот кончится... Так какую скотинку — так дорогая, всё; а kota не жалко» (По заветам, № 338).

случаях человек не сжигался, не зарубался на месте, не топился в воде, а закапывался в землю. Точно так же, как и упомянутые уже птицы. Тело в земле — это ключевая точка создаваемой живыми людьми границы, преграда, у которой Владычица Смерти должна была остановиться. Погребение в земле, равно как и совершенная опашка села, выступает магическим препятствием, воздвигнутым на ее пути⁷¹⁷. В качестве параллели, можно привести несколько примеров обрядов с применением мертвых тел, создающих на пути у чего-либо нежелаемого такую же магическую преграду (с «замком»). В Родобах (Болгария) в день Атанаса Светогорского (5.VII) «*волокут вокруг сельских угодий на веревке **кожу жертвенного животного**, затем, совершив круг, закапывают ее — от града*» (СД 1, С. 121); «*Парни, оберегая невест от чужих женихов, трижды обходили родную деревню с **дохлой кошкой или собакой***» (РСЗ, С. 28)⁷¹⁸. Нам сейчас трудно понять, как действовала такая магия, как люди приходили к подобным умозаключениям — о необходимости такого обряда, о его виде. Возникает необходимость — мифологически ориентированный ум найдет решение проблемы исходя из традиционных воззрений. Это толкование обычая — хоронить в землю живых людей во время моровых поветрий — имеет полное право на существование до тех пор, пока не будут предоставлены широкой публике фольклорные тексты, из которых явствовало бы, что так поступали, дабы накормить Смерть, умиловить ее человеческой жизнью, кровавой жертвой...

А пока все остается по-прежнему: умерщвляемая скотина не может быть жертвенной, то же относится и к ритуальным убийствам людей. Ну а слова, с которых начинался этот раздел, о жестоком отношении русских к жертвам, оказываются дважды несправедливы. Во-первых, жертв (умиловительных и каких-

⁷¹⁷ У македонцев, при опашке села от чумы, «*рало закапывалось на том месте, где замыкался круг опахивания*» (Толстой 2005, С. 61).

⁷¹⁸ В других примерах подобных молодежных ритуалов может упоминаться настоящая опашка: «*Потом брали плуг и идем опахивать деревню, чтобы девки не выходили замуж в другие деревни*» (Поволжье, № 33); «*Парни /.../ бороновали вокруг деревни, чтобы девушки не выходили далеко замуж*», «*На Купалу надо украсть мальчишечьи итаны, всем девкам взяться и в двенадцать часов обнести, тянуть (их) по земле, чтобы парни не ходили в соседские деревни*» (БЭФ, С. 13, 16).

либо других) здесь не наблюдается. Во-вторых, это оправданная жестокость, ибо она обусловлена: стремлением крестьян сохранить себя самих и свой скот (без которого вся семья помрет с голоду), видением в умерщвляемой зараженной скотине олицетворение мора, стремлением как можно радикальней истребить нежить.

И кстати, побиение Коровьей Смерти камнями, вполне может оказаться не языческим ритуалом, а христианским влиянием...

IV

«Герман»

Мы уже говорили как-то об обрядовых куклах-чучелах, которых порой пытаются трактовать как «пережитки кровавых жертвоприношений». Это и чучело Мары-Масленицы, и Костромы-Ярилы. У южных славян известен обряд вызывания дождя, для которого также было необходимо антропоморфное изображение. В Западной Болгарии и Восточной Сербии девушки лепили из глины куклу по имени Герман (полуметровая фигура с гипертрофированным фаллосом) и затем, имитируя погребение, закапывали ее на берегу реки или бросали в воду, причитая: «Ой, Герман, Герман, умер Герман от засухи, ради дождя». Само собой разумеется, что и в этом действе иные ученые мужи (Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров) *«видят ритуальные человеческие жертвоприношения»* (КОО 1983, С. 136). Это странно, потому как очевидна связь похорон южнославянского Германа с похоронами восточнославянского Ярилы. Даже имя Герман (вар. Ерменчо) сохранило свое созвучие с изначальной формой «яр/ер/юр», корнем, обозначающим «половую силу». Как и Германа, чучело Ярилы изготавливали *«с ярко выраженными мужскими атрибутами»*, делали его из глины, *«сбрасывали в воду»* (Соколова, С. 250). Похороны Ярилы — проводы весеннего сезона, от них происходят и похороны Германа. Так что искать то, чего здесь нет, — занятие бесполезное. Но это еще не все. В Болгарии (Плевенский окр.) в головах у куклы Германа порой закапывают **черную курицу**. По этому поводу в «Словаре славянских древностей» написано буквально следующее: *«Герману приносят жертву»* (СД 1, С. 500). О какой жертве здесь может идти речь?! Как может быть, что Герман — это жертвоприношение Богам, подателям дождя, а курица у Германа в головах — это жертвоприношение уже ему?! Как жертве может быть принесена

жертва? Видимо, примерно так же, как можно помыть воду. Это же апокалипсис для рассудка!

В данном обряде мы имеем дело с мифом. Ярила «умер», его хоронят (топят в воде) и оплакивают — эти действия и должны вызвать дождь, недаром же по Герману плачут, что он «умер... ради дождя». Собственно, по кому еще могут заплакать в ответ небеса, как не по умершему Божеству? Аналогию можно продолжить. Ярила выступает в роли покойника, а курица, отправляемая в Иной Мир вместе с ним, — это символ обычного в похоронном ритуале снабжения умершего всем необходимым ему: от одежды и снеди до оружия и живности для обзаведения хозяйством на Том Свете. Жертвенный характер ритуала опять оказался лишь хлипкой гипотезой.

V

«Сидор Карпович»

Глубоко мною уважаемый В.Н. Топоров в своих «Заметках по похоронной обрядности» (раздел «Об одном архаичном переживании: похороны Сидора Карповича») пишет: «*«Сидорова коза, драть как Сидорову козу, семь детей Сидоровой козы» и т.п. (речения, отсылающие к мотиву жертвоприношения козы, совершенного Сидором /ср. «Сидор : драть»/, и, возможно, намекающие на жену Сидора...»*; и далее: «*Образ Сидора Карповича, возможно, прояснится еще больше, если указать на то, что типологически он, видимо, точнее всего мог бы быть сопоставлен с известным обрядовым персонажем — Дедом с козой..., который в финале ритуала, собственно, и дерет козу (как это делает Сидор, ср. «драть /лупить»/, как Сидорову козу, Сидорова коза» и т.п.), тем самым десакрализируя исходный **высокий смысл жертвоприношения...**» (Топоров, С. 45, 47). Про «исходный высокий смысл» сказано, конечно, вдохновенно и изрядно, но только был ли он в том, что называют «кровавыми жертвоприношениями»? В хаканьи мясника, опускающего обух своего топора на лоб теленка? В дымящихся вонючих кишках, выпавших из брюха овцы? В визжащем от боли поросенке, заливающим кровью все вокруг? В дуре-курице, что суматошно носится вокруг колоды, где осталась валяться ее оттяпанная голова? Все это должно было быть на капище, в святом месте, ведь нас убеждают, что славяне приносили жертвы именно там и*

именно так — ножом, у жертвенного камня. Впрочем, оставим лирику. Плохо она сочетается с реальностью, от которой страшно далеки кабинетные ученые.

Глагол «драть» имеет не только значение «рвать, дергать, очищать» («ободрать руку», «обдирать шкуру»), но и куда более очевидное — «сечь, бить, наказывать» (Даль). Собственно, выражение «драть как Сидорову козу» и обозначает что-то вроде «(за)дать ремня, наказывать». Вряд ли древнее жертвоприношение могло выглядеть как избиение животного ремнем до смерти. Сравнение с ряженым «дедом», который в конце сценки ошкуривает «козу», конечно, любопытно, но малодоказуемо. «Деда» не зовут Сидором; сама по себе фраза никак не указывает на возможность ее связи со святочным ряженьем, равно как и со стоящим за ним мифом; выражение «драть как Сидорову козу» означает сильные, но не смертельные побои, в то время как «дед» «козу» убивает. Я вообще не уверен, что подобные фразеологизмы нужно рассматривать сквозь мифологическую призму. Если так хочется связать «дранье Сидоровой козы» с «кровавыми жертвоприношениями», то так быть с другими примерами аналогичного вида? Где, к примеру, символика жертвоприношения в забаве *козла выдирали* с подтягиванием на центральном бруске избы (воронце, матице) и кувырканием под ним (Морозов МИ, С. 215)? Или в псковском присловье: *драть козла* — «изрыгать содержимое желудка, рвать» (СППП, С. 45). Тоже ведь «драть»! Что бы сказал мэтр об этом? А! Догадываюсь. На бруске — это обдирание шкуры у подвешенного на перекладине жертвенного, разумеется, козла. А второй пример наверняка связан с праздничными излишествами, когда человек за обжорным столом передал мяса жертвенного животного. Каким боком сюда относится доминошное *забить козла*, мне даже подумать страшно. Неужели вот так оно, древнее жертвоприношение, и выглядело? Десяток плюгавеньких мужичков с похмелья, ранним утром, сгрудившись за низеньким столиком, не спеша, но азартно и с шуточками разделяют тушу жертвенного козла...

Я готов поверить В.Н. Топорову, что загадочный *Сидор Карпович* — никто иной, как наш славянский *Яма*. Но только не в глубинные смыслы, выуживаемые из довольно незамысловатых фраз при помощи массы натяжек и допущений.

VI

«Ихалы козаки...»

Это довольно известная песня, повествующая о том, как изуверски поступили служивые люди с доверившейся им сельской пршкой:

*Ихали козаки из Дону до дому,
Пидманули Галю, забрали с собою.
Пойдѣме з нами, з нами, козаками,
Лучче тоби буде, як в ридной мами.
Везли, вели Галю тѣмными лисами,
Привязали Галю до сосни косами.
Робрелись по лису, назбирали хмизу,
Пидпалили сосну од гори до низу.
Горить сосна, горить, горить и пылае,
Кричить Галя криком, кричить-промовляе...*

Вы обратили внимание на вид смерти? Девуцу сожгли, привязав к дереву. Так вот об этом образе «девушки под горящим деревом», *«еще Шафарик писал как об отголоске какого-то языческого гимна, связанного с древними ритуалами наказания девушек, потерявших невинность, или жертвоприношения»* (Еремина, С. 162). П.И. Шафарик (1795-1861), который работал на заре славянской этнографии, мог невозбранно сочинять любые домыслы. Тогда это было можно. Но сейчас-то, в наше время всерьез повторять подобные курьезы! Текст не подталкивает к такому пониманию своей основы. Доказательств опять же не имеется кроме голого энтузиазма первооткрывателя.

Языческий гимн... Да еще с таким сюжетом... Мда. Опровергать, собственно, нечего. Пример был приведен дабы охватить как можно больше случаев надругательств исследователей над содержанием текстов. Не думаю, что текст этот древнее времени появления казачьих войск.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Вот и подошла к окончанию наша книга. Древний писатель уподоблял свою работу морскому путешествию. Не откажемся от традиции и мы. Все, читатель, путешествие завершилось, показался берег. Пора прощаться.

Надеюсь, из данного исследования стало, по меньшей мере, очевидно, что понятие «кровавая жертва» в устах ученых мужей — термин собирательный и неконкретный, под который подводятся любые умерщвления любых живых существ, совершаемые по любому поводу и имеющие (а иногда и не имеющие вовсе) хоть какую-то ритуальную подоплеку. Неверная предпосылка дает неверные результаты, служащие для возведения неверных гипотез, которые, в свою очередь, преподносятся как последнее слово науки. В основе всей шаткой конструкции под названием «кровавая жертва» очень часто лежит труднодоказуемый и едва обнаружимый момент — умерщвление живого существа в обрядовой обстановке и для какой-то цели. Надеюсь, мне хватило умения объяснить, что далеко не каждый такой пример годится в качестве доказательства существования «кровавых жертвоприношений», ибо он может иметь другое объяснение, совершенно отличное от взглядов (порой противоречащих самим себе) официальной науки.

Любой исследователь имеет полное право на высказывание совершенно произвольной гипотезы, пускай даже самой сумасбродной. Пока она остается лишь гипотезой, от нее нет ни вреда, ни пользы. Но нет хуже, когда бездоказательные домыслы превращаются в догму, в некое общее место, которое обязан упоминать каждый исследователь по любому поводу и сомневаться в котором в научном кругу считается едва ли не дурным тоном. Хотя тем самым попирается сам смысл научного исследования. Давят авторитетом маститые ученые мужи, давят века традиционного научного решения этого вопроса, давят горы книг авторов, нисколько не сомневающихся, что именно так все и было. Но если с косностью не бороться, то что будет с наукой дальше? Может, тогда сразу уж вернемся к тем временам, когда славяне считали дикарями в шкурах, зачем-то выползшими из своих припятских болот аккурат накануне крещения?

В заключении положено подводить итоги, суммировать и еще раз назойливо повторять сделанные по ходу исследования выводы. Здесь этого нет. Незачем. Все уже было сказано—пересказано, основная идея обозначена, и не раз, примеры разобраны, доказательства приведены. Убедительны они или нет, судить уже вам, книгу осилившим.

Вместо этого я хотел бы напоследок поговорить о другом. Мы разбирали преимущественно славянский материал, сознательно отгородившись от исследования темы в общемировой перспективе. Причины тому были вполне очевидные: угроза превратить книгу в занудный многотомник, нежелание растягивать собственную работу до бесконечности, да еще и малая компетентность автора в других культурах. Последней причиной как бы молчаливо признавалось — да, дескать, возможно, иные народы и впрямь приносили своим Богам самые настоящие кровавые жертвы. Из той же античной истории мы знаем, что греки и римляне устраивали такие жертвоприношения едва ли не круглый год, орошая кровью алтари. Пойдите! А что именно мы знаем? Только то, что написано в популярных или обзорных работах, цену голословных утверждений которых мы уже смогли узнать. Вспомните, как вышло с «жертвоприношениями» при погребении Патрокла. Говорили одно, а на деле, стоило лишь включить логику и привлечь сравнительный материал, оказалось, что ритуальные убийства, совершенные на смерть героя, преследовали куда более прагматичные цели, нежели принесение жертвенных даров. О римской религии известно несколько хуже, чем о традициях богопочитания потомков Эллина. Но как-то стало расхожим мнение, что уж римляне—то точно резали в жертву Богам животных, помногу и часто. Что они устраивали самые настоящие кровавые жертвоприношения — быкобойни и козлодрания. Так, в общем—то, полагал и я сам. До недавнего времени. Пока не решил глянуть повнимательнее, а что же происходило во время этих жертвоприношений *на самом деле...*

Римские тексты (в переводе, разумеется) гласят уже знакомое нам, и подтверждающее мнение сторонников кровавых жертвоприношений: *«заклал двух молодых свиней в качестве искупления», «принесли в жертву Деа Диа откормленную овечку», «Прежде, чем начать жатву, следует предварительно принести жертву»* (Шайд, С. 94, 96, 99).



Сцена заклания. Серый мрамор. 3-я четв. I в. до н. э. или 1-я четв. II в. до н. э. Париж, Лувр.

Животных перед закланием моют, украшают лентами и повязками из алой или белой шерсти, золотят им рога, покрывают спины богатыми попонами. Начиная обряд, жрец посыпал спину жертвы смесью муки и соли, поливал вином ее лоб, проводил по спине жертвенные ножом, после этого живности перерезали горло, укладывали ее животом вверх, доставали внутренности, разделявали жертву на части. С чем тут можно поспорить? Вот же оно, самое настоящее кровавое жертвоприношение! Не спешите, читатель, давайте лучше узнаем, а что происходит дальше.

Уже из самих латинских текстов известно, что по совершению жертвоприношения устроители обряда начинали пиршество: *«Затем он совершил жертвоприношение коровы в честь Деа Диа. Гай Сальвий Либерал Ноний Басс /.../ Публий Саллюстий Блез, Квинт Тиллий Сассий сели в тетрастиле и приступили к жертвенному пиру», «разделили (мясо) молодых свиней и*

пировали» (Шайд, С. 94, 96). Откуда взялось мясо для пира, я думаю, вы уже догадались. После того, как жертву разделали, ее части (внутренности), предназначенные Богам, варили в котле или жарили на вертелах, затем их посыпали смесью муки и соли, поливали вином и бросали в огонь, горящий на жертвеннике (Шайд, С. 91). Богам Темным эти дары бросали на воду или закапывали в землю. Все остальное, после того, жрец касался мяса руками — профанировал его, — съедали устроители ритуала: *«Пусть совершающий обряд принесет жертву Юпитеру в ритуальной чистоте, пусть он профанирует жертву (= сделает пригодной для человеческого потребления), коснувшись ее»* (Катон. О сельском хозяйстве). Известные «трудности перевода» заставляют корректировать текст в угоду идеологии. Так «заклание» легко превращается в «жертвоприношение», «заклаемое (ритуально убиваемое) животное» — в «кровавую жертву». А ведь жертвоприношение, как оказалось, происходит много позже заклания, и жертвенный дар представляет собой лишь небольшую часть от туши животного. Да, перед нами все тот же пир, для которого, собственно, животное и убивают, Богам же дают в дар часть от своего стола, от того, что едят сами. Как бы красиво заклание ни было обставлено, как бы ни были при этом изукрашены животные, все это лишь местная специфика. Само убийство их жертвоприношением не является, убиваемые животные — не жертвы Богам. В противном случае их полагалось бы отдавать высшим силам **целиком**, как это делалось с пирогами, хлебами и вином. Или придется признать, что римляне дважды приносили Богам в жертву одно и то же — сначала закалывая скот, потом паля его внутренности. Никто не рисковал посягать на пироги для Богов и отъесть от них куски. Никто не пытался съесть и поделиться с друзьями тем из мясного, что варилось и жарилось Богам. Потому что это был жертвенный дар, и он подлежал обязательному уничтожению. Раз с животным, с его мясом этого не происходило, о каком кровавом жертвоприношении может идти речь вообще? Доказательство № 1. Как всегда. И у остальных народов, поверьте, было тоже самое. Вот как отец истории описывает обряды египтян: *«Жертвоприношения же свиней Селене совершаются вот как. После заклания свиньи жрец кладет рядом кончик хвоста, селезенку и сальник и покрывает их всем жиром из брюшины животного. Затем все это сжигают на огне.*

Остальное мясо съедают еще в день полнолуния, когда приносят жертву» (Геродот. История. II. 47). Богине отдают съедобные части, но мясо вообще идет на стол. Жертвоприношение – именно эти куски — сальник, селезенка, жир, — но никак не закляние.

Хотелось бы обратить внимание читателя и еще на один эпизод, подревнее классического Рима. Я был необычайно удивлен, когда обнаружил, что вопрос о человеческих жертвоприношениях у древних египтян затрагивал известнейший советский египтолог М.А. Коростовцев, с негодованием отметивший подтасовки в этой области. Далее пространная цитата, весьма важная для нашей темы.

«Нельзя обойти молчанием встречающиеся в некоторых статьях и книгах утверждения, что якобы в древнем Египте были распространены человеческие жертвоприношения. Так, в изданной в СССР в 1966 г. книге Э. Церена «Библейские холмы"» (в русском переводе) сказано: «С этих пор (т. е. с древнейших времен. — М. К.) Египет приносил в жертву людей — множество людей. На его алтарях текла человеческая кровь для того, чтобы поднялся Нил, чтобы земля опять стала плодородной, чтобы люди получили пищу, чтобы жизнь не погасла, а возродилась вновь». Эти слова не соответствуют действительности и вводят в заблуждение не искушенного в египтологии читателя. Обратимся к фактам.

Как показали результаты раскопок Фл. Питри, во времена I династии имело место захоронение вместе с умершими фараонами и вельможами насильственно умерщвленной части их окружения. В дальнейшем этот обычай исчез из похоронной практики египтян, но воспоминания о нем сохранились: в одной из фиванских гробниц имеется изображение похорон с удушенными веревками трогадитами (символически–магическая замена действительного удушения людей). В культуре богов не выявлены конкретные факты человеческих жертвоприношений, но обнаружены следы их существования в глубочайшей доисторической древности — по изображениям в храмах греко-римского времени в Эдфу, Дендере, на острове Филэ (изображения связаны с мифологическими сюжетами). Это обстоятельство дало повод античным писателям допустить, что у египтян практиковались человеческие жертвоприношения. Так, по утверждению Афинея (IV, 172 d), жившего во II–III вв. н.э., Селевк Александрийский даже написал не дошедшую до нас книгу о

человеческих жертвоприношениях в Египте. Афиней, как и некоторые другие, был введен в заблуждение мифологическими реминисценциями. Интересную, но построенную в конечном итоге лишь на догадках статью по этому вопросу опубликовал в самом конце прошлого века Е. Лефевюр. Он правильно отметил, однако, что собственноручное убийство семи пленных вождей из Сирии фараоном Аменхотепом II перед изображением «отца Амона» имело сакральный характер. Как явствует из текста стелы Амады, основной целью казни было устрашение мятежно настроенных и подвластных Египту народов. Если бы человеческие жертвоприношения были культовой реальностью Египта в исторические времена, то подобные факты были бы зафиксированы в текстах.

Мифологические тексты, на которые указал Е. Лефевюр и в которых говорится о человеческих жертвоприношениях в незапамятные времена, отражают давно минувшую культовую реальность. Упоминания о жертвоприношениях такого рода имеются не только в текстах храмов греко-римского времени, но и в «Текстах пирамид». В хорошо известном «каннибальском гимне» содержится ценное указание на обычай съедать своих врагов, в результате чего победитель якобы приобретал желанные для него качества убитого врага. Это, вне всякого сомнения, религиозный и магический каннибализм. Из текста видно, что такой обычай практиковался во времена раздельного существования Верхнего и Нижнего Египта.

Обратимся к проблеме человеческих жертвоприношений реке Нилу. Собственно египетских данных об этом нет. Но у некоторых античных писателей (Псевдо-Плутарха, Овидия, Диодора, Ювенала) имеются сообщения чисто легендарного характера: такой-то царь для ликвидации засухи и голода принес в жертву человека. Ж. Вандье издал очень интересную монографию о годах голода в древнем Египте. Здесь собраны, т. е. воспроизведены в египетском оригинале и в переводе с комментарием, все известные науке тексты о голоде в древнем Египте, однако ни в одном из них нет намеков на человеческие жертвоприношения. Легенды, сообщаемые античными авторами, дали основание арабскому историку и географу Ибн-Аби-эль-Хакаму, умершему в 871 г. н.э., утверждать, что ежегодно в воды Нила бросали девушку и что ликвидировано это было лишь

арабами. Лэйн повторяет эту басню в своем описании нравов современных египтян. Однако в действительности дело обстояло иначе. До арабов практиковался обычай во время подъема воды в Ниле направлять к ниломерам судно, на борту которого находилась одна из египетских «богинь» - Исида, Хатхор или Нейт. Делалось это с целью ускорить разлив. Роль богини исполняла девушка, которую, однако, в воду не бросали. Ритуал этот был действительно отменен арабами, однако пережитки древнеегипетского языческого культа Нила продолжали существовать в разных формах и во времена христианства» (Коростовцев, С. 245–248). Классика, только вместо христианских летописцев во враль подались греческие писатели и арабские историки, одни из экзотики, другие из-за религиозных претензий. Обращу внимание читателя на то, что М.А. Коростовцев прекрасно различает жертвоприношение и умерщвления сакрального характера, в частности, не смешивает с жертвоприношениями захоронение прислуги с фараоном. То, о чем автор и говорил на основании славянского материала. Разумеется, для исследователей славянской старины египетская параллель — полная, документально подтвержденная, хорошо описанная, — это не аргумент, ведь им важнее нечто другое, нежели истина...

Как видим, миф о жертвоприношениях по-прежнему остается мифом. Даже античность и Египет не оказались исключением. Выведенные нами доказательства работают и для других культур, что было наглядно продемонстрировано обращением к первым попавшимся примерам. Поэтому, завершая свою работу, я хочу пожелать исследователям не преувеличивать значимость «кровавых жертвоприношений» и не искать их следы повсюду, не чернить память предков необоснованными обвинениями. Лучше мы будем о них чего-то не знать, чем верить в узаконенную неправду.

P.S. Уже завершив эту книгу, буквально за день до отдачи макета в издательство, я встретил в одной из статей, вполне себе серьезной и научной, такое утверждение: «В «Одиссее», чтобы угостить чужестранца, Эвмей закалывает свинью. В данном случае свинья приносится в жертву, следовательно,

торжественная трапеза соотносится с жертвоприношением животного»⁷¹⁹. Как было устоять?! Всего лишь три вопроса:

1) как соотносятся между собой эти два выражения — «угостить чужестранца» и «приносится в жертву»?

2) почему в принципе заурядное угощение по законам гостеприимства преподносится как «торжественная трапеза»? По поводу чего торжество?

3) откуда взялась одна свинья, если в оригинале — два поросенка?

Собственно, вот и оригинал:

Быстро к закутам пошел, где стада поросят находились.

Выбравши двух, он понес их оттуда, обоих зарезал,

Их опалил, разрубил и, на вертелы части наткнувши,

Сварил, понес к Одиссею и гостю горячее мясо

Подал на вертелах, ячной мукою куски пересыпав.

(Гомер. Одиссея. XIV. 73-77)

Ну и какие имеются основания считать, что здесь описано жертвоприношение, кроме желания чтобы это было так? Где ритуал? Где Боги? Где вообще хоть что-то помимо банальнейшего обеда? Гомер говорит только о нем. Откуда все эти в околонуточные «в данном случае», «следовательно», если текст оснований для сделанных выводов не дает? Ах да, старинная пластинка про «жратву»... Любая еда – «жратва», «жратва» это «жертва», из чего делаем вывод, что некогда наши предки еду не ели, а только жертвовали, почему и жили не долго...

Жертвы, как обычно, не обнаружены, а толкователям верить нельзя. Банальная подтасовка фактов и подмена понятий. Наука, говорите? Ну, знаете ли...

*г. Рязань,
июнь 2009 — февраль 2010.*

⁷¹⁹ Хренов Н.А. Застолье в контексте ритуала // Традиционное русское застолье. Сб. статей. — М.: ГРЦРФ, 2008, С. 283.



Жареный поросенок - традиционное блюдо
возвращающихся из боевого дежурства

*Тоже пережиток «кровавых жертвоприношений»?
(Газета «Вы и мы», № 10 (548), 17 марта 2005 г. Фото Д. Титрибян)*

ЛИТЕРАТУРА.

Агапкина — Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне–летний цикл. — М.: Индрик, 2002.

Агапкина 1 — Агапкина Т. А. Этнографические связи календарных песен. М.: Индрик, 2000.

Азадовский — Азадовский М. К. Сказки из разных мест Сибири. // Азадовский М. К. Восточносибирские сказки. СПб., 2006.

Алексеев — Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. — Новосибирск: Наука, 1975.

Алексеевский — Алексеевский М. Покойник как символический участник крестьянской поминальной трапезы. // Проблемы изучения фольклора и русской духовной культуры. Материалы межвузовской научной конференции. 31 мая — 2 июня 2007 года, Орел. Сборник научных статей. Орел, 2008.

Алпатов — Алпатов С. В. Мифологема козла (козы) в русском фольклоре // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научно–практической конференции. Вып 1. — М.: ГРЦРФ, 1997.

Аничков — Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Репринтное издание. — М.: Индрик, 2003.

Аполлодор — Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л.: Наука, 1972.

Арзамас 1, 2 — Сказки: В двух книгах. Народная поэзия Арзамасского края. Арзамас: АГПИ, 2002.

Афанасьев 1–3 — Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Репринтное издание. — М.: Индрик, 1994.

Афанасьев Легенды — Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск: Наука, 1990.

Афанасьев 1850 — Афанасьев А. Дедушка домовый. // Афанасьев А. Народ–художник. Миф. Фольклор. Литература. — М.: Советская Россия, 1986.

Афанасьев РНС — Афанасьев А. Н. Русские народные сказки. В 3 томах. — М.: ГИХЛ, 1957.

Байбурин — Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л.: Наука, 1983.

Байбурин 1 — Байбурин А. К. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии. — Л., 1979.

Баня — Баня и печь в русской народной традиции — М.: Intrada, 2004.

Баранов — Баранов Д. А. «Золотник», «золотая дыра», матка. Об одном фрагменте мифологической анатомии восточных славян // «А се грехи злые, смертные...» Любовь, эротика и сексуальная этика в

доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.) — М.: Ладомир, 1999.

Барац — Барац Г. М. Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом. — К., 1908.

Барсов — Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 1. СПб., 1997.

Белова — Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. — М.: Индрик, 2005.

Белозерье — Духовная культура северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. — М., 1997.

Белорусская мифология — Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. — Мн.: Беларусь, 2006.

Бернштам — Бернштам Т. А. Девушка–невеста и предбрачная обрядность в Поморье в 19 — начале 20 в. // Русский народный свадебный обряд. — Л.: Наука, 1978.

Бернштам 1988 — Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины 19 — начала 20 в. Половозрастной аспект традиционной культуры. — Л.: Наука, 1988.

Бернштам 2000 — Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.

Блинова — Блинова Г. П. Русские народные праздники. — М., Вузовская книга, 2000.

Богатырев — Богатырев П. Г. Народная культура славян. — М.: ОГИ, 2007.

Богданович — Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. — М.: Слава!, 2009.

Болонев — Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). — Новосибирск: Наука, 1978.

Болтарович — Болтарович З. Є. Народна медицина українців. — К., 1990.

Брак — Брак у народов Западной и Южной Европы. — М.: Наука, 1989.

Брак 1 — Брак у народов Центральной и Юго–Восточной Европы. — М.: Наука, 1988.

Бурцев — Народный быт Великого Севера. Т. I и II. (воспроизведение издания 1898 г.). Составил А. Е. Бурцев. — М., 2010.

Бушкевич — Бушкевич С. П. Народные обеты и животноводческие обычаи восточной Вологодчины // Живая старина, № 3, 1994.

Былины 1-5 — Свод русского фольклора. Былины в 25 томах. Т. 1, 2. Былины Печоры. СПб., М., 2001; Т. 3–5. Былины Мезени. — СПб., М., 2003, 2004, 2006.

ББВК — Былички и бывальщины Воронежского края. — Воронеж, 2009.

БНКМ — Бой на калиновом мосту. Русские героические сказки. Л.: Лениздат, 1985.

БЭФ — Белорусский эротический фольклор. — М.: Ладомир, 2006.

БНС — Беларускі народны соннік. — Мн., 1996.

Вайткунскене — Вайткунскене Л. К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V–XIII вв.) // Исследования в области балто–славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990.

Вавилова — Вавилова М.А. Календарь Кокшеньги // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научно–практической конференции. Вып 7. — М.: ГРЦРФ, 2005.

Валенцова — Валенцова М. М. Типы движения в западнославянских «королевских» обрядах // Концепт движения в языке и культуре. — М.: Индрик, 1996.

Валенцова 1999 — Валенцова М. М. Отражение категории «мужской — женский» в календарной обрядности славян // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. — М.: Индрик, 1999.

Валодзіна — Валодзіна Т. В. Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў. — Мн., Беларуская навука, 1997.

Васева — Васева В. Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар // Живая старина, № 2 (30), 2001.

Василечко — Василечко Л. Таїна весільнаго обряду. — Івано–Франківськ, 2006.

Велецкая — Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М.: София, 2003.

Вельмезова — Вельмезова Е. В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. — М.: Индрик, 2004.

Весілля 1-2 — Весілля (Українська народна творчість). У двох книгах. — К., 1970.

Ветлужская — Ветлужская сторона. Фольклорный сборник. Вып. 2. — Шарья, 1996.

Виноградов — Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. — СПб., 1915. Вып. 4.

Виноградов 2009 — Виноградов Г.С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожильского населения Сибири (Восточная Сибирь, Тулуновский уезд, Иркутская губерния) // Виноградов Г.С. Этнография детства и русская народная культура в Сибири. — М., 2009.

Виноградова — Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо–ритуальная традиция славян. — М.: Индрик, 2000.

Виноградова 1981 — Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. — М.: Наука, 1981.

Виноградова 1990 — Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения–проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М.: Наука, 1990.

Виноградова 2009 — Виноградова Л. Н. Близкие родственники как объект вредоносных действий ведьмы // Категория родства в языке и культуре. — М.: Индрик, 2009.

Власова — Власова М. Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. — СПб.: СЕВЕРО–ЗАПАД, 1995.

Власова 2001 — Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. — СПб., 2001.

Власкина 2011 — Власкина Т.Ю. Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX – середина XX вв.). – Ростов-на-Дону, 2011.

Волков — Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова. В двух томах. Т. 2. Эротические частушки. М.: Ладомир, 1999.

Воронеж — Былички и бывальщины Воронежского края / Составитель Пухова Т.Ф. — Воронеж: ВГУ, 2008.

Воропай — Олекса Воропай. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис (переиздание с 1966 г.). — К.: Оберіг, 1993.

Востриков — Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып 1. Народный календарь. — Екатеринбург, 2000.

Востриков 1 — Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып III. Народная эстетика. Семья и родство. Обряды и обычаи. — Екатеринбург, 2000.

Вяселле — Вяселле. Абрад (Беларуская народная творчасць). — Мн.: Беларуская навука, 2004.

Вятские — Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. — СПб., 2002.

ВК — влх. Богумил. Велесова книга: Боги и предки (издание «Велесова круга»). — Обнинск: ОГИЦ Полиграфия, 2004.

ВФ — Вятский фольклор. Народный календарь. — Котельнич, 1995.

ВЭС — Восточнославянский этнографический сборник. Исследования и материалы. — М.: Индрик, 2001.

Гальковский — Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Тома первый, второй. Репринтное издание. — М.: Индрик, 2000.

Гареева — Гареева О.М., Феоктистова Л.А. Из павинской лексики семейной обрядности // Жива старина, 2010, № 3.

Глинка — Глинка Г. Древняя религия славян // Мифы древних славян. Сб. — Саратов, «Надежда», 1993.

Гнатюк — Соромицькі оповідки. — Львов, 2008.

Головин — Головин В. В. Организация пространства новорожденного // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. — М., 2001.

Голованов — Голованов И.А. Мифологические образы в фольклорной исторической прозе Урала // Образный мир традиционной культуры. Сб. статей. — М.: ГРЦРФ, 2010.

Гонтарь — Гонтарь Т. А. Этнографические особенности хлебопечения в кулинарии карпатских украинцев в 19 веке // Хлеб в народной культуре. — М.: Наука, 2004.

Городцов — Городцов П. А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Обряды, обычаи, поверья: Сборник статей. — Тюмень: СофтДизайн, 1997.

Гороховец — Традиционная культура Гороховецкого края. В двух томах. Т. 1. — М.: ГРЦРФ, 2004.

Григорьев — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа: В 3 т. — СПб.: Тропа Троянова, 2002—2003.

Гринченко — Гринченко Б.Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. — Чернигов. 1901.

Гринченко I — Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. I. — Чернигов, 1895.

Гульні — Гульні, забавы, ігрышчы (Беларуская народная творчасць). — Мн.: Беларуская навука, 2003.

Гура — Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. — М.: Индрик, 1997.

ГК — Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М.: Московский рабочий, 1991.

Даль — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. (Воспроизведение издания 1880—1882 гг.). — М.: ТЕРРА, 1994.

Даль Суеверия — Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. — СПб.: Литера, 1994.

Дикарев — Чорноморські народні казки і анекдоти. Зібрав Митрофан Дикарів. // Етнографічний збірник, 1896. Т. 2.

Дмитренко — Народний сонник. Упоряд., записи, предмова Миколи Дмитренка. — К., 2000.

Добровольская — Добровольская В. Е. Суеверные представления, связанные с переходом в мир мертвых. // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М.: ГРЦРФ, 2005.

Добровольский — Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Часть. I. — СПб., 1891.

Драгоманов — Малорусские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. — Киев, 1876.

Дранникова — Мифологические рассказы Архангельской области. Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. — М.: ОГИ, 2009.

Древняя Русь — Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. III том. Восточные источники. М., 2009.

Дубровина — Дубровина С. Ю. Пища в традициях народного православного календаря (на материале Тамбовской области) // Традиционное русское застолье. Сб. статей. М.: ГРЦГФ, 2008.

Дурасов — Дурасов. Г. П. Каргопольская глиняная игрушка. — Л.: Художник РСФСР, 1986.

ДП — Дитячі пісні та речитативи. (УНТ). — К.: Наукова думка, 1991.

ДФ — Дзіцячы фальклор. Зборнік фальклорных матэрыялаў. Мн., 2006.

Елеонская — Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. — М.: Индрик, 1994.

Еремина — Еремина В. И. Ритуал и фольклор. — Л.: Наука, 1991.

Ермакова — Ермакова Е.Е. Иконы на Криванковском колодце Тюменской области // Живая старина, 2010, № 4.

Ефименко — Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность. Собр. П. С. Ефименком. — М.: 1878.

Ефименко 2 — Ефименко П. С. Обычаи и верования крестьян Архангельской губернии. М.: ОГИ, 2009.

ЖС — Живая старина. Журнал.

Журавлев — Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. — М.: Индрик, 1994.

Журавлев 2005 — Журавлев А. Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». — М.: Индрик, 2005.

Забьлин — Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забьлин. Репринтное издание 1880 г. — М.: Книга принтшоп, 1990.

Заветные частушки — Заветные частушки из собрания А. Д. Волкова. В 2 т. Т. 1. Эротические частушки. — М.: Ладомир, 1999.

Загадка 1 — Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1. — М.: Индрик, 1994.

Загадка 2 — Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 2. — М.: Индрик, 1999.

Замовы — Замовы. Мн.: Беларусь, 2009.

Замовы 1 — Замовы. (БНТ). Мн., 2000.

Запорожец — Запорожец В.В. Свадебный обряд казаков станицы Динской Краснодарского края // Живая старина, 2011, № 2.

Зачарованный — Зачаровані казкою. Ужгород: Карпати, 1984.

Зеленин ДБ — Зеленин Д. К. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. — М.: Индрик, 1999.

Зеленин ВР — Зеленин Д. К. К вопросу о русалках // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре (1901–1913). — М.: Индрик, 1994.

Зеленин ВГ — Зеленин Д. К. Великорусские сказки Вятской губернии. — СПб.: Тропа Троянова, 2002.

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

Зеленин НП — Зеленин Д. К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре (1901–1913). — М.: Индрик, 1994.

Зеленин ОП — Зеленин Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре (1901–1913). — М.: Индрик, 1994.

Зеленин ПГ — Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1997.

Зеленин Т — Зеленин Д. К. Троецпылятица (Этнографическое исследование) // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре (1901–1913). — М.: Индрик, 1994.

Зеленин ТД — Зеленин Д. К. Тотемы–деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954. — М.: Индрик, 2004.

Зеленин УНС — Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995.

Зеленин УП — Зеленин Д. К. Увековеченный А. С. Пушкиным русский народный обычай выпускать на волю птиц // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954. — М.: Индрик, 2004.

Земляробчы — Земляробчы каляндар (Белорусская народная творчасць). — Мн.: Беларуская навука, 2003.

Зиновьев — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. – Новосибирск, 1987.

Зинчук – Українські народні казки: Книга 10. Казки Буковини. Запис. М. Зінчук. – Тернопіль, 2006.

Зорин — Зорин Н. В. Русский свадебный ритуал. — М.: Наука, 2001.

ЗВ — Золотая веточка. Детский фольклор Архангельской области. Выпуск 2. — М.: Родник, 1997.

ЗИГ — Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов 18 века (Публикация Е. Б. Смилянкой) // Отреченное чтение в России 17–18 веков. — М.: Индрик, 2002.

ЗКП — Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. — М.: Наука, 1982.

ЗС — Закарпатські казки Андрія Калина. Ужгород: Карпати, 1955.

Иваницкий — Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки собранные Н.А. Иваницким в Вологодской губернии. — Вологда, 1960.

Иванов — Иванов Вяч. Вс. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. — М.: Наука, 1989.

Иванов 1990 — Иванов Вяч. Вс. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990.

Иванов 2011 — Иванов Вяч. Вс. Дом как организм // Традиционная культура. Научный альманах. № 2, 2011.

Ивлева 2004 — Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.

Игауэ — Игауэ Н. Свадебные обряды в Грязовецком районе Вологодской области // Живая старина, № 3, 1999.

Индуизм — Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. — М.: Республика, 1996.

Кабакова — Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. — М.: Ладомир, 2001.

Кабакова ВЭС — Кабакова Г. И. Полесская народная антропология: женский текст // Восточнославянский этнолингвистический сборник. — М.: Индрик, 2001.

Кабакова 1997 — Кабакова Г. И. Высотные здания в свете мифологии // Живая старина, 1997, № 3 (15).

Кайсаров — Кайсаров А. Славянская и российская мифология // Мифы древних славян. — Саратов: Надежда, 1993.

Калужникова — Калужникова Т. И. Традиционный материнский и детский песенный фольклор русского населения Среднего Урала. — Екатеринбург, 2002.

Карнаухова — Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края. СПб, 2006.

Карпов — Карпов А. Владимир Святой. — М.: Молодая гвардия, 2004.

Кацар — Кацар М. С. Беларускі арнамент. — Мн.: Беларуская Энцыклапедыя, 1996.

Килимник — Килимник С. Український рік у народніх звичаях в историчному освітленні (переиздание 1962 г.). — К.: Обереги, 1994.

Кирюшина — Кирюшина Т.В. Костромские пивные праздники // Живая старина, 2010, № 3.

Кистяковский — Кистковский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа // «А се грехи злые, смертные...» Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.) — М.: Ладомир, 1999.

Клейн — Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. — СПб., 2004.

Кляус — Кляус В. Л. Сердца птиц и половые органы животных как средства любовной магии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. — М.: Ладомир, 1996.

Книголюбов — Заговоры из рукописи Г.Д. Книголюбова // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М.: Ладомир, 2002.

Ковалев — Сказки И. Ф. Ковалева. (Летописи Государственного Литературного Музея). М., 1941.

Кожемякина — Сибирские сказки. Записаны И. С. Коровкиным от А. С. Кожемякиной. Новосибирск, 1973.

Комовская — Сказки, рассказы, песни Горьковской области. Под ред. Комовской Н.Д. — Горький, 1956.

Копылова — Копылова М. Л. В поисках костяной иглы. — Йошкар-Ола, Периодика Марий Эл, 2001.

Коровашко — Коровашко А. В. «Козья масленица». // Живая старина, 1998, № 2, С. 7–8.

Корепова 2002 — Корепова К. Е. Опахивание в Нижегородском Поволжье // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научно-практической конференции. Вып 4. — М.: ГРЦРФ, 2002.

Корепова — Корепова К. Е. Русские народные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. — СПб.: Тропа Троянова, 2009.

Королькова — Русские народные сказки. Сказки рассказаны воронежской сказочницей А.Н. Корольковой. — М.: Наука, 1969.

Коршунков — Коршунков В. А. Обрядовое хлестание в детской потешке // Мир детства и традиционная культура: Сб. научных трудов и материалов. — М.: ГРЦРФ, 1994.

Коскина — Коскина В. Н. Русская свадьба. По материалам, собранным во Владимирской области (губернии). — Владимир: Калейдоскоп, 1997.

Костюрина — Костюрина М. Крестьянская свадьба в пригородных деревнях г. Тобольска // Обряды, обычаи, поверья. Сб. статей. — Тюмень: СофтДизайн, 1997.

Котельникова — Котельникова Н. Е. Кто охраняет клады? // Альманах «Традиционная культура». Вып 2. 2009.

Котлярчук — Котлярчук А. С. Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII в. — СПб, 2001.

Краусс — Краусс Ф.–С. Заветные истории южных славян. В двух томах. М.: Ладомир, 2009.

Крашенинникова — Крашенинникова Ю. А. Заговоры Вилегодского района Архангельской области. // Живая старина, 2001, № 3.

Кремлева — Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // Живая старина, № 3, 1994.

Кровь — Кровь в верованиях и суевериях человечества. Сборник. — СПб.: «София», 1995.

Круть — Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. — К., «Наукова думка», 1973.

«Куды» — «Куды, доню, собираеся?..» Свадебная обрядность украинских переселенцев Омского Прииртышья. Выпуск 2. — Омск: ИД «Наука», 2007.

Куединская свадьба — Куединская свадьба: Свадебные обряды русских Куединского района Пермской области в конце XIX — первой половине XX в. — Пермь, 2001.

Куединские — Куединские былички. Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX — XX вв.: сборник фольклорных материалов. Пермь, 2004.

Куединские праздники — Куединские праздники. Календарная обрядность русских Куединского района Пермской области. Пермь, 2003.

Кузьмин — Кузьмин А. Г. Мародеры на дорогах истории. — М.: Русская панорама, 2005.

Куприяниха — Сказки Куприянихи. Записи 1925–1942 годов. СПб., 2007.

КВСО 1, 2 — Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества. По этнографии. Т. 1. Вып. 1. Русские сказки и песни в Сибири (1902), Вып. 2. Русские и инородческие сказки Енисейской и Томской губерний (1906). // Русские сказки и песни в Сибири. СПб., 2000.

КГ — Круглый год. Русский земледельческий календарь. — М.: Правда, 1991.

КД — Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. — М.: Наука, 1977.

КИ — Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). — М.: Индрик, 2004.

КОВД — Календарные обряды Владимирской деревни. — Владимир, 1995.

КОО 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. — М.: Наука, 1973.

КОО 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. — М.: Наука, 1977.

КОО 1978 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. — М.: Наука, 1978.

КОО 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — М.: Наука, 1983.

КОПС — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. — Новосибирск: Наука, 1981.

КП — Казки Підгір'я. Ужгород: Карпати, 1976.

Лавров — Лавров А. С. Колдовство и религия в России (1700 — 1740 гг.). — М.: Древлехранилище, 2000.

Лада — Матерь Лада. Божественное родословие славян. Языческий пантеон. — М.: ЭКСМО, 2003.

Лащенко — Лащенко С. К. Заклятие смехом. Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян. — М.: Ладомир, 2006.

Лебедева — Лебедева Н. И. Научные труды. Том 2. — Рязань, 1996.

Лев Диакон — Лев Диакон. История. — М.: Наука, 1988.

Левкиевская — Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. — М.: Индрик, 2002.

Левкиевская 1996 — Левкиевская Е. Е. Славянские представления о способах коммуникации между *тем* и *этим* светом // Концепт движения в языке и культуре. — М.: Индрик, 1996.

Левкиевская 2001 — Левкиевская Е. Е. Магические функции хозяина в восточнославянской традиционной культуре // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. — М.: Лабиринт, 2001.

Левкиевская Подделки — Левкиевская Е. Е. Механизмы создания мифологических фантомов в «Белорусских народных преданиях» П. Древлянского // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. — М.: Ладомир, 2002.

Левшин — Левшин В. Русские сказки. В 2 Т. — СПб.: Тропа Троянова, 2008, Т. 1.

Легенды — Легенды і паданні (Беларуская народная творчасць). — Мн.: Беларуская навука, 2005.

Липец — Липец Р. Эпос и Древняя Русь. — М., 1969.

Лобанова — Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Народный календарь в с. Богородск Республики Коми // Живая старина, 2013, № 3.

Лобкова — Лобкова Г. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.

Ловмянский — Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок (6–12 вв.). — СПб.: Академический проект, 2003.

Логинов — Логинов К. К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. — СПб.: Наука, 1993.

Логинов 1993 — Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. — Петрозаводск, 1993.

Логинов 1 — Логинов К. К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. — М.: Наука, 2006.

Лома — Лома А. Древние славянские Божества у сербов // Живая старина, № 1, 1998.

Лопатин — О животноводческой обрядности в белорусском народном календаре. Публикация Лопатина Г. И. // Живая старина, № 3, 2009.

Лурье — Лурье М. Л., Тарабукина А. В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях. // Живая старина, 1994, № 2.

Любимова — Любимова Г. В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX — начало XX века. — Новосибирск, 2004.

Ляўкоу — Ляўкоу Э. Маўкливья сведки минуўшчыны. — Мн., 1992.

ЛОЗ — Лекарство от задумчивости. Русская сказка в изданиях 80–х годов 18 века. — СПб., 2001.

ЛПБ — Легенды, предания, бывальщины. — М.: Современник, 1989.

Мазалова — Мазалова Н. Е. Человек и дом: тождество русских представлений // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. Сб. МАЭ LVII. — СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. — СПб., 1992.

Максимов — Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. — СПб.: ТОО «ПОЛИСЕТ», 1994.

Мансикка — Мансикка В. Й. Религия восточных славян. — М.: ИМЛИ РАН, 2005.

Марков — Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). — СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.

Маслова — Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах 19 — начала 20 в. — М.: Наука, 1984.

Митрофанова — Загадки. Памятники русского фольклора. Издание подготовила В. В. Митрофанова. — М.: Наука, 1968.

Мифология — Вятский фольклор. Мифология. — Котельнич, 1996.

Младенчество — Младенчество. Детство. (Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре). — М., 1991.

Мовна — Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття. — Львів, 2006.

Молдавский — Молдавский Д. Господин леший, господин барин и мы с мужиком. — Л., 1990.

Мороз — Мороз А. Б. Волк в южнославянской народной культуре: Человеческое и демоническое // Миф в культуре: человек — не-человек. — М.: Индрик, 2000.

Мороз 1 — Мороз А. Б. Пастушеская обрядность в восприятии пастуха и крестьянской общины. // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003.

Мороз 2013 — Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Н.И. Толстого. — М., 2013.

Морозов — Морозов И. А. Женильба добра молодца. — М.: Лабиринт, 1998.

Морозов 1993 — Морозов И.А., Слепцова И.С. Праздничная культура Вологодского края. Часть I. Святки и Масленица. — М., 1993.

Морозов 1994 — Морозов И. А. О ритуально-обрядовой основе старинных мужских развлечений // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Сб. научных трудов. Вып. 5. — М.: ГРЦРФ, 1994.

Морозов 2001 — Морозов И. А., Богина Е. Г. Душу провожать. // Духовная культура русских Среднего Поволжья. Материалы полевых исследований. Вып. 3. — Ульяновск, 2001.

Морозов 2008 — Морозов И. А. Обычаи, верования, магия, связанные с началом и завершением трапезы // Традиционное русское застолье. Сб. статей. — М.: ГРЦРФ, 2008.

Морозов МИ — Морозов И. А., Слепцова И. С. Мужские игры и развлечения на Русском Севере // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. — М.: Лабиринт, 2001.

Морохин — Легенды и предания Волги-реки. Сост. В. Н. Морохин. — Н. Новгород, 1998.

Морохин 90 — Жили-были сказочники... Сказки родного края. Составитель В. Н. Морохин. — Нижний Новгород, 1990.

Морохин 94 — В некотором царстве. Сказки родного края. Составитель В. Н. Морохин. — Нижний Новгород: Фора, 1994.

Муром — Традиционная культура Муромского края. В двух томах. Т. 1. — М.: ГРЦРФ, 2008.

Мысько — Мысько Ю. В. Почитание печи у восточных славян (по археологическим данным Днепровского Правобережья) // Хлеб в народной культуре. — М.: Наука, 2004.

Народная Библия — «Народная Библия». Восточнославянские этимологические легенды. — М., Индрик, 2004.

Народны тэатр — Народны тэатр (Беларуская народная творчасць). — Мн.: Беларуская навука, 2004.

Науменко — Науменко Г. М. Русские народные детские игры с напевами. — М.: Либеря, 2003.

Не на небе — «Не на небе, не на земле...» Русские народные сказки Восточной Сибири. В 4 т. — Иркутск, 1992.

Не робей — Слепцова И. С., Морозов И. А. Не робей, воробей! Детские игры, Потешки, забавушки Вологодского края. — М., 1995.

Нидерле — Нидерле Л. Славянские древности. — М.: Алетей, 2000.

Нижегородские — Нижегородские сказки. — Нижний Новгород, 1992.

Низовский — Низовский А.Ю. Зачарованные клады России. — М.: Наука, 2001.

Никитина — Никитина А. В. Русская демонология. — СПб.: Изд-во СПбУ, 2006.

Никифоровский — Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. — Витебск, 1897.

Новикова — Новикова А. М., Пушкина С. И. Свадебные песни Тульской области. — Тула, Приокское книжное издательство, 1981.

Новичкова — Новичкова Т. А. Эпос и миф. — СПб, Наука, 2001.

НБ — Новгородские былины. — М.: Наука, 1978.

НДС — Народные духовные стихи. (Б-ка русского фольклора. Т. 14). — М.: Русская книга, 2004.

НП — Новые поступления в фольклорный архив Кафедры русской литературы Горьковского Университета (1976-1982 гг.). Календарные обряды. Ч. I. — Горький, 1982.

НС — Нижегородская свадьба. Пушкинские места, нижегородское Поволжье, Ветлужский край. Обряды, причитания, песни, приговоры. — СПб, КультИнформПресс, 1998.

Озар — Озар Ворон (Прозоров Л. Р.) Святослав Хоробрее: ИДУ НА ВЫ! — М.: Белые альвы, 2006.

Озаровская — Озаровская О. Э. Пятиречие. СПб.: Тропа Троянова, 2000.

Олтяну — Олтяну А. Жертвоприношения у балканских народов. // Переходы. Перемены. Превращения. (Балканские чтения 10. Тезисы и материалы). — М., 2009.

Онучина — Онучина Т. А. Вырезной архангельский пряник в системе северного обрядового печенья // Хлеб в народной культуре. М.: Наука, 2004.

Ончуков — Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова: В 2 кн. — СПб.: Тропа Троянова, 1998.

Опришки — Ходили опришки. Збірник. — Ужгород: Карпати, 1983.

Осипов — Осипов Н. Ритуал сибирской свадьбы // Обряды, обычаи, поверья. Сб. статей. — Тюмень: СофтДизайн, 1997.

Осипова — Осипова О. С. Славянское языческое миропонимание (философское исследование). — М., 2000.

Отпуск — «Отпуск» пастуха из Каргопольского района Архангельской области. Подготовка к публикации И. А. Морозова // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. — М.: Лабиринт, 2001.

Ошкуревиц — Пісні Шевченкового краю. Записи Олекси Ошкуревица. Луцьк, 2006.

ООФ — Обряды и обрядовый фольклор (Фольклорные сокровища Московской земли). — М.: Наследие, 1997.

ОП — Обрядовая поэзия (классическая библиотека «Современника»). — М.: Современник, 1989.

Перстенок — Перстенок — двенадцать ставешков. Избранные русские сказки Карелии. — Петрозаводск, 1958.

Петкевич — Петкевич А.В. «Водная жертва» в русской культурной традиции // Жива старина № 3, 2006.

Петрухин — Петрухин В. Я. Варяжская женщина на Востоке: жена, рабыня или «валькирия»? // Секс и эротика в русской традиционной культуре. — М.: Ладомир, 1996.

Петрухин 2011 — Петрухин В. Я. Пожиратели материнского молока у Псевдо-Кесария: демонологический мотив или «религиозный навет»? // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. — М., 2011.

Пешехонова — Пешехонова Т. В. Обрядовая пища региона Куликова поля конца XX — начала XIX века // Куликово поле. Вопросы историко-культурного наследия. — Тула: Тульский полиграфист, 2000.

Плотникова — Плотникова А. А. Заметки о народном календаре Драгачевского края // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. — М.: Индрик, 1999.

Плотникова 1 — Плотникова А. А. Мифологические ипостаси *тени* на Балканах. // Переходы. Перемены. Превращения. (Балканские чтения 10. Тезисы и материалы). — М., 2009.

Площук — Площук Г. И. Курица в свадебном обряде псковской области // Живая старина, № 2 (30), 2001.

Плутарх — Плутарх. Избранные жизнеописания. В 2 т. — М.: Правда, 1987. Т. 1.

По заветам старины — По заветам старины. Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы. — СПб.: Тропа Троянова, 2005.

Поволжье — Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. — Л.: Наука, 1985.

Поволжье Н — Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. СПб., Тропа Троянова, 2007.

Погудка — Старая погудка на новый лад. Русская сказка в изданиях конца XVIII века. СПб., 2003.

Покровский — Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские. — СПб., 1994.

Полесские — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). М., Индрик, 2003.

Померанцева — Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. — М.: Наука, 1975.

Поморье — Русские народные сказки Карельского Поморья. Петрозаводск, 1974.

Попов — Попов Р. Осенние женские жертвоприношения у русских и болгар // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Том 2. — М.: Индрик, 1998.

Попов 1984 — Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. — Л.: Наука, 1984.

Попов 1996 — Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. — СПб.: Литера, 1996.

Попов 1999 — Светцы лечители в българския народен календар // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. — М.: Индрик, 1999.

Потебня — Потебня А. А Слово и миф. — М.: Правда, 1989.

Потявин — Народная поэзия Горьковской области. Выпуск первый. Составитель и редактор В. Потявин. Горький, 1960.

Прищепа — Прищепа Е. В. Традиционные представления русских старожиллов Хакасско-Минусинского края о духах — хозяевах дома, леса и народной магии. — Абакан: КГТУ, 2006.

Прокопец — Прокопец О. Н. Традиционная культура Тульского края («Русская традиционная культура», Вып. 5). — М.: Родникъ, 1998.

Пропп — Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. — М.: Лабиринт, 2000.

Пропп ГЭ — Пропп В. Я. Русский героический эпос. — М.: Лабиринт, 1999.

Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: ЛГУ, 1986.

Прыкметы — Прыкметы і павер'і Гомельшчыны. Гомель, 2007.

Пушк — Сказки и легенды Пушкинских мест. СПб., 2004.

Пыщуганье — Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского района Костромской области (Ветлужская сторона, вып. 5). — Пыщуг, 2001.

ПКП — Поэзия крестьянских праздников. (Библиотека поэта). — Л., 1970.

ПЛУ — Предания и легенды Урала. — Свердловск, 1991.

- ПНС* — Песні народных свят і абрадаў. — Мн, 1974.
- ПРС* — Криничная Н.А. Предания Русского Севера. — СПб., 1991.
- Раговіч* — Раговіч У. І. Песенны фальклор Палесся: У 3-х т. Т.1. Песні святочнага календара. — Мн., 2001.
- Раговіч 2* — Раговіч У. І. Песенны фальклор Палесся: У 3-х т. Т.2. Вяселле. — Мн., 2002.
- Раденкович* — Раденкович Л. Укрытие стариков как элемент обряда перехода (на материале преданий об убиении стариков). // Переходы. Перемены. Превращения. (Балканские чтения 10. Тезисы и материалы). — М., 2009.
- Реутин* — Реутин М. Ю. Народная культура Германии. — М.: РГГУ, 1996.
- Рощевский* — Народная проза Самарской Луки. Сборник Ю.К. Рощевского. — Тольятти, 2002.
- Рукописи* — Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. — М.: Ладомир, 2002.
- Русанова* — Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. — М., 1993.
- Русский праздник* — Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. — СПб.: Искусство, 2002.
- Русский Север* — Русский Север. Этническая история и народная культура XI–XX века. — М.: Наука, 2001.
- Рюмина* — Рюмина М. Т. О мирозерцательных смыслах карнавальная культуры // Человек смеющийся. — М.: ГРЦРФ, 2008.
- Рыбников* — Песни собранные П.Н. Рыбниковым. В трех томах. Т. 3. — Петрозаводск: «Карелия», 1991.
- РДС* — Русский демонологический словарь / Автор–составитель Т. А. Новичкова. — СПб.: Пб. писатель, 1995.
- РЗЗ* — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. — М., 1998.
- РЗК* — Русские заговоры Карелии. — Петрозаводск, Изд-во ПГУ, 2000.
- РЗРИ* — Русские заговоры из рукописных источников XVII - первой половины XIX в. — М.: Индрик, 2010.
- РК* — Русское колдовство, ведовство, знахарство: Сборник. — СПб.: Литера, 1994.
- РКОФ* — Русский календарно–обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск, 1997.
- РНСС* — Русские народные сказки Сибири о богатырях. — Новосибирск, Наука, 1979.
- РС* — Русская свадьба: В 2-х т. — М.: ГРЦРФ, 2000, 2001.
- РСВС* — Русские сказки Восточной Сибири. — Иркутск, 1985.

РСЗ — Кузнецова В.П., Логинов К.К. Русская свадьба Заонежья: Конец XIX–начало XX в. — Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2001.

РЭФ — Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. — М.: Ладомир, 1995.

Садовников — *Загадки русского народа. Составил Д. Садовников.* — М.: Современный писатель, 1995.

Садовников Самара — Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. — СПб.: Тропа Троянова, 2003.

Самоделова — Самоделова Е.А. Рязанская свадьба. Исследование местного обрядового фольклора. — Рязань, 1993.

Самоделова 2004 — Самоделова Е.А. Петух-курочка-яйцо в фольклоре села Константиново рыбновского района Рязанской области // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 6. — М.: ГРЦРФ, 2004.

Сахаров — Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. — М.: Художественная литература, 1989.

Свадьба — Свадьба (Серия «Мудрость народная». Вып. 4). — М.: Художественная литература», 2001.

Свадьба Нижегородчины — Свадьба на земле Нижегородской. — Нижний Новгород, 2004.

Святые места — Иванова А. А., Калущков В. Н., Фадеева Л. В. Материалы к этнокультурному атласу «Святые места Пинежья». // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003.

Седакова — Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. — М.: Индрик, 2004.

Седакова 1990 — Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990.

Седов — Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде // КСИИМК. Вып. 68. 1957.

Сеньоль — Сеньоль Клод Сказания о Дьяволе. Т. 1. — М.: Энигма, 2002.

Сержпутовский — Сержпутоўскі А. К. Русальная нядзеля. Прымкі і забавоны беларусаў–палешукоў. — Мн.: Вышэйшая школа, 2009.

Серова — Новгородские сказки. Собранные Серовой М. М. Новгород, «Земля Новгородская», 1993.

Серяков — Серяков М. Сварог. — М.: Яуза, Эксмо, 2004.

Сикимич — Сикимич Б. Что же на самом деле случилось с мышью? // Живая старина, № 2 (14), 1997.

Скоморохи — Власова З. И. Скоморохи и фольклор. — СПб.: Алетейя, 2001.

Скопинцева — Скопинцева Т. Святочные обряды и развлечения казаков Оренбуржья // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 8. — М.: ГРЦРФ, 1998.

Смилянская — Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. — М.: Индрик, 2003.

Смирнов А. — Великорусские сказки архива Русского Географического Общества. Сборник А. М. Смирнова. В 2 книгах. СПб., 2003.

Смирнов В. — Смирнов В. Народные гадания. Гадания русской деревни // Народные гадания. — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 1999.

Смирнов Ю. — Смирнов Ю. И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор. — М.: Наука, 1981.

Соболев — Соболев А. Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: Лань, 1999.

Соколова — Соколова В. К. Весенне–летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. 19 — начало 20 в. — М.: Наука, 1979.

Соколовы — Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. СПб., 1999.

Соколовы 1 — Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых: 1926-1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга. В 2-х тт. Т. 1. Москва: Наука, 2007.

Сорока — Літала сорока по зеленім гаю. Дитячі та молодіжні українські народні ігри. К., 1990.

Сосенко — Ксенофонт Сосенко. Риздво–Коляда и Щедрий Вечир (переиздание с 1928 г.). — К.: Украинський письменник, 1994.

Срезневский — Исследования о языческом богослужении древних славянъ. И. Срезневскаго. СПб., 1848.

Стихи духовные — Стихи духовные. — М., 1991.

Сумцов — Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды. — М.: Восточная литература, 1996.

СБФ 89 — Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. — М.: Наука, 1989.

СБФ 2000 — Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. — М.: Индрик, 2000.

СБФ 2006 — Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. — М.: Индрик, 2006.

СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т.1 (А–Г). — М.: Международные отношения, 1995.

СД 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т.2 (Д–К). — М.: Международные отношения, 1999.

СД 3 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т.3 (К–П). — М.: Международные отношения, 2004.

СД 4 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т.4 (П–С). — М.: Международные отношения, 2009.

СЗГ — Сказки зеленых гор. Рассказанные М. М. Галицей. Ужгород: «Карпаты», 1966.

СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995.

СП — Криничная Н. А. Северные предания: Беломорско–Обонежский регион. Л., 1978.

СППП — *Словарь псковских пословиц и поговорок*. — СПб.: Норинт, 2001.

СФ — Славянский фольклор. Тексты. — М.: Изд-во МГУ, 1987.

Тайлор — Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1989.

Тенишев — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы Этнографического бюро князя В.Н.Тенишева. — СПб.: Т. 1. Костромская и Тверская губернии. 2004; Т. 2. Ч. 1. Ярославская губерния. Пошехонский уезд. 2006.

Терещенко — Терещенко А. В. Быт русского народа. Ч. 4 и 5. — М.: Русская книга, 1999.

Терск — Сказки Терского берега Белого моря. — Л., 1970.

Ткаченко — Ткаченко С. А. Дом в запретах и приметах донских казаков // *Живая старина*, № 2, 2006.

Токарев — Токарев С. А. Ранние формы религии. — М.: Издательство политической литературы, 1990.

Толстая — Толстая С. Н. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. — М.: Ладомир, 1996.

Толстая 1992 — Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. — М., 1992.

Толстая 2005 — Толстая С.М. Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов // Толстая С. М. Полесский народный календарь. — М.: Индрик, 2005.

Толстая ОПП — Толстая С.М. Остатки пасхальной пищи и их ритуальное применение // Толстая С.М. Полесский народный календарь. — М.: Индрик, 2005.

Толстой — Толстой Н. И., Толстая С. М. Вызывание дождя в Полесье // Толстой Н. И. Очерки славянского язычества. — М.: Индрик, 2003.

Толстой 1995 — Толстой Н. И. Этнолингвистические аспекты славянской фразеологии // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М.: Индрик, 1995.

Толстой 2003 — Толстой Н.И. *Vita herbae et vita rei*. // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003.

Толстой 2003а — Толстой Н.И. Два ценных свидетельства о сербских народных обрядах и воззрениях XVIII века Й. Раича и А. Везелича // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. — М.: Индрик, 2003.

Толстые — Н.И. и С.М. Толстые Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. — М.: Наука, 1981.

Топоров — Топоров В. Н. Заметки по похоронной обрядности // Балто-славянские исследования 1985. — М.: Наука, 1987.

Топоров 1990 — Топоров В. Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990.

Торэн-Попов — Торэн М. Д. Русская народная медицина XIX — начала XX вв.; Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. — СПб.: Литера, 1996.

Травкин — Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. — Иваново, 2008.

Трофимов — Трофимов А. А. Ритуально-магическая практика рыбаков Каргопольского района Архангельской области // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. — М.: Лабиринт, 2001.

Тульцева — Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. — Рязань, 2001.

Тунгусов — Тунгусов А. А. «Кабы не Арза — не река...» — Архангельск: Правда Севера, 2006.

ТЗС — Три золоті слова. — Ужгород, 1968.

ТКУ — Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Выпуск 5. Магия и знахарство. Народная мифология. — Екатеринбург, 2000.

ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.

ТФНО — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. — СПб.: Алетей, 2001.

Узенева — Узенева Е. С. Петух в традиционной народной культуре Полесья // Живая старина, № 4, 2006.

Українці — Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К.: Либідь, 1991.

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

Фаминцын — Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб.: Алетей, 1995.

Фасмер — Этимологический словарь русского языка.

Федароўскі — Федароўскі М. Люд беларускі. Вяселле. — Мн., 1991.

ФКГ 1-2 — Фольклор Калужской губернии (в записях и публикациях XIX — начала XX вв.). Народные обряды и поэзия. Выпуск 1. — М.: Родник, 1997; Необрядовая поэзия. Выпуск 2. — М.: Родник, 1998.

ФНОИС — Фольклор Новгородской области: история и современность. — М.: Стратегия, 2005.

ФРУ — Фольклор Русского Устья. — Л.: Наука, 1986.

Харузин — Харузин М. Н. Сведения о казацких общинах на Дону // «А се грехи злые, смертные...» Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.) — М.: Ладомир, 1999.

Харузин 1889 — Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. — М.: Б.и., 1889.

Хафизова — Хафизова Л. Р. Персонажи колыбельных песен // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. — М., 2001.

Хрестоматия — Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Том V. — М.: РФСОН, 2009.

Христов — Христов П. Южнославянские семейно-родовые праздники у обетных крестов. // Живая старина, № 4 (36), 2002.

Худяков — Худяков И. А. Великорусские сказки. Великорусские загадки. — СПб., 2001.

Цветкова — Цветкова А. Д. Русская устная мифологическая проза Центрально-Северного Казахстана. — Павлодар, 2006.

Чачот — Фальклор у записях Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. — Мн.: Беларуская навука, 1997.

Черепанова 1996 — Черепанова О.А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. — СПб., 1996.

Черных — Черных А. В. Куединские праздники. Календарная обрядность русских Куединского района Пермской области. — Пермь, 2003.

Человек — Человек в русской диалектной фразеологии: Словарь. — М.: ООО «ИТИ ТЕХНОЛОГИИ», 2004.

Чубинский 1, 3, 4 — Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. СПб., 1877; Т. 3. СПб., 1872; Т. 4. СПб., 1877.

ЧРС — Чешско-русский словарь. — М., 1989.

ЧС — Чарадзейныя казкі: У 2 ч. (БНТ). Ч. 1. Мн.: Бел. навука, 2003.

ШЭС — Рязанская традиционная культура первой половины XX века. Шацкий этнодиалектный словарь. — Рязань, 2001.

Шайд — Шайд Дж. Религия римлян. М., 2006.

Шаповалова — Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене. // Фольклор и этнография Русского Севера. Л.: Наука. 1973.

Шевченко — Шевченко В. Ф. Путь на кладбище. Погребение. Поминки. // Духовная культура русских Среднего Поволжья. Материалы полевых исследований. Вып. 3. Ульяновск, 2001.

Шереметева — Шереметева М. Е. Хлеб и обрядовое печенье в быв. Перемышльском уезде Калужской губернии. Оттиск "Известия Государственного Русского Географического Общества" 1929 г. вып. II.

Шиндин — Шиндин С. Г. Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах // Концепт движения в языке и культуре. — М.: Индрик, 1996.

Щепанская — Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. — М.: Индрик, 2003.

Щепанская 2001 — Щепанская Т. Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. — М.: Лабиринт, 2001.

Щербак — Щербак І. Діті у народній термінології: лексика і символіка. // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. — К.: Дуліби, 2008.

Щербак 2 — Щербак І. Обрядові функції дітей і підлітків. // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. — К.: Дуліби, 2008.

Щеглов — Щеглов С.А. Кладовая запись // Труды Саратовской учетной архивной комиссии. Вып. 33. 1916.

Эрленвейн — Народные сказки, собранные сельскими учителями. Сборник А. А. Эрленвейна; Русские народные сказки, прибаутки и побасенки. Сборник Е. А. Чудинского. СПб., 2005.

ЭС — Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. — М., Наука, 1987.

ЭС — Энциклопедия суеверий. — М.: Локид, Миф, 1997.

ЯДР — Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М.: Наука, 1987.

ЯДС — Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М.: Наука, 1994.

Federowski — Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Т. I. — Krakow, 1897.

PP – Prostonárodné povery // Slovenské pohl'ady. R. XII. 1892

ОГЛАВЛЕНИЕ

- Предисловие
- Глава 1. Кому обязаны?
- Глава 2. Определяемся в терминах. «Жертва» и «Жертвоприношение».
- Глава 3. А как же ритуальные убийства?
- Глава 4. Пир, братчина, жертвоприношение?
- Глава 5. Дальнейшие доказательства.
- Глава 6. Календарные праздники: Зима (1)
- Глава 7. Календарные праздники: Зима (2)
- Глава 8. Календарные праздники: Весна (1)
- Глава 9. Календарные праздники: Весна (2)
- Глава 10. Календарные праздники: Лето (1)
- Глава 11. Календарные праздники: Лето (2)
- Глава 12. Календарные праздники: Лето (3)
- Глава 13. Календарные праздники: Лето (4)
- Глава 14. Календарные праздники: Осень
- Глава 15. Семейные обряды: Похороны и поминки
- Глава 16. Семейные обряды: Свадьба
- Глава 17. «Строительная жертва» (1)
- Глава 18. «Строительная жертва» (2)
- Глава 19. Обрядовая выпечка
- Глава 20. Народные игры и забавы
- Глава 21. Археологические находки
- Глава 22. Предания, мифы, сказы
- Глава 23. Летописцы, путешественники, историки.
- Глава 24. Разное
- Вместо заключения