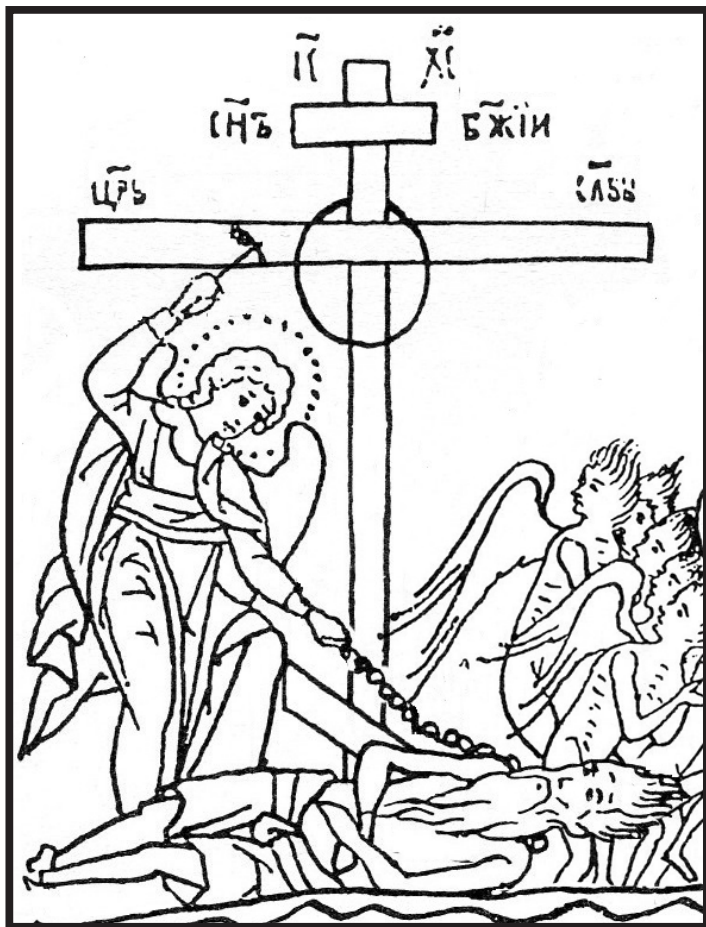


ПРИГЛАШАЕМ К ОБСУЖДЕНИЮ

ИГУМЕН ВИТАЛИЙ
(УТКИН)



ПРАВ ЛИ ПАВЕЛ ТРАВКИН?

Выпуск второй

Найдено ли в Плесе «святилище Велеса»?

ПРИГЛАШАЕМ К ОБСУЖДЕНИЮ

ИГУМЕН ВИТАЛИЙ
(УТКИН)

ПРАВ ЛИ ПАВЕЛ ТРАВКИН?

Выпуск второй

*Найдено ли в Плесе
«святилище Велеса»?*

Иваново-Вознесенск/Плёт
2015 г.

По благословению Высокопреосвященнейшего Иосифа,
митрополита Иваново-Вознесенского и Вичугского

Приложение к «Иваново-Вознесенскому листку»

На первой странице обложки:
Фрагмент прориси иконы XVII века. Ангел сковывает сатану.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.	5
Немного методологии	10
П. Н. Травкин о плесском «святилище»	14
«В крепости не найден храм»?	27
Братчины.	30
Братчины и Церковь	41
Братчины и церковные каноны	54
Общинный характер братчин.	56
Братчина во время Великорецкого крестного хода	62
«Небесная лосиха»?	68
Олени и лоси на братчинах	76
Образ оленя в патристике и христианском искусстве	85
Не противоречит ли церковным канонам заклание на братчинах скота?	89
Братчина и Чин о панагии.	97
П. Н. Травкин о «запирании зла»	99
«Громовые стрелы»	104
«Громовые стрелы» и крестный ход в Вятской губернии	113
Семантика ключей и замков в народной христианской культуре	118

Семантика «отпирания-запирания» в литургике и иконографии	123
Кереметь и Шереметевы	128
Керемет — киреметь	133
Писал ли Адам Олеарий о «боге преисподней»?	163
«Вадыш» и вадыши	170
«Ёлочный дед» или «рождественский козёл»?	174
Волос и кереметь в «Сказании о построении града Ярославля»	182
А. К. Салмин о «киремете» у чувашей	191
Докторская диссертация Г. Е. Шкалиной. Новая мифология?	198
Этнофутуризм. Попытка деконструкции традиционной русской культуры?	208
Заключение	233
Источники и литература	238

ВВЕДЕНИЕ

Предыдущей брошюрой «Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый: Епископ Феодор и проблема «двоеверия»¹ я начал разбор специфических, как считаю, взглядов Павла Николаевича Травкина, владельца частного «Музея древнерусской семьи» в городе Плёс Ивановской области, а также той историографической традиции, в рамках которой сформировалось его мировоззрение.

Напомню, что в 2003 году П. Н. Травкин в Ивановском государственном университете защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского междуречья XII — н. XIII веков (на примере г. Плёса)»².

Научным руководителем этой диссертации был доктор исторических наук, профессор В. С. Меметов³. Официальные оппоненты: доктор исторических наук Ю. А. Иванов, кандидат исторических наук А. В. Энговарова⁴.

На основе этой диссертации П. Н. Травкиным была издана книга «Язычество древнерусской провинции. Малый город»⁵. Книга была выпущена также на CD-диске⁶. Именно этим, по-видимому, последним по времени электронным изданием я и буду пользоваться в данной статье.

Насколько понимаю, П. Н. Травкин уклонился от дискуссии в связи с появлением на сайте «Былое. История и современность» моей статьи

¹ Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый: Епископ Феодор и проблема «двоеверия». — Иваново-Вознесенск/Плёс, 2015

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского междуречья XII — н. XIII веков (на примере г. Плёса). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (специальность — 07.00.02 — Отечественная история). — Иваново, 2003

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 1

⁴ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского междуречья XII — н. XIII веков (на примере г. Плёса). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук (специальность — 07.00.02 — Отечественная история). — Иваново, 2003, с. 2

⁵ Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. — Иваново, 2008

⁶ Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. — Иваново, 2008 (в варианте CD-диска).

«О взглядах Павла Травкина. Статья первая: Епископ Феодор и проблема «двоеверия», а затем брошюры «Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый»¹.

Когда журналисты обратились к нему по поводу этого материала, П. Н. Травкин, как я понял, заявил, что «тема Федора Волхва» является для него побочной. По словам П. Н. Травкина, его научная работа «написана на основе 20-летних археологических раскопок в Плесе»². Далее, как утверждает портал «37.ru», он сказал: «И из всех найденных здесь (в Плесе — и.В.) находок — только две христианских домонгольского времени и десятки тысяч нехристианских, что позволяет мне делать соответствующие выводы»³.

Почему моя предыдущая статья была посвящена преимущественно теме епископа Феодора?

Потому, что П. Н. Травкин в своей диссертации и затем, в написанной на ее основе книге, насколько я понял, утверждает — в третьей четверти XII столетия князь Андрей Боголюбский, опираясь на местного уроженца, волхва Федора, ввел на политическом уровне в Ростово-Суздальской земле некую веру, отличную от византийского православного христианства. Эта вера, якобы, основывалась на синкретизме христианства и местного язычества.

Подобное политическое решение при полной терпимости к язычеству могло бы позволить существовать в таком стратегическом месте, как крепость Плес некоему языческому «общегородскому святилищу», если верить (именно верить) П. Н. Травкину, якобы, посвященном Велесу. А ведь именно о наличии подобного святилища П. Н. Травкин, как мы увидим дальше, пытается говорить на протяжении многих лет.

Также он, насколько понимаю, пытается утверждать, будто в Плесе даже в XV столетии существовали некие шаманы-волхвы. Такое могло бы иметь место тоже только при осознанной официальной политике синкретической терпимости к язычеству.

Но в том-то всё и дело, что тезис П. Н. Травкина о существовании

¹ Виталий (Уткин), игум. О взглядах Павла Травкина. Статья первая: Епископ Феодор и проблема «двоеверия»// <http://history.pravorg.ru/2015/03/17/o-vzglyadax-pavla-travkina-statya-pervaya-episkop-feodor-i-problema-dvoeveriya/>; Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый: Епископ Феодор и проблема «двоеверия».

² См.: <http://www.37.ru/news/glavnye-novosti/tserkov-schitaet-cto-turistov-v-plyese-vvodyat-v-zabluzhdenie/>

³ См.: <http://www.37.ru/news/glavnye-novosti/tserkov-schitaet-cto-turistov-v-plyese-vvodyat-v-zabluzhdenie/>

некоего местного волхва Феодора оказался совершенно не подкреплённым ни письменными историческими источниками, ни даже столь любимой им книжкой 1987 года «Введение христианства на Руси».

Повторю, даже в этом специфическом сборнике не говорится, что Федор был местным волхвом, которого выбрали в епископы, а затем, якобы, «выманили в Константинополь и там казнили». То есть можно предположить, что П. Н. Травкин сюжет о выборах волхва епископом просто выдумал.

Реальные письменные источники позволяют говорить о том, что Феодор был постриженником Киево-Печерского монастыря, родственником не только знатного киевского боярина, но и епископа-грека. При князе Андрее Боголюбском он становится игуменом в Суздале, участвует на общероссийском уровне в церковном соборе в Киеве, затем получает хиротонию в Константинополе от константинопольского патриарха.

Теперь о «десятках тысяч археологических источников», причем, не нейтрально бытовых, а именно «нехристианских», якобы, обнаруженных П. Н. Травкиным в Плесе. Перед нами — очень интересное утверждение. Полагаю, что в этой связи стоит задать несколько вопросов.

Вопрос первый. Итак, П. Н. Травкин, как я понял, утверждает, что писал свою работу именно на основе «десятков тысяч археологических источников». Прекрасно. Но вот незадача — ВАКовская специальность «Исторические науки» распадается еще на целый ряд специальностей. Есть, например, специальность «Археология» (07.00.06), а есть та специальность, по которой защищался П. Н. Травкин — «Отечественная история» (07.00.02). Есть еще «Этнография, этнология и антропология» (07.00.07) и целый ряд других¹.

Каждая из этих специальностей предполагает свою собственную методологию. Например, специальность «Отечественная история» предполагает написание диссертации преимущественно на архивных источниках. В предыдущей статье я постарался показать, что таких источников у П. Н. Травкина предельно мало.

Но если у тебя невероятное количество археологических источников, то совершенно логично писать диссертацию по специальности «Археология». В последнем случае нужно применить несколько

¹ См., напр.: <http://www.dissercat.com/catalog/istoricheskie-nauki>

иные методологические подходы. Надо тщательно, по конкретным методикам, описать археологические источники, систематизировать их. Такие источники перед защитой диссертации вводятся в научный оборот вовсе не несколькими репликами в статье на две странички в малотиражном сборнике.

Но почему же, обладая столь огромным, как он утверждает, количеством археологических источников, П. Н. Травкин не стал защищаться по археологии, а предпочел специальность «Отечественная история»? С моей точки зрения, П. Н. Травкин не опирается на эти самые археологические источники, а просто иллюстрирует некоторыми из них (весьма немногочисленными) свои утверждения.

Защититься по специальности «Отечественная история» оказалось почему-то удобнее, нежели по археологии. А итогом, насколько понимаю, стали утверждения типа: «Шаманы — предтеча русской интеллигенции», ведь П. Н. Травкин пишет в автореферате своей диссертации: «Дальнейшая разработка темы волхва может стать ключевой в вопросе об исторических корнях русской интеллигенции»¹.

Впрочем, о шаманах и о других оригинальных предположениях из диссертации П. Н. Травкина я планирую говорить в следующей брошюре — не будем забегать вперед.

А пока зададим еще вопросы — где же хранятся эти «десятки тысяч нехристианских археологических источников»? Уж не в Плёском ли музее-заповеднике? А почему их не экспонируют?

Ведь те реальные археологические артефакты, которые представлены в этом добротном музее, и которые действительно можно и нужно обсуждать, исчисляются не десятками тысяч, а просто несколькими десятками. Из них те, что имеют ключевое дискуссионное значение, можно пересчитать по пальцам рук.

Где остальные археологические источники? Где научные итоги 20-летней работы? Эти итоги — пересказ П. Н. Травкиным в своей диссертации в качестве, как понимаю, «научного аргумента» заметки из районной газеты о четырехметровом животном с «пороссячьей мордой», которое в 1991 году некий рыбак, якобы, видел в Волге?²

Где публикации, вводящие в научный оборот эти самые «десятки

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского междуречья XII — н. XIII веков (на примере г. Плёса). Автореферат..., с. 17

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. с. 121–122

тысяч»? Или публикация — это та самая диссертация, защищенная во-все не по специальности «Археология»?

В этой брошюре мы поговорим о будто бы найденном П. Н. Травкиным в Плесе «общегородском святилище Велеса».

НЕМНОГО МЕТОДОЛОГИИ

Насколько вообще возможно методами археологии выявить особенности тех или иных культовых действий?

Классик религиоведения XX века Мирча Элиаде писал об этом так: «Достаточно рассмотреть погребение у какого-либо первобытного народа нашего времени, чтобы оценить богатство и глубину религиозной символики этой, по видимости, столь простой церемонии. Рейхель-Долматофф дал детальное описание современного (1966) погребения девушки у индейцев коги, племени, говорящем на языке чибча и обитающем в горах Сьерра-Невада-де-Санта-Марта в Колумбии. Выбрав место для могилы, шаман (тата) исполняет ряд ритуальных жестов и объявляет: «Вот селение Смерти; вот дом для погребальных церемоний; вот оно, чрево. Я отворю дом. Дом заперт, а я его отворю». После чего объявляет: «Дом открыт», показывает людям место, где следует копать могилу, и отходит в сторону. Умершую девушку заворачивают в белые пелены, а зашивает их ее отец. Все это время ее мать и бабушка исполняют монотонный, почти бессловесный напев. На дно могилы кладут россыпь зеленых камешков, устричные раковины и раковину улитки. Потом шаман пытается поднять тело, делая вид, что оно очень тяжело. И поднимает с девятой попытки. Тело кладут головой на восток, и «дом затворяется», т.е. яму засыпают землей, вокруг нее совершают еще ряд ритуальных движений, а затем все уходят. Церемония продолжается два часа.

Как замечает Рейхель-Долматофф, археолог далекого будущего, вскрыв эту могилу, найдет всего лишь скелет, лежащий головой на восток, камешки и раковины. Ритуалы и, конечно, их религиозную подоплеку не восстановить по этим ископаемым остаткам. Добавим, что этот символизм окажется недоступным и современному наблюдателю, если он не знаком с религией коги»¹.

В конечном счете, археология недаром является именно «вспомогательной исторической дисциплиной». Она может дать материал для истории религии, но вряд ли сама, своими методами способна рас-

¹ Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. Том I. От каменного века до Элевсинских мистерий. — М., 2001, с.с. 16–17

крыть те или иные пути духовных поисков наших предков.

Современный исследователь Л. С. Клейн, говоря о научной школе советского академика Б. А. Рыбакова, пишет, что советская археология во многом осознала себя как «историю, вооруженную лопатой»: «Эта формулировка подразумевает, что археология — это та же история, но воссозданная не по письменным источникам, а по материальным памятникам. Методы обеих наук в принципе одни и те же, поэтому с позиций этой школы археолог может смело пользоваться письменными источниками, а знающий историк — археологическим материалом; для понимания его какая-либо особая методика не нужна, достаточно эрудиции и здравого смысла, тут факты сами за себя говорят. Столь же смело историк-археолог этой ориентации привлекает этнографический материал, фольклор, данные языка и т.п. — всё это разновидности исторических источников, которыми ученый считает себя вправе заниматься, коль скоро он историк в широком смысле. Труды ученых этой школы очень нравятся публике..., потому что такие археологи охотно берутся за широкие комплексные проблемы, которые раньше считались неархеологическими, — этногенеза (происхождения народов), истории духовной культуры и т.п.»¹.

Л. С. Клейн предлагает принципиально другой методологический подход, согласно которому археология — источниковедческая наука: «С этой точки зрения, каждый вид источников — письменные, лингвистические, этнографические и другие — обладает своей спецификой и требует специальных методов изучения, особых методов не только поиска, сбора, препарирования, но и интерпретации. Требуется отдельной науки. Особенно отличаются от письменных археологические источники. Понимание их запросто, сходу, на глаз — всего лишь иллюзия. Археологические факты сами за себя не говорят. Археология должна перевести их на общедоступный язык, и сделать это очень непросто. Нужно быть профессионалом»².

Л. С. Клейн пишет, что даже «наглядность фактов языка обманчива. Для непрофессионалов они тоже полны подвохов. Все виды источников скрытны, каждый по-своему, и каждый открывается только

¹ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. — СПб., 2004, с. 95

² Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества..., с. 95

специалисту»¹.

«Историк,— продолжает Л. С. Клейн,— получив выводы каждой из источниковедческих наук — письменного источниковедения, археологии, этнографии, лингвистики и других (выводы, а не сами источники!),— вырабатывает из них своими собственными методами цельную картину. История — наука синтеза»².

И далее он пишет: «Конечно, исследователь вправе подвергать первичному анализу любые виды источников, он вправе проводить сам как источниковедческий анализ, так и исторический синтез, но в таком случае он должен профессионально владеть материалами и методами каждой из этих операций, обладать в каждой из этих дисциплин специальной подготовкой, быть в каждой из этих наук специалистом. А это крайне редко встречается. Когда же историческая картина далекого прошлого рисуется на основании одного вида источников, с дилетантскими вылазками в смежные отрасли, она неминуемо получается однобокой, искаженной и обманчивой»³.

Думаю, что последнее как раз относится и к деятельности П. Н. Травкина.

Насколько понимаю, он постоянно подчеркивает, что является археологом. Однако с небывалой, как кажется, легкостью делает «вылазки в смежные области».

Думается, что П. Н. Травкин слишком поверхностно и бездоказательно относится не только к этнографическому или лингвистическому материалу, но и к собственным археологическим находкам. В итоге, как считаю, он рисует во многом фантастическую картину жизни домонгольского Плёса.

Современный исследователь К. М. Свирина в своей кандидатской диссертации «Языческие святилища лесной полосы Восточной Европы VI — XIII в.в.», защищенной в МГУ по специальности «Археология», так формулирует основные трудности работы археолога по выявлению культовых памятников: «Проблема выявления и анализа языческих культовых памятников является одной из наиболее острых в совре-

¹ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества..., с. 96

² Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества..., с. 96

³ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества..., с. 96

менной археологии. Они редко становятся предметом специального изучения. Основные сложности работы — единичность, трудность поиска и интерпретации. Особенно это касается этносов, не охваченных собственной письменной культурой в языческий период. Отсутствие описаний в письменных источниках ставит исследователей в тупик на этапе выявления признаков культового памятника и определения функциональной принадлежности отдельных его элементов»¹.

По всей видимости, то, что ставит в тупик археологов, не составляет проблем для П. Н. Травкина. Ведь защищался-то он не по специальности «Археология» и может, думается, сразу все авторитетно решить. Тем более, что и К. М. Свирина так формулирует основу своей методологии: «Интуиция и опыт исследователя оказываются главными помощниками»². Видимо, на свою интуицию Павел Николаевич и полагается, формулируя тот или иной тезис и подбирая к нему в качестве иллюстраций те или иные археологические, этнографические или иные данные.

¹ Свирин К. М. Языческие святилища лесной полосы Восточной Европы VI — XIII в.в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (специальность — 07.00.06 — археология). — М., 2006, с. 3

² Свирин К. М. Языческие святилища лесной полосы Восточной Европы VI — XIII в.в..., с. 3

П. Н. ТРАВКИН О ПЛЕССКОМ «СВЯТИЛИЩЕ»

Одну из глав своей кандидатской диссертации П. Н. Травкин назвал так: «Култ Велеса в малом провинциальном городе Древней Руси»¹.

Здесь он пишет: «Представление... материалов о культе Велеса в малом городе целесообразнее всего начать с введения в научный оборот уникального, на сегодняшний день, для малого города Древней Руси комплекса, напрямую связанного с почитанием Нижнего мира»².

Следует отметить, что, насколько я видел, во всем материале диссертации П. Н. Травкина об этом комплексе нет ни одной ссылки на архивные материалы или предыдущие публикации, даже на археологические отчеты.

П. Н. Травкин пишет: «Святылище было обнаружено в 1996 году и исследовалось в 1996–97 годах»³. Однако в списке архивных источников диссертации почему-то не оказалось его археологического отчета за 1996 год⁴. Там есть только отчет Плесской экспедиции за 1995 год и «Отчет о раскопках Пеньковского городища и плесского средневекового посада в Приволжском районе Ивановской области в 1997 году» из архива Института археологии РАН⁵. Затем в списке сразу идет отчет за 2000 год⁶.

Это очень странно, так как в архиве Плесского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника отчет за 1996 год присутствует и в нем говорится именно о раскопках этого объекта⁷. Копия этого отчета имеется и в архиве Института археологии РАН⁸.

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с.с. 77–133

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 79

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 79

⁴ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 180

⁵ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 180

⁶ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 180

⁷ Травкин П. Н. Отчет о раскопках Плесского и Пеньковского городищ Приволжского района Ивановской области в 1996 году//Архив Плесского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника;

⁸ Травкин П. Н. Отчет Плесской археологической экспедиции о раскопках Плесского и Пеньковского городищ Приволжского района Ивановской области в 1996 г. Архив ИА АН СССР. Р-1. № 20340; 20341 (альбом).

Название отчета П.Н. Травкина за 1997 год из списка архивных источников его диссертации свидетельствует о том, что работы в этом году он вел на Пеньковском городище и на плесском посаде, а не непосредственно в крепости, где и находится это, якобы, «святилище». Но вот в архиве Института философии РАН, похоже, вообще нет этого самого отчета за 1997 год.

Такие недоумения связаны еще и с тем, что в списке архивных источников своей диссертации П.Н. Травкин почему-то не указал непосредственно номера дел из архива Института археологии. Может быть, он писал по памяти?

Среди шести (всего шести!) статей и одной книжки П.Н. Травкина в списке литературы его работы никакой статьи об этом комплексе тоже нет¹.

Видимо, вводить в научный оборот материал раскопок П.Н. Травкин решил непосредственно через текст диссертации. Почему-то мне думается, что так делать не принято. Интересно, обращали ли внимание научный руководитель и оппоненты на все эти странности? Во всяком случае, на мой взгляд, подобный подход свидетельствует о некоей как бы небрежности, с которой писалась диссертация.

П.Н. Травкин пишет о «святилище»: «Оно было выявлено в центре северной (мысовой) части Соборной горы, которая являлась местом основания и точкой роста цитадели. Ранее здесь уже были прослежены остатки первой крепостной стены (XII век) и часть домонгольской жилой застройки. Основу сакрального комплекса составила яма правильной, почти квадратной формы, длиной 2,3 (с севера на юг) и шириной 2,1 м, четко сориентированная по сторонам света. Стенки ее были отвесными и носили следы воздействия сильного огня. Заполнение ямы также свидетельствовало о том, что в ней разводили большие костры и делали это неоднократно»².

П.Н. Травкин изначально утверждает, что здесь совершались именно «жертвоприношения». Он пишет: «Наиболее отчетливо выявились следы двух жертвоприношений: первого и последнего. Остатки иных ритуалов также присутствовали, но уже в сильно переотложенном и разрозненном состоянии, объяснимом необходимостью расчищать

¹ Травкин П.Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 195

² Травкин П.Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 79

яму перед новыми священными действиями»¹.

Столь общее описание никак не подкрепляется ссылками на археологический отчет или публикации.

Тезис о жертвоприношениях постулируется сразу, он не является следствием детального археологического описания комплекса. Это облегчается тем, что диссертация защищалась не по специальности «Археология». И лишь после такого постулирования начинают подбираться некие иллюстрации к тезису о жертвоприношениях.

П. Н. Травкин пишет: «Наиболее отчетливыми и впечатляющими были остатки первого, древнейшего комплекса жертвоприношения, благодаря чему мы имеем возможность в общих чертах воспроизвести ход обряда»².

Он продолжает: «На дне ямы был разведен огонь, настолько сильный, что он довел суглинистые стенки ямы практически до состояния обожженной керамической посуды; глубина обжига составляла до 3 см. К тому моменту, когда от костра остались раскаленные угли, на них были помещены те части жертвенного животного, которые непосредственно предназначались богу»³.

Совершенно неясно, почему животное называется именно «жертвенным» и из чего видно, что его части предназначались именно «богу».

П. Н. Травкин пишет: «Судя по остаткам, жертвенным животным оказался крупный лось-самец с мощными рогами... А на раскаленные угли жертвенного костра, в центре ямы, были помещены, и в процессе раскопок прослежены в сильно перегоревшем состоянии, голова и, по некоторым признакам, возможно, конечности лося, от копыта до колена. По остаткам же отчетливо прослеживалось, что рога животного предварительно были отделены от черепа и порублены на части»⁴.

И вновь не дается абсолютно никаких ссылок. Из чего были сделаны такие выводы? Имеется ссылка на «рисунок 29» в приложении «Иллюстрации к тексту»⁵.

Рисунок называется «Находки в святилище»⁶. Никаких остатков го-

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 79

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 79

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 80

⁴ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 80

⁵ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 202

⁶ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 202

ловы лося и его конечностей здесь не показано. Выделена некая группа весьма условных графических изображений, подписанная как «обгорелые кости лося». Какие кости? Обрубки рогов? Но где же «конечности»?

В археологическом отчете П. Н. Травкина за 1996 год, почему-то не используемом им в его диссертации, говорится: «Расчищено скопление фрагментов черепа и обгорелых обрубков рогов лося (около 50 фрагментов)»¹. Как видим, здесь нет ничего про «конечности от копыта до колена».

Кто и когда проводил экспертизу этих костных останков? Где материалы этой экспертизы? Почему на них нет никакой ссылки в диссертации? Ведь именно на основе остатков рогов П. Н. Травкин пытается определить период года, когда лось был убит. П. Н. Травкин — зоолог?

Информация о «святилище» подана в диссертации П. Н. Травкина весьма условно, ссылок на археологический отчет и публикации, как мы видели выше, нет. По всей видимости, предполагается, что диссертанту будут верить на слово.

Здесь же П. Н. Травкин в самых общих словах пытается описать произошедшее, по его мнению, жертвоприношение. Он пишет о лосе: «Мясо его, по всей видимости, предназначалось для совместного поедания участниками ритуала (ритуального пира, известного по русским былинам и остающегося традиционным даже для современных марийских языческих праздников прославления того или иного божества)»².

Здесь следовало бы ожидать подробного раскрытия диссертантом предложенного тезиса. Нужно было бы, по всей видимости, указать, в каких конкретно русских былинах говорится о совместном поедании лося в качестве жертвоприношения, как эти былины связаны с марийскими праздниками, которые в тексте обозначены как языческие. Вместо подробного анализа нам предлагается одна-единственная ссылка. В этом случае, вероятно, ссылка должна вести на предельно авторитетный текст, в котором проведен сравнительный анализ неких действий с лосем, описанных в русских былинах, и данных этнографии относительно марийских празднеств.

Но эта ссылка ведет на журнальную статью «Жертвоприношение»

¹ Травкин П. Н. Отчет о раскопках Плесского и Пеньковского городищ Приволжского района Ивановской области в 1996 году..., с. с. 15–16

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 80

некого Г. Макарова. Может быть, перед нами какой-то серьезный научный журнал? Нет, это журнал «Огонёк»¹.

Может быть теперь, после прецедента диссертации П. Н. Травкина, на популярные статьи в этом журнале можно ссылаться в научных публикациях?

Может быть, диссертант так полюбил журнал «Огонек» в далекие годы «перестройки и гласности», что не может расстаться с этим изданием даже в диссертационном исследовании?

Может быть, П. Н. Травкин перепутал этого самого Г. Макарова, автора статьи, с Н. А. Макаровым, директором Института археологии РАН?

Но и в этом последнем случае, насколько понимаю, в диссертации нельзя делать ссылок на подобные периодические издания. Это попросту ненаучно.

П. Н. Травкин продолжает: «В 0,7 м. к юго-западу от кучи обгоревших костей на кострище встречен миниатюрный сосуд горшковидной формы, какие использовались в средневековье в качестве бокалов для питья. Сосуд был помещен на угли таким образом, что оказался лежащим вверх дном, что, как представляется, было сделано намеренно... Положив богу ритуальную еду и питье, участники праздника позаботились о ритуальном же «запирации» жертвенного места. Непосредственно на сгоревшие кости была помещена связка из 13 ключей»².

Последняя фраза обращает на себя внимание. При попытках реконструкции тех или иных ритуалов непосредственно на основе археологических источников очень важны детали. В диссертации П. Н. Травкин утверждает, что описываемая им связка ключей была помещена «непосредственно на сгоревшие кости» лося. Но на схеме «святилища», помещенной в его диссертации, связка ключей показана не на костях, а восточнее их³.

Посмотрим, что об этом говорится в его археологическом отчете за 1996 год: «В нижней части засыпки кострища, с глубины 0,45 м начало проявляться скопление преимущественно крупных ключей. Всего расчищено 13 экземпляров (судя по положению, связка), плохой сохранности, со следами сильного воздействия огня. К 10 см. к З. (за-

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 80

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 80

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 202

паду — и.В.) от них и в 5 сантиметрах ниже расчищено скопление фрагментов черепа и обгорелых обрубков рогов лося...»¹.

То есть, связка все-таки, не была помещена «непосредственно» на кости.

Далее в диссертации П. Н. Травкин пишет о том, что в юго-западный угол ямы были помещены «тесло и точильный брусок, а в непосредственной близости от костей и ключей оказались две глыбы железного шлака весом 3 и 10 кг. Кроме того, в юго-восточном и юго-западном углах ямы на кострище найдены плохо сохранившиеся фрагменты навесного замка или нескольких замков. В кострище же оказались обломки домонгольской керамики «курганного» типа: возможно, битье посуды и сбрасывание ее обломков в яму были таким же непременным атрибутом обряда, как и при похоронах»².

«Заслуживает внимание и то, как производилась засыпка жертвенного костра: она оказалась достаточно сложной, неоднородной. Для ее осуществления у западного края ямы, на самом краю, загодя была приготовлена куча валунных камней; кучу эту в нужный момент свалили в яму. С востока и в центре яма оказалась засыпана слоем своеобразной смеси: глиной вперемешку с горячими углями и золой. Эту смесь готовили где-то в стороне, на отдельном костре, давшем большое количество золы... Жертвоприношение, по всей видимости, завершилось тем, что в свежую засыпку ямы в качестве действенного ритуального запора был положен, верхней частью вниз, боевой топор, как делали коренные жители региона еще в VII — VIII веках н.э. во время похорон, «запирая» покойника в потустороннем мире»³.

П. Н. Травкин пишет: «Практически же у самой поверхности ямы отмечены следы последнего, не потревоженного перекопами ритуала. Вновь это было кострище, мощностью до 20 см, перекрытое сверху землей вперемешку с валунами (с западной стороны) и засыпкой из горячей смеси (с восточной). На этот раз в костер был помещен горшок-кашник, сверху накрытый, как крышкой, нижней частью другого горшка. И вновь, как в первом случае, ритуальным запором служил встреченный в засыпке костра боевой топор-секира, верхняя часть которого вновь, как и в вышеописанном случае, была обращена вниз и лезвие,

¹ Травкин П. Н. Отчет о раскопках Плесского и Пеньковского городищ Приволжского района Ивановской области в 1996 году..., с 15

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с.с. 80–81

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 81

соответственно, в сторону. Рядом с оружием найден обломок горшка с прикипевшим к нему железным шлаком... и остатки нутряного замка. Кроме того, у южного края ямы обнаружен крупный точильный брусок, предназначенный для наточки больших лезвий, а у западного края среди валунов сильно коррозированный железный предмет, претерпевший сильное термовоздействие от ритуального костра, а потому не поддающийся атрибутации»¹.

П. Н. Травкин продолжает: «В многократно переотложенном пестром угольном слое (мощностью около 20 см), выше... засыпки, были встречены отдельные свидетельства иных, последующих жертвоприношений: обломки керамической посуды, железный гвоздь, два куска железного шлака, валунные камни»².

И для П. Н. Травкина всё здесь ясно и «очевидно»: «Вполне очевидно, что яма использовалась многократно и каждый раз, по всей видимости, накануне нового священнодействия она немного углублялась, вычищалась до какого-то уровня, ни разу не достигавшего, правда, слоя первого жертвоприношения»³.

Знает П. Н. Травкин и кому на этом месте приносились жертвы. Он пишет в диссертации: «Под упомянутой крышкой жертвенного горшка, на уровне его устья, был обнаружен обломок плоского куса глины, получившего непроизвольный обжиг, видимо, в ходе ритуала, а потому сохранившийся. На его поверхности хорошо заметен рельеф... более всего напоминающий форму одного из плесских гончарных клейм. Речь идет о клейме в виде головы ящера анфас»⁴.

И тут для П. Н. Травкина всё сразу становится ясным. Он пишет: «Изображение, таким образом, представляет собой один из образов Велеса, хозяина подземно-подводного мира, что, как представляется, не может не быть серьезным аргументом в вопросе об интерпретации жертвенника в целом»⁵.

То есть логика выстраивается следующим образом: встретив некий знак, П. Н. Травкин опознает в нем непременно «голову ящера», а ящера, вслед за Б. А. Рыбаковым, объявляет символом некоего бога Велеса и тут же утверждает, что «святилище» именно Велесу и было посвяще-

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 82

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 82

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 82

⁴ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 83

⁵ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 83

но.

На самом деле, как я покажу в следующей брошюре, перед нами тамга с «бараньей головой», характерная для срединной Оки. Эта находка свидетельствует, скорее всего, об обширных торговых связях Плёса.

Рядом со «святилищем» П. Н. Травкин обнаружил две ямы, а в одной из них слабо различимые следы столба. Автор уверен, что это не некий след жилища или хозяйственных построек — такую возможность он даже не рассматривает. Ему и так всё ясно — это, мол, символ «Мирового древа», являющийся, обратим на это внимание, составной частью «велесовой керемети». Сожжение столба было, мол, частью ритуала¹. А сам столб нужен для связи с неким нижним миром. При этом никаких археологических или этнографических аналогов автор не предлагает.

П. Н. Травкин так определяет найденный им комплекс: «Официальный «вход» в Нижний мир, то есть городское святилище Нижнего мира»².

Он пишет: «У нас не вызывает сомнения, что обнаруженный жертвенник был посвящен божеству Преисподней: Велесу или Керемету... Прежде всего, важно, что приношения отправлялись в нижний мир — помещались в яму, то есть ниже уровня «нашего» мира»³.

На сайте частного музея П. Н. Травкина имеется страница «Травкин Павел Николаевич. Научные публикации»⁴.

Здесь среди таких публикаций «кандидата исторических наук, археолога, этнографа, специалиста в области туризма и музейного дела» (так представлен автор) есть его статья «Святилище Велеса в древнерусском городе» из альманаха «Русская традиция»⁵.

В этой «научной публикации» П. Н. Травкин развивает мысли о «святилище», высказанные им в его кандидатской диссертации.

Он пишет: «Вот чего мы, на удивление, не встречали в плесских раскопах даже в крепости, оплоте княжеской власти и новой государственной религии, так это привозных византийских да и вообще каких-либо сугубо христианских атрибутов. И следов христианского хра-

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 83

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 86

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с.с. 87–88

⁴ <http://www.travkin-museum.ru/travkin.html>

⁵ Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе//«Русская традиция», № 4. — М., 2006

ма на почетном центральном месте в крепости не оказалось. Его, как выяснилось, плесяне в крепость просто не допустили (как, между прочим, поначалу и жители г. Муром). Почетное же место было занято. Здесь, на свободном пространстве и относительно удалении от деревянных построек, располагалось святилище Велеса. Раскопки показали, что основу сакрального комплекса составила яма для отправления жертвоприношений в Нижний мир»¹.

Далее он смело реконструирует ход ритуала и перечисляет его участников: «Итак, в определенный день в крепости у святилища собралось множество горожан. Сюда же привели пойманного накануне крупного лося-самца, предназначенного для общего пира, посвященного богу Нижнего мира.

Что за день был выбран для праздника, пожалуй, можно попытаться определить с помощью того же лося, точнее, его рогов. Они были большие и ветвистые, они уже хорошо отросли и окрепли к осеннему гону — но не были ещё сброшены, так что дело происходило, скорее всего, поздней осенью или в начале зимы, то есть в начале календарного сезона Преисподней. Логично предположить, что речь здесь может идти о Велесовой (будущей Никольской) братчине, следы которой археолог В.В. Седов обнаружил однажды в древнем Новгороде. Иными словами, народ собрался, как сказали бы сегодня в Плесе, на Николу Зимнего (19 декабря).

Безусловно, ритуалом руководили волхвы, из местных финнов, но уже жители провинциального русского города (они, надо сказать, изрядно «наследили» везде, во всех частях города, где мы проводили раскопки). Волхвы знали нюансы сложного обряда и даже дрова для костра выбрали специальные, «жаркие» (лиственных, а не хвойных деревьев), чтобы углей хватило на весь долгий ритуал. Впрочем, и письменные средневековые источники подтверждают: огонь на святилище разводился из «дубового древия».

Данью древней финской (в нашем случае — мерянской) традиции стал и выбор жертвенного животного. Им стал лось: целая гора мяса для большого общего пира. Подчеркнём: именно лось, а не конь и не бык — тоже, практически, «гора мяса», и их останки коллеги-археологи также находили на месте общих ритуальных пиров в иных древнерусских центрах...

¹ Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе.

Словом, богу богово, а людям оставлялась возможность на славу попить вместе с любимым божеством. Они ели жертвенное мясо и запивали его ритуальным напитком. Каким, сказать трудно. Возможно, это был сыченый мед, а может быть, и пиво. Варить пиво на Ни́колу, кстати, долго оставалось традицией в России. Называлось такое пиво «канун» (название, очевидно, символизировало начало ритуального сезона Велеса-Нико́лы)...

Участники нашего пира, конечно, потчевали хмельным и главного виновника торжества. Причем сосуд с напитком — упомянутый выше миниатюрный горшочек — руководители ритуала умудрились поместить на жаркие угли ритуального костра в перевернутом виде, что было отнюдь не случайным в те времена... Так на месте древней новгородской братчины В. В. Седов обнаружил ковш с питьем, предназначенным богу преисподней. И что же? — ковш, как и в Плесе, оказался перевернут вверх дном!...

Как повторение пройденного — самый верхний в яме, последний жертвенный комплекс... Приношением Нижнему миру стал горшок с какой-то пищей, даже, видимо, не мясной (костей не обнаружено)...

...около жертвенной ямы водружали дерево с обрубленными ветками. Но, судя по обгорелым остаткам, оно в ходе ритуала сгорало. И должно было сгорать — настолько близко к огню оно было вкопано...

Таким образом, каждый раз перед началом ритуала его участники сооружали мифологическую модель Вселенной в её вертикальном варианте (см. мифологический словарь). Здесь с помощью мирового древа был указан Верхний и Средний мир, а дерево вырастало из дыры в мир Нижний, куда и отправлялись приношения; жертвенный лось, следовательно, оказался положен в основу мироздания. Любой современный философ объяснил бы нам, что древние жители Плёса, совершая ритуалы жертвоприношения, всякий раз отражали своими действиями важную особенность мифологического мышления, ту, что В. Б. Мириманов назвал «литургией повторения». Это повторения акта сотворения мира в процессе ритуала.

С древнейших времен огонь представлялся способом перенесения из одного мира в другой...

Древние плесяне, собираясь в крепости накануне сезона Велеса, отправляли в ритуальном костре вместе с подарком понятное ему знаковое послание, связанное с дальнейшим жизненным благополучием.

Велес не случайно был и остается (сегодня — в христианской ипостаси, как Никола) любимым богом русского народа.

Он — создатель, творец всего живого, материального (согласно мифологии многих народов, бог Низа создал человека, а бог Верха вдохнул в него душу). Он начинал и новый календарный год как новый, очередной жизненный цикл человеческого сообщества. Год начинался с первой прибывающей минутой светлого времени суток, и тогда наступал главный праздник сезона Велеса, устраивался в честь его всеобщий пир с непременно сбором продуктов со всех дворов. Приобщающихся к празднику ждал в новом году урожай и благополучие, жадных же — несчастье, о чём пели и поют сегодня в провинции колядчики (роль слуг хозяина Нижнего мира во все века исполняли рабы)...

Это главный праздник сезона, средневековый Йол или Таусень (у мордвы — Таунсяй, праздник жареной свинины, у марийцев — Шорик Йол, соответственно, — ритуал поедания бараньей ноги, словом, мясоед, который всегда некстати для миссионеров выпадал на христианский пост). Это праздник Новый год. «Канун» же, с которым связаны прослеженные нами ритуальные мероприятия на плёсском святилище, торжественно открывал цикл велесовых праздников и, видимо, заранее должен был вызвать доброе расположение к людям Бога — творца нового жизненного цикла, нового календарного года.

Не случайно канунный ритуал собирал на святилище, как говорили в Древней Руси, «лучших людей», достойных мужей, представлявших местное сообщество. Плёссские археологические материалы в этом отношении весьма красноречивы. Что мы находим в яме святилища? Целую связку ключей, например, и каких ключей! В основном необычно крупных, от мощных нутряных замков, от теремных дверей... На городском посаде за много лет исследований мы нашли всего один подобный ключ! А топоры? Такие топоры использовались в бою. Один из них был даже со специальным широким лезвием, это секира, прототип бердыша, и, следовательно, — принадлежность профессионального воина-дружинника... При этом многие обрядовые стороны жертвоприношений на святилище напрямую восходят к местной волжско-финской ритуальной традиции. Вот вам и объяснение, почему посреди крепости располагалось святилище родного для коренных жителей Верхневолжья бога Велеса, а не чуждого еще много десятилетий (хоть и признанного официальной властью) Христа. Как руко-

водителями ритуалов являлись финны-волхвы, так и участниками их были финны-воины, военная элита, и в том числе, возможно, княжеский наместник.

В сказанном нет ничего удивительного. Сегодня появляется всё больше оснований заявлять не о заселении «пустынных» поволжских лесов некими мифическими, научно неуловимыми славянскими колонистами, а о мирном вхождении бурно развивающихся финских и финно-балтских цивилизаций (мери, муромы, веси, кривичей, вятичей...) в орбиту древнерусской государственности. Малый город Плѣс, северная «украина» Владимиро-Суздальской Руси, как свидетельствуют результаты исследований, по основанию его в короткое время оказался заселён выходцами из местной мерянской среды (в том числе, кстати, и переселенцами из вышеупомянутого Алабужского городка). Так что он просто не мог не быть оплотом исконной веры и любимого бога Велеса...»¹.

Далее П. Н. Травкин пишет о том, что князь Андрей Боголюбский, якобы, избрал Богородицу «святой патронессой для своих владений» потому, что в сознании местных финских племен Она, видите ли, ассоциировалась с Большой медведицей и даже «Небесной лосихой»².

Для доказательства этого тезиса «кандидат исторических наук, археолог, этнограф и специалист» предлагает такой аргумент: «В ясную ночь она предстает в образе Большой Медведицы. Впрочем, у древних финнов это была не медведица, а лосиха, та самая мифологическая Небесная Лосиха, которая жертвовала своего лосёнка людям. Чем не Богородица с младенцем? И сюжет этот, кстати, появился в иных религиях раньше возникновения христианства»³. «Научность» этого аргумента так же видна невооруженным глазом, как и Большая Медведица...

Пора подводить итоги рассуждений П. Н. Травкина об открытом им комплексе. Насколько понимаю, в своей диссертации, а равно и в статье из альманаха «Русская традиция» он утверждает следующее:

1. В результате раскопок в Плесе не найдено «привозных византийских» и «вообще каких-либо сугубо христианских атрибутов».

2. В крепости не найден православный храм, который плесяне

¹ Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе.

² Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе.

³ Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе.

туда «не пустили». В крепости было «святилище Велеса», а православный храм располагался за пределами крепости.

3. Найденное «святилище Велеса» — это «официальный вход в Нижний мир», место для отправки туда жертвоприношений.

4. Святилище использовалось неоднократно. Здесь в жертву Велесу приносили то лося, то горшок с кашей.

5. В ходе ритуала должен был сгорать столб, являющийся символом Мирового древа. Столб — вход в Нижний мир и связь этого самого мира с «Верхним и Средним».

6. Жертвенное место, этот самый вход в Нижний мир запирался с помощью особых ритуалов.

7. Такое жертвоприношение — это братчина, хоть и совершенная на зимний праздник святителя Николая, но непременно языческая. Это начало цикла велесовых празднеств, которые завершаются Новым годом, Таусенем.

8. Жертвоприношение является «литургией повторения», то есть повторением акта сотворения мира в процессе ритуала. Причем это повторение связано именно с Новым годом.

9. Велес — «бог Низа», он «создатель всего живого, материального».

10. Велес приобрел в период христианизации образ святителя Николая. То есть Велес и Никола — одно и то же. Более того, Велес — это Керемет. Керемет — финно-угорское божество Нижнего мира. И вообще, Велес — любимый бог финно-угров.

11. Жертву приносили волхвы.

12. Эти волхвы не были славянами, славян в Плесе вообще не было.

13. В жертвоприношении принимали участие лучшие люди города. Как и отсутствие храма в самой крепости, это свидетельствует об официальном двоеверии или даже господстве язычества.

«В КРЕПОСТИ НЕ НАЙДЕН ХРАМ»?

Разберем тезис о том, что «в крепости не найден храм».

На мой взгляд, об этом можно было бы говорить только в том случае, если бы вся территория домонгольской крепости Плёса была раскопана, найденные остатки и следы деревянных строений были досконально описаны, опубликованы, сами строения были реконструированы в результате полноценного специального обсуждения авторитетными археологами.

Ничего подобного на самом деле нет.

В архиве Института археологии РАН имеются археологические отчеты П. Н. Травкина с 1986 по 2004 год. Насколько мне известно, больше он в Плесе раскопки не осуществлял, более того, в последние годы не имеет для этого открытого листа, дающего право на проведение таких раскопок.

Очень значительная часть крепости остается нераскопанной, что там было — неизвестно. Никакой итоговой публикации именно по зданиям, насколько понимаю, тоже не было, тем более что в профессиональной среде не обсуждались варианты и сама возможность теоретической реконструкции домонгольских зданий Плесской крепости.

Полагаю, что в этих условиях все разговоры на тему, что «в крепость храм не пустили» остаются именно разговорами. Тем более субъективны предположения П. Н. Травкина о том, какое место более «почетно», какое — менее.

Обратимся к ссылкам, которые приводит в своих текстах о «святилище» П. Н. Травкин.

В статье из альманаха «Русская традиция», которую, напомним, П. Н. Травкин поместил в список своих «научных публикаций», он пишет: «Речь здесь может идти о Велесовой (будущей Никольской) братчине, следы которой археолог В. В. Седов обнаружил однажды в древнем Новгороде... Так, на месте древней новгородской братчины В. В. Седов обнаружил ковш с питьем, предназначенным богу преисподней»¹.

Однако в списке литературы этой статьи работы В. В. Седова нет

¹ Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе.

вообще.

В поисках необходимой нам ссылки обратимся к диссертации П. Н. Травкина. Здесь Павел Николаевич пишет: «Ритуал общения с Нижним миром представлен в новгородских материалах В. В. Седова. Исследователь дает описание остатков «языческой братчины», которые представляли собой яму с двумя рогатыми бычьими черепами на дне; рядом с ними «лежал деревянный ковш, перевернутый (как и в жертвоприношении, открытом в 1953 г) вверх дном»¹.

Читаем здесь же: «Вообще же братчины в средневековье были популярны для территории всей лесной зоны России, в равной мере для Новгорода Великого и Новгорода Нижнего. В письменных памятниках доминируют сведения о Никольских братчинах, а это напрямую связано именно с Нижним миром, с Велесом, который в результате религиозных преобразований постепенно приобрел новую, «христианскую ипостась». Не случайно, таким образом, новгородское жертвоприношение сделано в яме: оно адресовано в Преисподнюю, то есть Николу-Велесу»².

Казалось бы, столь насыщенный тезисами абзац должен отсылать нас к какой-либо авторитетной научной литературе. Скажем, своду письменных сведений о братчинах в том же Нижнем Новгороде. Якобы существующую связь между почитанием святителя Николая и Велеса П. Н. Травкин тоже здесь просто постулирует, но, опять же, никаких ссылок не предлагает. Не указывает он и «письменных памятников», в которых, по его мнению, «доминируют сведения о Никольских братчинах».

На всей этой странице есть всего одна-единственная ссылка. Зато та, которую мы так и не смогли найти в статье П. Н. Травкина из «Русской традиции». Это статья В. В. Седова в «Кратких сообщениях Института археологии» за 1957 год³.

В указанной П. Н. Травкиным статье действительно дается описание археологического памятника, открытого В. В. Седовым летом 1955 года. В. В. Седов пишет: «В самом нижнем горизонте новгородского культурного слоя (середина X в.) обнаружено жертвоприношение»⁴.

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 89

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 89

³ Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде//КСИА, выпуск 68. — М., 1957, с.с. 28–30

⁴ Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде..., с. 28

Далее он описывает яму, на дне которой находились два бычьих черепа и перевернутый ковш. В. В. Седов пишет: «Вне всякого сомнения, перед нами – жертвоприношение языческого времени»¹.

Затем он приводит краткую сводку этнографических материалов, которые, с его точки зрения, позволяют связывать эти находки со «скотоводческой языческой братчиной»².

Однако, в заметке В. В. Седова ни о какой «преисподней» и ни о каком «Велесе» вообще ничего не говорится. Не пишет он здесь ни о святителе Николае, ни о «Нижнем мире». То есть П. Н. Травкин просто вольно интерпретирует краткий текст В. В. Седова. И, вновь подчеркну, не предлагает при этом ссылок на какие-либо исторические источники или научные работы, подтверждающие правильность такой интерпретации.

Между тем, само сообщение В. В. Седова весьма интересно и дает нам ключ к разгадке того, что П. Н. Травкин громко именует «святилищем Велеса».

¹ Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде..., с. 28

² Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде..., с. 28

БРАТЧИНЫ

Предварительно скажем, что для работ покойного академика РАН Валентина Васильевича Седова характерно в целом подчеркивание тех или иных черт культуры, которые он считает напрямую языческими или являющимися с его точки зрения пережитками язычества. Именно с этой методологической позиции он подходит к предлагаемой им подборке материалов о братчинах.

Однако следует учесть, что формы, унаследованные от дохристианского времени, могут существеннейшим образом менять свое содержание в христианской среде.

Важно не то, что тот или иной обряд существовал в языческий период. Гораздо важнее понять, как он интерпретировался в христианское время.

Применительно к тому, что П. Н. Травкин назвал «святилищем Велеса», необходимо выяснить — действительно ли там осознанно, в ходе чисто языческих ритуалов некие волхвы приносили жертву именно Велесу, или святителю Николаю, именем которого опять же осознанно маскировали этого самого Велеса. Или же перед нами некие обряды, которые стали своими в христианской общине и интерпретировались исключительно в рамках того, что А. Н. Веселовский назвал «христианской мифологией», то есть народных воззрений, развившихся именно внутри такой общины.

Приведем выписку из указанной заметки В. В. Седова. Он пишет: «Братчина бытовала у восточных славян также после принятия христианства, в отдельных местах даже до настоящего времени. После принятия христианства этот общинный праздник, состоявший из пиршества, игр, хороводов и пр., был приурочен церковью к одному из христианских праздников и справлялся, освященный ею. Так, в северных губерниях России общинные пиры-братчины устраивались в Ильин день. Они неоднократно были описаны этнографами прошлого столетия. Обязательной частью брачного пира северных губерний России было жертвоприношение быка»¹.

Далее он, ссылаясь на дореволюционных авторов Н. Н. Харузина и

¹ Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде..., с. 28

А. Ефименко, пишет: «Н.Н.Харузин, вслед за А. Ефименко, отмечая широкое распространение общественных пиров, носивших несомненные черты языческих братчин, в Олонецкой, Архангельской и некоторых других северных губерниях, полагает, что общественные пиры-братчины были особенно известны в древнем Новгороде. А. Ефименко пишет, что в Новгороде для таких пиршеств соединялись улицы, а за пределами города — несколько деревень, как это делалось в то время в некоторых местностях Архангельской губернии. В северные губернии России обряд братчины, по мнению этих исследователей, был занесен из Новгорода»¹.

Обратимся непосредственно к статье Н. Н. Харузина, которую цитирует В. В. Седов².

Н. Н. Харузин пишет, со ссылкой на статью А. Ефименко: «В Новгороде для пиршества соединялись улицы. Эти братчины устраивались на храмовые праздники, откуда и произошли их названия «никольщина, покровщина» и т.п.»³.

Н. Н. Харузин, с одной стороны, убежден (правда, без каких-либо ссылок на свои источники) в языческом происхождении братчин. С другой стороны, он подчеркивает их интегрированность в христианскую среду.

Н. Н. Харузин пишет: «Не касаясь подробностей, скажу в общих чертах еще об остатках общественных пиров, сохранившихся в уезде, и носящих несомненные черты языческих жертвоприношений»⁴.

Очень жаль, что он «не касается подробностей», так как именно подробности всегда принципиальны для оценки тех или иных ритуалов.

Свой тезис о «чертах языческих жертвоприношений», да еще «несомненных», автор тоже никак не доказывает. Но зато приводит весьма интересный для нас материал: «Нужно заметить, что каждая, более или менее значительная деревня имеет своего святого, память которого только она и чтит. Это — память того святого, во имя которого по-

¹ Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде..., с.с. 28–29

² Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии//Олонецкий сборник, вып. 3. — Петрозаводск, 1894, с.с. 302–346; в самой статье авторство не указано.

³ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 340

⁴ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с.с. 339–340

строена в данной деревне часовня. О происхождении этого крестьяне рассказывают так: всякий раз, когда в деревне случится падеж скота, неурожай или повальная болезнь, — крестьяне дают обет (называемый «завичание») чтить память какого-нибудь святого. В день памяти этого святого, даже если нет ему часовни, все-таки деревня служит общий молебен и не работает в этот день. Это, так называемые, «заповедные» праздники. В эти же праздники обыкновенно купаются в озерах. Эти праздничные дни имеют чисто местный характер: так, например, деревня Авдеевская празднует Ильинскую пятницу. Деревня же Бураково (где находится церковь приходская, которой принадлежит и деревня Авдеевская, отстоящая от церкви в 1-й версте по озеру) празднует день памяти св. Флора и Лавра и Петровскую пятницу.

Кроме этих, чисто местных праздников, существуют еще общие для всей волости. Это — праздники тех святых, которые не являются покровителями одной какой-либо деревни или местности, но имеют одинаковое отношение ко всем крестьянам, без различия деревень или урочищ. В такие дни или совершаются целою волостью крестные ходы и служатся молебны, либо даются пиры и приносится у часовни то, что крестьяне называют «жертвой». Последнее совершается в дни памяти св. Ильи пророка, св.апостолов Петра и Павла, св. Макария и др.»¹.

Вот здесь-то Н. Н. Харузин пишет, правда без всяких ссылок: «В древнем Новгороде эти общественные пиры-братчины были, по-видимому, в особенном ходу»².

Затем, цитируя А. Ефименко, он продолжает: «Каждый участник давал от себя «ссыпь», то есть известную, причитающуюся на его долю часть съестными припасами, солодом, ячменем, медом для приготовления напитков; впоследствии ссыпщики давали свою часть деньгами. Братчина из среды себя избирала пирового старосту, который распоряжался вкладами членов братчины и устраивал пир»³.

Н. Н. Харузин пишет: «Из этих общественных пиров, которые встречаются в разных местах уезда, в более или менее развитой фор-

¹ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 340

² Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 340

³ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с.с. 340–341

ме, останавливают на себе особое внимание «жертва» на Ильин день на Корбозере и «жертва» в день св. Макария на оз. Крупецком»¹.

«На Корбозере сохранился обычай резать быка в день памяти св. Ильи пророка. За несколько дней до праздника крестьяне-корбозеры устраивают складчину деньгами; на эту сумму покупают у кого-нибудь из соседей быка. Накануне праздника корбозеры выбирают несколько человек из своей среды, на обязанности которых лежит резать быка и разделить мясо на каждый двор, по числу душ во дворе. На следующее утро, в день праздника, все отправляются к обедне, а после обедни остаются около церкви, где распорядители пиршества уже приготовили доски, долженствующие служить столами. Каждый домохозяин приносит кроме того с собой рыбы, хлеба и все вообще, что он считает нужным для своего обеда и сдает всё это еще до обедни, в продолжение которой мясо и рыба варятся. Когда обедня кончается, каждая семья подходит к своему котлу и обедает, причем угощает своих родственников и знакомых, приходящих всегда к празднеству из соседних деревень. Священник и причт не принимают вполне участия в этом общественном пиршестве: они обедают особо от остальных присутствующих, но тем же жертвенным мясом, которое для них особо и отдельно варится. Что касается шкуры быка, то она идет в пользу того хозяина, у которого бык был куплен, причем стоимость ее вычитается из платы за быка»².

Далее Н. Н. Харузин описывает братчину в день памяти св. Макария: «Если случится с кем-либо болезнь или другое какое-нибудь несчастье, падающее либо на одного из членов семьи, либо на всю семью, то страдающие обещают — «завичают» св. Макарию барана. Этот баран выбирается из стада, получает особую отметку: ему либо навязывают ленту на шею или на рога, либо метят особо от прочих уши, чтобы не спутать его с остальными; «завиченного» барана открамливают. В день памяти св. Макария, после обедни, священник приезжает в часовню, служит в ней молебен; завещавшие еще раньше режут баранов и варят их мясо в котлах. По окончании молебна священник окропляет святой водой «жертву», как сами крестьяне называют в данном случае это мясо; после этого начинается пиршество, в котором принимают уча-

¹ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 341

² Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 342

стие все желающие; завещавшие всех угощают. Принимают участие и священник, и причт. Что же касается до шкуры зарезанных баранов, то они продаются, и деньги, вырученные от продажи, идут в пользу часовни. Крестьяне очень дорожат благословением «жертвы», то есть окроплением ее священником святой водой. Когда однажды местный священник, желая искоренить этот обряд, отказался окропить жертвенное мясо святой водой и после молебна тотчас уехал, крестьяне долго не решались приступить к пиршеству неблагословенного мяса; они несколько раз посылали к священнику просить его приехать, но тот оставался непреклонным. Лишь после долгих и напрасных попыток склонить священника крестьяне решились, скрепя сердце, приступить к пиршеству, которое в тот раз, по словам крестьян, прошло очень вяло. Такого же рода завичанья баранов употреблены у крестьян и по отношению к другим святым, например св. Пахомию... завичают кроме овец, быков и телят также шерсть, полотно и масло; все это, смотря по тому, куда и какому святому это было завещано, сносят либо в Муромский монастырь св. Лазаря на праздник св. Иоанна Крестителя (24 июня), либо в Кенский монастырь в день памяти св. Пахомию (8 сентября), либо в Макарьевский монастырь. Как скот, так и принесенные шерсть, полотно, масло поступают в монастырь, который их от себя и продает»¹.

Н. Н. Харузин, как указывалось выше, видит здесь пережитки древних языческих жертвоприношений. Он пишет: «Вообще, что касается христианства, то оно, не смотря на свое давнее существование в уезде, все-таки хранится жителями, главным образом, с его обрядовой, формальной стороны и лишь немногими, встречающимися как редкое и очень редкое исключение лицами, оно исповедуется как религия духовная, смысл которой является ясным только этим немногим избранным. В понятиях же большинства крестьян уезда оно до того смешано с языческими верованиями, обрядами и культом, что подчас можно забыть, что не находишься в стране, населенной инородческим племенем, недавно лишь просвещенным христианством»².

Предложенный в данном абзаце тезис характерен для многих как дореволюционных, так и советских авторов, которые противопостав-

¹ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 345

² Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 339

ляли некое свое понимание христианства как бы в очищенном, так сказать, духовном виде — народным обычаем. В последних они видели и видят непременно пережитки непрерывной древней языческой традиции.

Д.К. Зеленин в своей статье о братчинах, опубликованной в 1928 году, в вопросах происхождения и эволюции обрядов братчины ограничивался лишь тем, что он назвал «рабочей гипотезой»: «У многих первобытных народов известен обычай, в силу которого первое убитое на охоте животное потребляется не единолично, а коллективно, всей общиной. Например, у алеутов «мясо первого, с начала промысла, промышленного зверя раздает промысливший одного в своем селении всем жителям по частям». У осетин охотник, первый убивший крупную дичь, вырезает из правой стороны кусок в 5–6 ребер и дарит встречным охотникам, не успевшим ничего убить»¹.

«Мы не будем обсуждать сложный вопрос о происхождении этого охотничьего обычая-обряда. Нас интересует не предшествующая история, а позднейшее развитие данного обряда, к которому, как к прототипу, мы возводим русскую древнюю и современную «братчину». В качестве рабочей гипотезы примем, что это магический обряд; вкушение членами охотничьей общины первой добычи — магический символ того, что все они будут иметь подобную же добычу. Для нас важно установить коллективный характер данного обряда. Эта именно коллективность древнего охотничьего обряда роднит его с позднейшими скотоводческими и земледельческими обрядами, к которым принадлежит русская братчина»².

«Дальнейшее развитие обряда происходило под влиянием двух главных факторов: 1) усложнений и изменения религиозных верований и 2) изменения соответствующих занятий населения. Под влиянием первого фактора магический, до-анимистический обряд превратился сначала в языческое жертвоприношение при сборе добычи или урожая, а после воспринял много христианских черт. Церковные братства, воспользовавшись формами древней братчины, сами в свою очередь наложили на нее свой ...отпечаток.

Под влиянием смены занятий, обычай звероловов с течением вре-

¹ Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая// Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. — Л., 1928, с. 130

² Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая..., с. 130

мени превратился в обряд скотоводов, земледельцев и пчеловодов. А так как скотоводы, особенно же земледельцы и пчеловоды собирают свой урожай всегда более или менее одновременно, то коллективность обряда получила иные формы: дележка добычей заменилась складчиной продуктов, а позднее и денег. «Братчиной» зовется именно угощение в складчину»¹.

Мы видим, что Д. К. Зеленин, фактически, не берется описать реальную историческую эволюцию братчины, а лишь выдвигает некую «рабочую гипотезу». Эта гипотеза основывается на наивных представлениях второй половины XIX — начала XX века о поступательном эволюционном развитии религиозных воззрений от самых простых к самым сложным. Доказать подобную гипотезу в отношении братчины или других обрядов возможно только на большом количестве исторических источников, чего ни Н. Н. Харузин, ни Д. К. Зеленин, ни другие авторы не делают.

Между тем, под сомнение должен быть поставлен сам тезис о том, что этнография выявляет некую непрерывность осмысленной совокупности обрядов, существующих непременно с языческих времен. Еще труднее доказать, что в христианский период в эти обряды их исполнителями вкладывалось непременно языческое содержание — мол, под видом тех или иных христианских праздников, осознанно их участники приносили жертвы языческим божествам.

В предыдущей статье, посвященной критике взглядов П. Н. Травкина, я приводил точку зрения дореволюционного исследователя А. Н. Веселовского. Он считал необходимым, в первую очередь, выявлять внутренние основы и логику развития и бытования тех или иных обычаев внутри христианской общины. А. Н. Веселовский приводил пример развития мифологии на христианской почве буквально за считанные годы. Это легенда о том, что пули не трогают Гарибальди, потому, что ему привита святая гостия².

Говоря о братчине, которая, если верить материалам раскопок П. Н. Травкина, была совершена или несколько раз совершалась в Плесе, важно понять, как сами участники этих действий понимали их значение, какой смысл они в них вкладывали.

¹ Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая..., с.с. 130–131

² Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М., 1997, с. 349

Н. Н. Харузин, как добросовестный этнограф, рассказывает о том значении, которое в описываемых им братчинах имели церковные богослужения и причт.

В. В. Седов, ссылаясь на Н. Н. Харузину в статье, опубликованной в 1957 году, столь подробно о христианско-общинных сторонах братчины уже не говорит.

И, тем не менее, например, Н. Н. Харузин везде, как мы видели, подчеркивает употребление участниками братчин слова «жертва», видимо, считая, что это подчеркивает языческий характер совершаемого действия.

Действительно ли это слово «жертва» противостоит христианской традиции?

Если мы откроем словарь древнерусского языка И. И. Срезневского, то увидим, что слово «жрътв=жрътва=жрътва=жертва» многократно используется в славянских переводах книг Священного Писания и богословских текстах в позитивном контексте истинного богопочитания, а не только для обозначения языческих жертвоприношений¹. Например, «И ту же есть близ жрътвеник Авраамов, идеже положи жрътву Богови Авраам», «Въ жрътву Богу и Отцу», «Богови приносятся... от иереи святыя жертвы»².

В церковно-славянском тексте книги Чисел, входящей в состав Ветхого завета, мы, например, читаем: «И рече Господь к Моисею и Аарону, глаголя:... да приведут к тебе юницу (телицу) рыжу... и даси ю ко Елеазару жерцу... и да возмет жрец древо кедрово...»³. Далее описывается порядок жертвоприношения рыжей телицы.

В последовании Проскомидии в Служебнике мы читаем: «Жрется Агнец Божий, взявляя грех мира, за мирский живот и спасение»⁴.

Христос рассматривается как искупительная Жертва за грехи мира: «Пасха наша за ны пожрен бысть Христос»⁵.

Главным Таинством Церкви является Евхаристия. Она состоит, как верят православные христиане, из предложения приготовленных

¹ Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Том I. — Спб., 1893, стб. 888–889

² Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Том I..., стб. 889

³ Числ. 19, 1–7

⁴ Служебник. — М., 1997, с. 69

⁵ 1 Кор. 5, 7

Даров (хлеба и разбавленного водой вина) в Тело и Кровь Христовы и причащения верующих¹.

В патристической литературе в качестве наименования Евхаристии очень часто используется выражение «бескровная Жертва»². Оно встречается в творениях Афинагора, Оригена, Евсевия Кесарийского, святителя Кирилла Иерусалимского, святителя Иоанна Златоуста, преподобных Варсонофия и Иоанна, преподобного Иоанна Дамаскина и многих других³.

Выражение «бескровная Жертва» встречается и в литургических текстах (в частности, трижды в византийской версии анафоры Литургии святителя Василия Великого)⁴.

В понимании церковной традиции Евхаристия заменила все ветхозаветные жертвоприношения⁵.

Таким образом, ни слово «жертва», ни даже слово «жрец» сами по себе не несут в церковно-славянской традиции отрицательных коннотаций. А их использование православными христианами вовсе не означает культивирования ими неких тайных языческих обрядов.

Вернемся к попытке осмыслить братчину как действие, совершаемое внутри христианской общины. Для этого Д. К. Зеленин, как и цитированный выше Н. Н. Харузин, предлагает нам достаточно богатый материал.

Д. К. Зеленин пишет: «Обряд совершался под кровом церкви и приурочивался к разным церковным праздникам... Коллективность обряда в скотоводческом празднике выражена различно. 1) В распоряжение церкви поступает много животных, из которых одно или несколько избираются для общей трапезы, 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»⁶.

¹ Желтов, Михаил, диакон. Евхаристия//Православная энциклопедия. Т. XVII. Евангелическая церковь чешских братьев — Египет. — М., 2008, с. 533

² Желтов, Михаил, диакон. Евхаристия..., с. 536

³ Желтов, Михаил, диакон. Евхаристия..., с. 536

⁴ Желтов, Михаил, диакон. Евхаристия..., с. 536

⁵ Желтов, Михаил, диакон. Евхаристия..., с. 535

⁶ Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая..., с. 132

«Обетный характер братчин, — продолжает Д. К. Зеленин, — способствовал разнообразию их сроков: обет давался во имя какого-нибудь святого, и братчина приурочивалась ко дню памяти этого святого... Если на русском севере сравнительно хорошо сохранились до наших дней братчины скотоводческие и земледельческие, то на западе и на юге лучше сохранились соответствующие обряды пчеловодов. Тут обрядовым блюдом служит мед, главным образом в виде напитка, а жертвой — воск. Последний, в связи с церковным характером обряда, имеет форму свечи, отчего и сама братчина носит большею частью имя: «свеча, братская свеча»... Воздействие на пчеловодную братчину со стороны старинных церковных братств, а частью и со стороны цеховых организаций — вне всякого сомнения... Коллективный характер пчеловодского обряда сказался и в том, что все члены общины приносят воск для изготовления новой свечи или для дополнения прежней; и в том, что одна и та же свеча хранится по году в доме каждого из домохозяев, пока она не обойдет всей деревни; наконец, часто бывает и сбор продуктов для общей трапезы»¹.

Пчеловодческая братчина не всегда совершалась в конце лета, после сбора свежего меда, иногда она приходилась на другое время года. Д. К. Зеленин считает, что это происходило, в том числе, под воздействием «церковных братств, которые воспользовались традиционной формой братчины для своих целей, чтобы добывать средства на благоустройство храма, причем они часто объединяли братчину с храмовым праздником»².

Д. К. Зеленин описывает также «земледельческую братчину»: «На земледельческой братчине нет жертвенного животного; обрядовые блюда: пиво (так называемый канун, мирщинка, братчина) и каша. Пиво варится или из продуктов, собранных в складчину, или же каждый варит у себя дома, но его приносят в церковь и здесь сливают в один общий сосуд, после чего его пьют»³.

К такого рода братчинам Д. К. Зеленин относит ярославские и вятские «мольбы», а также «микольщину», совершаемую белорусами на ве-

¹ Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая..., с. 134

² Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая..., с. 135

³ Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая..., с. 133

сенний праздник святителя Николая¹.

Д. К. Зеленин пишет, что братчины известны «по именам праздников, к которым приурочены: Никольщина, Спасовщина и т.д. Братчины эти издавна существовали в Новгороде. В былинах Кири Данилова также не раз упоминаются братчины. В юго-западной Руси из братчин возникли знаменитые братства, сыгравшие столь важную роль в истории юго-западной России. В настоящее время у белорусов ведутся братские «свечи».

На Вятке эти братчины распространены особенно широко. На границе Котельнического и Орловского уездов, где с давних пор три селения угощают взаимно друг друга в летние праздники: Петров, Ильин и Спасов, они сохранили и свое старинное название «братчины». В Слободском уезде это называется «мольба». Интересно местное воззрение на такого рода сборы: «Сбор на канун считается каким-то трудничеством, подвигом, который нужно принять на себя, чтобы послужить Богу... Принести под святой канун, приготовленный из пожертвованных припасов,— значит и другим доставить случай послужить таким образом Богу, значит способствовать к общему и большему прославлению Бога»².

Дискутируя с А. Н. Афанасьевым, который желал видеть в подобных обрядах прямые остатки неких древних языческих жертвоприношений, Д. К. Зеленин пишет: «Нельзя думать, чтобы языческая жертва в ее голом виде могла сохраниться у русских до наших дней»³ (имеется в виду начало XX века).

¹ Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая..., с. 133

² Зеленин Д. К. Троецпыляница (Этнографическое исследование)//Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре: 1901–1913. — М., 1994, с. 121

³ Зеленин Д. К. Троецпыляница..., с. 129

БРАТЧИНЫ И ЦЕРКОВЬ

В «Памятной книжке Олонецкой губернии» за 1867 год дается описание ряда местных обычаев¹, связанных с братчинами. Например, в Канакшанском приходе братчина совершалась в Ильин день. Автор очерка, оставшийся анонимным, пишет: «Испокон веку ведется здесь обычай — убивать в этот день заветного быка. Канакшане особенно почитают Илью пророка, и день его празднуют с особенною торжественностью. С этого дня они считают время года и своим детям прежде всего внушают уважение к этому святому»².

Далее анонимный автор утверждает, будто канакшане признают пророка Илию «Богом грома и молнии»³. В нименском приходе, по его словам, святых Модеста и Власия называли «богами коров»⁴.

Однако аноним не приводит каких-либо доказательств того, что местные крестьяне действительно именно так — «богами» — именовали святых. Скорее можно предположить, что автор, под влиянием литературной моды того времени на поиск везде языческих корней, пытается придать обычаям, так или иначе связанным с духовенством и богослужениями, непременно языческий характер.

О такой абстрактно-предвзятой позиции автора свидетельствует его описание празднования дней памяти святых Модеста и Власия в Нименском приходе.

Несмотря на его уже отмеченные мной выше рассуждения о «богах коров», в этнографической конкретике описания праздника нет вообще ничего связанного непосредственно и исключительно со скотом. В эти дни здесь освящались каши и масло. Автор пишет: «В притворе нименского храма, устроенном в виде крытой галереи, стоит образ этих святых. Пред ним каждый домохозяин ставит свечу «завиченную» (обетную — и.В.). Богатые ставят свечи в рубль, и каждый бедняк непременно в пять копеек. Но особенно замечательно при этом усердие хозяек-женщин. Они приносят сюда в крынках кашу и масло и ставят

¹ Из обычаев обонежского народа (Этнографические заметки)//Памятная книжка Олонецкой губернии за 1867 год. — Петрозаводск, 1867, с.с. 131–156

² Из обычаев обонежского народа..., с. 131

³ Из обычаев обонежского народа..., с. 131

⁴ Из обычаев обонежского народа..., с. 134

их перед иконой... После обедни они приглашают священника отслужить молебен, по местному выражению, «над кашами»... По окончании молебна священник благословляет каши и масло. Затем начинается дележ их. На долю священника при этом достаются иногда целые ушаты каши. Остатки отдают нищим, которых очень много собирается на этот день»¹.

Этнографически-описательная часть очерка весьма интересна.

Автор пишет о канакшанской братчине в Ильин день: «В Егорьев день (23 апреля) хозяин или хозяйка завичает: «Илья пророк многомилостив, сохрани мою скотинку и проводи все летушко здорово, а я завичаю тебе (или овчину, или масла, или денег, или же) быка, ко твоему дню великому». Этот-то завиченный бык и служит обыкновенно жертвой Ильинского праздника. Канун его начинается за три дня. Богатые люди в это время варят пиво и называются канунщиками. Так как это пора рабочая и время сенокосное, то крестьяне обыкновенно бывают вдали от своих деревень, уходят на пожни в понедельник и возвращаются в субботу вечером, но к Ильину дню никогда не остаются на работах; все возвращаются накануне, моются в бане, и, если Ильин день постный, то в тот же день отправляются к вечерне на погост — хватать ильинское мясо. Когда праздник бывает скоромным, тогда быка бьют не накануне, а в самый праздник.

В определенный час приводят к церкви одного или несколько завиченных быков. Если он не один, то обыкновенно кидают жребий, который из них должен сделаться жертвою праздника. Хозяин избранного быка, получив благословение священника, отрезывает у жертвы кончик правого уха и передает его в часовню. Затем отводит его на поварню, где его убивают, чередуют и варят большими кусками (от 4-х до 8 фунтов); при этом кусков на дно не опускают, но прикрепляют их к живому пруту и вешают на край котла. Кожу и остальных быков, если они бывают, продают; деньги за них поступают в церковь. Голову и щи отдают нищим, а правую заднюю ногу на причет церковный.

По окончании вечерни или обедни священник с причетниками выходит для освящения и благословения жертвы и едва успевает отойти, как народ со всех сторон кидается за ильинским мясом, и при этом не щадит уже своих ребер. Рыболовы и полесники (охотники — и.В.) стараются схватить непременно кость. Эта кость, вместе с пасхальной

¹ Из обычаев обонежского народа..., с. 135

свечой, имеет в их глазах то значение, что с ними все троится. Пойдут ли рыбу ловить — наловят втрое, пойдут ли полесовать (охотиться — и.В.) — и тут тройной успех. Притом, кто имеет ильинскую кость и пасхальную свечу, тому, говорят, нечего бояться, с тем всегда крестная сила и Илья пророк — заступник. Священник между тем освящает в это время канун — сусло, и пробует каждую «варю» (то есть то, что сварено — и.В.); за ним пробуют и все присутствующие из каждого туюска, сколько бы их ни было.

По окончании обряда освящения и общего дележа ильинской жертвы, народ идет на луг, куда привезено уже и пиво: у каждого пирующего мужчины ендова или бочонок, а у каждой женщины по бураку в руках. На лугу устраивается общий стол. Почетные гости — священник с причтом и старостой. Женщины потчуют гостей пирогами и рыбниками, а мужчины угощают пивом. Остатки делят на причт»¹.

Анонимный автор пишет, что подобные обычаи держались не только на канакшанском приходе, но и «в Воезере, Моше, Елгоме и многих других приходах», хотя исполнялись не везде одинаково².

Далее автор описывает братчину на Лепше в праздник Рождества Пресвятой Богородицы. Он пишет: «Кроме Ильина дня, когда закаляют однолетних баранов, здесь подобный же обряд повторяется в день Рождества Богородицы. Накануне этого праздника усердствующие приводят к церковному сторожу однолетних овечек. Сторож в тот же день убивает их. Голову, ноги, сердце, печень и легкое раздает нищим, шкуру передает церковному старосте, а все остальное перед Литургией варит на берегу озера в большом медном котле. Он котел со щами оставляет для нищих, а (мясо) кладет в ушат и приносит к церкви, где собственно для этой цели приготовлен большой стол из длинных желобов.

По окончании Литургии священник с причтом выходит из церкви, освящает и благословляет жертву, затем садится за общественный стол; около него размещаются причетники и более почетные из прихожан. Все прочие гости, равно как и малые дети становятся около стола и начинают угощаться. При этом всегда бывает пиво, которое варит сам староста церковный, и для которого собирается зерновой хлеб со

¹ Из обычаев обонежского народа..., с.с. 131–133

² Из обычаев обонежского народа..., с. 133

всего прихода»¹.

На протяжении столетий братчины являлись важной формой русской общинной жизни, вполне признаваемой и регулируемой государственной властью. Об этом свидетельствуют письменные источники, опубликованные еще в 1854 году А. Поповым в статье «Пиры и братчины»². Братчины имели даже определенную юрисдикцию по отношению к их участникам, что было зафиксировано соответствующими государственными нормами. Братчины совершались, в том числе, и в монастырских селах.

А. Попов пишет: «В письменных памятниках древнейшего периода нашей истории встречается непрерывный ряд указаний на пиры и братчины. В уставных грамотах и частию жалованных разным волостям и селам, в числе прочих преимуществ постоянно дается и следующее: «А в те села и деревни к... христианом (крестьянам), наместников наших... и волостелей наших тиуны и доводчики и иные люди наместничи или волостелины кто ни буди, и мои великого князя селчане и боярские люди и христиане (крестьяне) и монастырские и иной кто ни буди на пиры и на братчины не званы к ним пити не ездят; а кто к ним приедет на пир и на братчины незван, и они того вышлют вон безпенно, а кто у них учнет пити силно, а учинится у них туто какова гибель, и тому то платити вдвое без суда и без исправы». Вот слова жалованной грамоты вел.князя Иоанна Васильевича 1504 года волостям и селам митрополитским в Московском и Владимирском уездах; в них выражено с большею полнотою жалуемое право, которое повторяется и во множестве других грамот»³.

Итак, перед нами регулирование жалованной грамотой великого князя Иоанна III братчин в митрополичьих селах в самом начале XVI века. Здесь ограничивается право любых должностных лиц на вмешательство в общественные пиры сельской общины. Братчины, тем самым, являются проявлением определенной независимости сельских общин.

А. Попов продолжает: «Иногда запрещение ездить на братчины выражается общее: «А на пиры и на братчины в их слободы незван не ездит никто,.. а учинится туто какова гибель, и тому платити без суда

¹ Из обычаев обонежского народа..., с. 133

² Попов А. Пиры и братчины//Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. Кн. 2.2. — М., 1854, с.с. 19–41

³ Попов А. Пиры и братчины..., с.с. 19–20

и без исправы вдвое»... Иногда жаловались даже особенные грамоты, заключающие исключительно запрещение ездить вообще незванным и княжеским чиновникам на сельские братчины. Таковы грамоты: великого князя Василия Васильевича во Владимир митрополичьим селам 1453 года, игумену Троицкого Сергиева монастыря 1455 года, великой княгини Марии Ярославны селам Благовещенского монастыря на Киржаче 1462 года, подтвержденные великим князем Московским, и некоторые другие»¹.

Приведем здесь текст грамоты великого князя Василия II во Владимир от 28 февраля 1453 года: «От великого князя Василья Васильевича, в Володимер, бояром и детем боярским, и в матери моее села великия княгини, в села моее великия княгини, и в боярские села все, и в Марьины села Федоровы, и в монастырские во все села, поселским и приказником. Говорил ми здесь отец мой Иона, митрополит Киевский и всеа Руси, о том, что деи ваши люди ездят в митрополичи села по праздником, и по пиром, и по братшинам незваны; а в них деи чинится душегубства, и татба, и инхы лихих дел много. И аз князь великий, отца своего для митрополита, пожаловал ныне те его все села, дал есмь ему сию свою грамоту, что в его села по праздником, и по пиром, и по братшинам, никому незванным не ездити, ни ночлегов в тех селах не чинити; а через сию мою грамоту (то есть — если кто-то поступает вопреки ей — и.В.) в те села в митрополичи кто имеет незван по праздникам, и по пиром, и по братшинам ездити, а что ся учинит в тех в митрополих селах душегубство, или татба, или которые иные убытки, и аз князь великий велел на незваных на тех людях те убытки имати; а кто ся сее моее грамоты ослушает, быти от меня от великого князя в казни»².

Обратим внимание, что речь здесь идет о церковных селах. Митрополит Иона под предлогом совершения на братчинах и пирах незванными приезжими различных преступлений добился княжеского запрета на посещение такими незванными гостями братчин в своих, митрополичих, селах. Великий князь Василий II извещает об этом в грамоте должностных лиц великокняжеских и боярских сел.

То есть на практике Церковь не только не запрещала братчины, но

¹ Попов А. Пир и братчины..., с. 20

² Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый: 1294–1598. — Спб., 1836, с. 37

даже испрашивала для своих сел особые великокняжеские грамоты, защищающие общинные пиры от вмешательства чиновников.

А. Попов высказывает такую точку зрения: «В первую эпоху Московского княжества вообще со стороны земщины слышались многочисленные жалобы на служилых людей великокняжеских. Вследствие частой смены чиновников при переходе князей из удела в удел и от влияния монгольского управления права чиновников сделались неопределенными в их отношении к земщине. Такая неопределенность служила естественным поводом к многочисленным злоупотреблениям, подтверждаемым свидетельствами летописей и грамот, вследствие злоупотреблений — к многочисленным жалобам. Великие князья Московские, «жалуя крестьянство», постоянно стремились положить законные пределы власти чиновников и утверждали прежние или давали новые права земщине. Таким образом, возник целый ряд грамот жалованных, уставных, губных. К числу злоупотреблений власти чиновников, как видно из сих грамот, принадлежало и то, что они и их люди приезжали пить на сельские пиры и братчины, не будучи званы. Поэтому запрещение приезжать незванным на братчины касается, во-первых, служилых людей — наместников, волостелей, тиунов и их людей, потом распространяется и вообще на всех незванных. Но в отношении к служилым людям допускались иногда исключения. Так в уставной Онежской грамоте сказано: «тиуну и иным наместничим людям на пиры и на братчины к ним незванным не ездити, опричь доводчика». Итак, доводчик и незванным мог приезжать на братчины»¹.

Приведем еще одну выписку из статьи А. Попова: «Чиновники княжеские собирали произвольное количество корма в разные сроки, отягощали сбором народ, и потому уставными грамотами определялись сроки сбора корма и самое его количество, натурою или деньгами. Для сбора корма доводчики ездили по деревням, и потому он назывался — взъезжий корм. Кроме количества корма и сроков для его сбора и сами поездки по деревням доводчиков были обременительны для крестьян, которые обязывались содержать и кормить доводчиков и их лошадей. Поэтому в уставных грамотах вместе с определением количества корма и сроков сбора корма предписывается: «доводчику ездити по стану без паробка (т.е. без слуги — и.В.) и без простые лошади, своего деля прибытка (прибыток в том, что в противном случае крестьяне долж-

¹ Попов А. Пиры и братчины..., с.с. 20–21

ны были бы кормить и слугу, и лошадь — и.В.)», и прибавляется: «а где доводчик ночует, туто ему не обедати, а где обедает, туто ему не ночевати», дабы не обременить крестьян излишними издержками. На том же основании и чиновникам, званным на братчины, не дозволялось ночевать в том же селе или деревне, но предписывалось переезжать в другие. Кроме того им не дозволялось брать насадок из пиров и братчин. Под именем насадки разумелась определенная доля пива, которая взималась с пиров и братчин натурою или оценивалась деньгами... С запрещением чиновникам незванным приезжать на братчины запрещалось вместе и собирать означенную пошлину. Но это запрещение, кажется, не составляет общего правила, и давалось как исключительная льгота только некоторым селам и деревням»¹.

Далее А. Попов приводит пример такой пошлыны: «В уставной Двинской грамоте постановлено — у кого будет на погосте или в волости пир или братчина, и он несет тиуну насадку питья, ведро, какое питье у него прилучится, да хлеб, да куря. А не любя будет насадка питья, и хлеб, и куря, и они дадут за питье деньгу, за хлеб деньгу, за куря деньгу»².

В целом изготовление спиртных напитков контролировалось властью и облагалось специальными налогами.

Характерным является место из уставной грамоты Кирилло-Белозерского монастырского собора, коллегиального органа при игумене, от 31 марта 1593 года: «А которые христиане (крестьяне — и.В.) учнут варити пива, и им являти приказчику (докладывать об этом монастырскому приказчику — и.В.), а явки с них нет; а без явки им пива не варити; а сварит кто без явки, и на том христианине на монастырь пени гривна без отдачи. А приказщиком и доводчиком незванным на пир к христианином не ездить... а доведут на приказщика или на доводчика, что они у которого крестьянина ели или пили силно, и на том (на приказчике или доводчике — и.В.) на монастырь пени два рубли; а тот христианин, у кого ели или пили силно, чего взыщет, и приказщикам и доводчикам те иски платить без суда»³.

Нормы пошлын со спиртного на братчине установлены, например, в уставной грамоте собора Троице-Сергиева монастыря (апрель — май

¹ Попов А. Пир и братчины..., с.с. 22–23

² Попов А. Пир и братчины..., с. 23

³ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с.с. 435–436

1590 г.): «У которого крестьянина случится особое пивцо, на родинах (празднике в честь новорожденного — и.В.) или по родителям поминок, и нашему приказщику с того не имати ничего; а с братчины имати по две денги»¹.

Несмотря на многочисленные ограничения в отношении скоморохов, их присутствие в определенной степени дозволялось, в том числе — на братчинах, при условии, если скоморохи не сами навязываются пирующим, а приглашены последними².

Вот, например, характерное место в уставной грамоте Дмитровского князя Юрия Иоанновича бобровникам Каменского стана от 29 июля 1509 года: «А на пиры к ним в братчины питии не ходит незван никто... А скоморохом у них ловчей и его тиун по деревням силно играти не освобождает: кто их пустит на двор доброволно, и они тут играют; а учнут у них скоморохи по деревням играти силно, и они их из волости вышлют вон беспенно»³. Как видим, даже эта высылка не сопровождалась взиманием пени, штрафа.

Наконец, братчина обладала своей юрисдикцией, ее выборные лица осуществляли суд за мелкие преступления. В «Записи Новгородской о церковном суде» (Псковской судной грамоте)⁴ за 1477 год читаем: «Братчина судит как судьи»⁵. А. Попов в своей статье приводит ряд разночтений этого места, но, в конечном счете, делает вывод о судебных функциях братчин⁶. Он пишет: «В Вологодской губернии, Яренском уезде, до сих пор употребляется в народе пословица: «Братчина судит, а ватага рядит»⁷. Под «ватагой» здесь понимается артель⁸, которая от лица своих членов заключает договора на те или иные виды работ.

Границы юрисдикции братчины устанавливает, например, уже ци-

¹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с. 421

² Попов А. Пиры и братчины..., с. 30

³ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с. 122

⁴ Варианты текста см.: Псковская судная грамота, составленная на вече в 1467 году — Одесса, 1847; Псковская судная грамота (1397–1467 г.г.). Изд-е 2-е. — Одесса, 1868

⁵ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с. 80

⁶ Попов А. Пиры и братчины..., с.с. 30–31

⁷ Попов А. Пиры и братчины..., с.с. 31–32

⁸ Попов А. Пиры и братчины..., с. 32

тировавшаяся уставная грамота Дмитровского князя Юрия Иоанновича: «А в пиру или в братчине посварятся или побьются, а не вышод из пиру помирятся, и ловчему и его тиуну в том нет ничего; а вышод из пира помирятся за приставом, и ловчему и его тиуну в том нет ничего, опричь хоженного»¹.

А. Попов комментирует это так: «если ссора, начавшаяся в братчине, даже и вне ее окончилась миром, то и тогда княжеские чиновники не могли взыскивать судебных пошлин»². Платилось только хоженое (то есть плата «за беспокойство», за то, что пристав ходил на разбирательство — и.В.) пристава, если он был вызван»³.

А. Попов пишет: «Возможность судебного рассмотрения дел, возникших на братчине, доказывает, что суд братчины не был окончательным, и допускал возможность нового суда княжеского, когда (в случае, если) стороны не удовлетворились решением (суда братчины — и.В.). Кроме того, суд братчин был ограничен. Сохранившийся отрывок уголовного дела об убийстве на братчине показывает, что оно судилось общим порядком, а не братчиною. Вероятно, уголовных дел они (братчины) и не могли судить, и вообще их суд имел свойство примирительного соглашения»⁴.

В 1854 году А. Попов писал: «Пиры и братчины, о которых известия встречаются в источниках нашей истории с XIII столетия и продолжают непрерывно до XVII, существуют в разных местах России и в настоящее время»⁵.

В отрывке из дела об убийстве во время братчины 1624 года в показаниях свидетелей говорится: «У Якова, де, Мусина Пушкина была ссыпная крестьянская братчина после Светлого Воскресенья в понедельник»⁶.

«Из этих слов,— пишет А. Попов,— можно заключать, что ссыпчины и братчины составляют различные названия одного и того же рода пиршеств»⁷.

Современные исследователи О.А. Терновская и Н.И. Толстой пи-

¹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с. 122

² Попов А. Пиры и братчины..., с. 33

³ Попов А. Пиры и братчины..., с. 33

⁴ Попов А. Пиры и братчины..., с.с. 33–34

⁵ Попов А. Пиры и братчины..., с. 34

⁶ Попов А. Пиры и братчины..., с. 34

⁷ Попов А. Пиры и братчины..., с. 34

шут о братчинах: «Помимо мяса жертвенными продуктами были хлеб, воск и мед, из которого варили пиво. Так на Вологодчине (Грязовецкий уезд) в Ильин день в деревне пекли огромный каравай «для всего мира» (т.е. сельской общины — и.В.) (из-за этого ломали устье печи) и 12 караваев поменьше. У русских братчиной назывались и общие празднования в складчину (также «ссыпщина», «ссыпка», «мирщина») разного характера»¹.

Важные сведения об отношении Церкви к братчинам мы можем почерпнуть из уставной грамоты митрополита Киприана Константиновскому монастырю от 21 октября 1391 года.

Царе-Константиновский монастырь был расположен в городе Владимире и являлся в XIV — XVI веках вотчиной московских митрополитов². То есть речь шла о монастыре, находящемся в непосредственной сфере управления митрополита.

Грамота дана в связи с жалобой, которую работники этого монастыря («сироты монастырские») подали митрополиту на игумена³.

Документ был призван урегулировать отношения священноначалия монастыря и монастырских крестьян. В грамоте читаем: «Се яз Киприан, митрополит всеа Руси, дал есмь сю грамоту монастырю своему святому Константину и игумену»⁴.

Как следует из текста грамоты, митрополит Киприан послал некоего Иоакимфа в монастырь для изучения ситуации на месте, так как игумен был болен и его нельзя было вызвать в Москву. «И митрополит послал Окинфа к Царку к игумену, занеже тогда Царко не издоровел, и велел въспросити: какова пошлина в Святом Константине и как людем монастырским дело делати? И Царко игумен так отвечал Окинфу: при моем игуменстве так было в Святом Константине: болшим людем из монастырских сел церковь наряжати, монастырь и двор тынити, хоромы ставить, игуменов жеребей (участок поля — и.В.) весь рольи орать (пахать — и.В.) възгоном, и сеяти и пожатии и свезти, сено ко-

¹ Терновская О.А., Толстой Н.И. Братчина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. I. — М., 1995, с.с. 256–257.

² См.: Торопов А.В. Добросельский Цареконстантиновский монастырь — вотчина митрополитов московских и всеа Руси в XIV — XVI вв.// Материалы Шестой и Седьмой городских краеведческих конференций — Владимир, 2012

³ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с.с. 6–7

⁴ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с. 6

сити десятинами и в двор въвезти... сады оплетать, на невод ходити, на бобры им в осенине поити (идти охотиться на бобров — и.В.), а на Велик день (на Пасху — и.В.) и на Петров день приходят к игумену, что у кого в руках (с оброком — и.В.); а пешеходцем из сел (пришедшим на барщину в монастырь — и.В.) к празднику рожь молоти и хлебы печи, солод молоть, пива варить, на семя рожь молотить; а лен даст игумен в села и они прядут; а дают из сел все люди на праздник яловицу (яловую корову — и.В.)»¹.

Тут игумен пишет, что ему «не надобна яловица» в качестве оброка от села, он благословил заменить ее тремя баранами, но указывает, что такой оброк именно в виде яловицы — старинное установление: «По пошлине по старой всегда ходит яловица на праздник»².

И вот тут-то, среди общего перечня традиционных работ на барщине и видов оброка, игумен Царко говорит митрополичьему ревизору: «А в которое село приедет игумен на братшину и сыпци (участники ссыпной братчины — и.В.) дают по зобне (мера веса — и.В.) овса конем игуменовым»³.

То есть совершенно четко указывается, что монастырь не только не противился совершению братчин в своих селах, но эти братчины посещались игуменом, коня которого при этом должны были кормить крестьяне по четко установленной норме.

Как отнесся к этому известию митрополит Киприан?

Он проверил сообщения игумена: «И Окинф те речи игуменовы Царковы сказал все митрополиту; и потом Царко игумен омоглся (выздоровел — и.В.) и пришед самому митрополиту те речи все сказал, что приказал (просил передать — и.В.) с Окинфом к митрополиту. И потом яз Киприан митрополит всеа Руси въспросил есмь в Володимери своих бояр; того монастыря пошлин и о яловице о праздничной, Михаила Биреева, Юрья Протопопина, Ивана своего повара; и не (они — и.В.) ми те же речи сказали»⁴.

После этого митрополит Киприан утвердил в качестве норм всё пе-

¹ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографического экспедицию Императорской академии наук. Том первый..., с. 7

² Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографического экспедицию Императорской академии наук. Том первый..., с. 7

³ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографического экспедицию Императорской академии наук. Том первый..., с. 7

⁴ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографического экспедицию Императорской академии наук. Том первый..., с. 7

речисленное в грамоте.

Здесь нужно сказать, что в святой Православной Церкви митрополит Киевский и всея Руси Киприан (+1406)¹ был представителем именно византийской, греческой православной традиции. На протяжении длительно времени он жил на Святой Горе Афон, затем был близок к яркому представителю исихазма, Константинопольскому патриарху Филофею Коккину, прославившему Григория Паламу в лике святых². То есть перед нами человек, являющий собой нормативную чистоту православного христианства.

Митрополит Киприан своей грамотой утверждает всё перечисленное игуменом Царко, в том числе и нормы, определяющие братчины: «И Киприан митрополит всея Руси так рек игумену и христианом (крестьянам — и.В.) монастырским: ходите же вси по моей грамоте; игумен сироты держи, а сироты игумена слушайте, а дело монастырское делайте; а хотя кто будет иной игумен по сем игумене, и тот ходит по сей моей грамоте. А сю грамоту велел есмь положить в церкви игумену и людям, а никоторый игумен сее грамоты из монастыря да не вынесет; аще ли вынесет, не буди на нем милости Божия и моего благословения»³.

Эта же грамота святителя Киприана, в которой, в том числе, закреплёлся обычай игумену ездить на братчины в села, была подтверждена и впоследствии: «Назади надпись: сее грамоты князь великий (Василий I? — и.В.) рушити не велел, а пожаловал игумена по сей грамоте, что в ней писано... Сее грамоты Иона митрополит всея Руси не рушил; а велел игуменом и христианом (крестьянам — и.В.) по старине и по сей грамоте ходити о всем»⁴.

Приведенные выше письменные источники свидетельствуют, что братчины не только не запрещались Церковью, но московские митрополиты подтверждали права их участников. Братчины в монастырских селах посещались игуменами и должностными лицами монастырей, которые не протестовали против совершаемых на них обрядов.

¹ См.: Флоря Б. Н. Киприан, святитель, митрополит Киевский и всея Руси//Православная энциклопедия. Т. XXXIII. Киево-Печерская лавра — Кипрская икона Божией Матери. — М., 2013, с.с. 630–638

² Флоря Б. Н. Киприан, святитель, митрополит Киевский и всея Руси..., с.с. 630–631

³ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с. 7

⁴ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый..., с. 7

Следует учесть, что все письменные источники, касающиеся братчин, принадлежат исключительно к христианскому периоду русской истории.

Первое летописное упоминание братчин относится к 1159 году. Оно связано с борьбой между князем Ростиславом и жителями Полоцка. В Ипатьевской летописи рассказывается, как полочане стали звать его на братчину, чтобы там убить. Князь же надел под одежду доспехи, и полочане не решились напасть на него: «И начаша Ростислава звати льстью у братьяину к Святей Богородици к старей, на Петров день, да ту имут и; он же еха к ним изволовичься в броне под порты, и не смеша на нь дьрьзнути»¹.

Здесь мы видим, что в середине XII века братчина в Полоцке на Петров день совершалась у храма Пресвятой Богородицы, который именуется «старым». Братчина эта была столь крупным и значимым общественным мероприятием, что ее должен был посетить князь. Именно значимостью социальной функции братчины объясняется то, что князь не смог отказаться от приглашения, и был вынужден защитить себя от покушения с помощью хитрости.

¹ Полное собрание русских летописей. Том II. Ипатьевская летопись. — Спб., 1845, с. 83

БРАТЧИНЫ И ЦЕРКОВНЫЕ КАНОНЫ

Имелись ли какие-либо запреты на проведение братчин со стороны Церкви? А. Попов увидел такой запрет в «Поучении священнослужителям», составленном около 1499 года и включенном потом в состав «Кормчей» патриарха Никона¹. Здесь говорится: «Не буди кыщюнник, ни игрец, ни срамословник, ни буй, ни горд, ни величав, ни яр, ни пьяница, ни складов пировных твори, но и инеем възбранай»².

Однако, действительно ли «склады пировные» из этого текста следует рассматривать в качестве братчин?

В составе канонического свода Православной Церкви имеются правила Лаодикийского собора (364 г.).

55 правило этого собора гласит: «Не подобает освященным или причетникам, слагаяся, делати пиршества, ни даже мирянам»³.

Как видим, этот запрет на пиры в складчину существует с IV века. В церковно-канонической традиции каноны существуют в контексте комментариев, которые были даны им в XII столетии тремя самыми известными канонистами — патриархом Феодором Вальсамоном, диаконом Алексеем Аристином и монахом Иоанном Зонарой.

Посмотрим, какие причины запрета пиров в складчину называют эти канонисты.

В своем комментарии на 55 правило Лаодикийского собора патриарх Феодор Вальсамон пишет: «Пиршество бывает случаем к пьянству; а за пьянством следуют бесчинства и безобразие, а за сими ссоры и пренебрежение к Богу»⁴.

Иоанн Зонара пишет: «Посвященным (т.е. клирикам — и.В.), да и всякому христианину должно жить скромно. А устраивать пиршества в складчину, то есть, когда деньги даются многими, чтобы чрез это столы были роскошные, правило запрещает, как причину пьянства, обя-

¹ Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Том первый. 1334–1598. — Спб., 1841, с.с. 159–163

² Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Том первый..., с. 162

³ Правила святых Поместных соборов с толкованиями. — М., 1880, с. 272–273

⁴ Правила святых Поместных соборов с толкованиями..., с. 273

дения и прочих безобразий»¹.

Комментарий Иоанна Зонары практически дословно включен в соответствующее место славянской «Кормчей книги». Здесь соответствующее правило имеет номер не 55, а 54. В «Кормчей» читаем: «Не подобает священником ни причетником по совещанию пиров творити, ни мирским человеком. Толкование: Священником, и всем христианом чисто подобает жити. А еже по совещанию творят пиры, еже есть, якоже мнози совещающе дают златники кождо от себе, яко да купят брашна различная и вино, и сотворят трапезу богату, и собравшееся курно ядят и пият. От сего возбраняет правило, яко пьянства и объядения, и иного безобразия вина есть таковое дело»².

Как видим, в «Кормчую книгу», остававшуюся главным источником канонического права в России с XII по начало XIX столетия, включены комментарии канонистов, которые говорят исключительно о пирах, устраиваемых ради насыщения.

Между тем, братчины не имели только эту функцию. Они являлись, как мы уже выяснили выше, по сути, социальными, и даже, в смысле обычного права, юридическими учреждениями.

¹ Правила святых Поместных соборов с толкованиями..., с.с. 272–273

² Кормчая (Номоканон). Отпечатано с подлинника Патриарха Иосифа. Издание пятое. — Спб., 2004, с. 300

ОБЩИННЫЙ ХАРАКТЕР БРАТЧИН

О.А. Терновская и Н.И. Толстой дают такое определение братчины: «Сельская общинная, религиозно-общинная или городская ремесленная (цеховая) корпорация, имевшая своего святого-патрона и годовой праздник. Словом «братчина» назывались также праздник и праздничный ритуал, совершаемый членами братчины»¹.

Эти авторы указывают, что для руководства братчиной выбирался староста².

Материал о церковно-корпоративном характере братчин, приводимый О.А. Терновской и Н.И. Толстым, перекликается с уже цитировавшейся выше точкой зрения Д.К. Зеленина.

О.А. Терновская и Н.И. Толстой пишут: «В восточной Белоруссии (Могилевщина, Гомельщина) и в южно-русской зоне (Жиздринский уезд) в городах и селениях существовали «свечные» братчины — общества, собиравшие в праздник меду и воску по 10 пудов. Братчики делали большую свечу, иногда в два пуда, по очереди определяли, кому за кем ежегодно принимать в свой дом «мирскую» или «братскую» свечу, которая называлась также свеча «васильевская», «благовещенская», «юрьевская», «микольская», «ильинская» и т.п. — в соответствии с праздниками, когда ее впервые зажигали. Свечу зажигали... накануне праздника, и хозяин с домашними, а также братчиками и их семьями пировали... и на следующее утро свечу относили в церковь к обедне для освящения и вновь возвращали в дом, чтобы она горела при повторном пиршестве... и под конец ее переносили в дом хозяина-братчика, очередь которого приходилась на будущий год»³.

О.А. Терновская и Н.И. Толстой указывают на западнославянские параллели русским братчинам: «Сходный обряд известен у сербов Боснии и западной Сербии, где также собирали воск или деньги на свечу до двух пудов, которую, однако, с торжественной процессией несли прямо в церковь в определенный праздник. Свеча называлась «тежачка» или «орачка свеча» — «свеча земледельцев, пахарей» — и зажигалась

¹ Терновская О.А., Толстой Н.И. Братчина..., с. 256

² Терновская О.А., Толстой Н.И. Братчина..., с. 256

³ Терновская О.А., Толстой Н.И. Братчина..., с. 256

впервые в Великий четверг, а затем на других службах в течение года. Если свечу делали члены ремесленных и других корпораций, имеющих разных патронов (сапожники — св. Спиридона, пекари — св. Феодора и т.п.), свеча имела другие названия и вносилась в храм в другой день»¹.

Обращает на себя внимание и бытование в Далмации и Хорватии названия «братчина». О.А. Терновская и Н.И. Толстой пишут: «В Далмации и Хорватии «братчина, братучина» как корпорация прихожан или даже прихожан и клира, появилась в католической среде в XII веке... Там функцией братчины было призрение больных и бедных, погребение своих членов с особыми песнопениями, древнейшее из которых «Братья, брата спроводимо» (Братья, мы брата провожаем) относится к XIV в. Братчина в Далмации имела свой фольклор (песенный, застольный, хореографический, театральный) наряду с основным ритуалом — ежегодной общей братской трапезой в день патрона»².

Общинно-корпоративный характер братчины привлек внимание славянофилов. В своем журнале «Русская беседа», издаваемом А.И. Кочелевым, ближайшим соратником А.С. Хомякова, они поместили статью одного из крупнейших отечественных историков С.М. Соловьева «Братчина»³.

С.М. Соловьев считал, что из братчин выросли известные православные юго-западные братства, активно боровшиеся за Православие против униатства и католичества в XVI столетии. Приведя обширный исторический материал, он пишет: «Из сличения приведенных известий легко усмотреть, что братчина Восточной России и братство Западной в начале было одно и то же учреждение, которое в разных местах имело разные степени развития: в областях собственно Московского государства наименьшую, в Пскове и, по всем вероятностям, в Новгороде большую, а в Западной России... наибольшую»⁴.

С.М. Соловьев пишет: «О братчине упоминает старинная летопись, а ней поет старая русская песня, о ней беспрестанно говорят старые уставы, старые грамоты. Слово это можно услышать и теперь в разных углах России. Что же оно значит? Оно значит, во-первых, пиво, сваренное в складчину на какой-нибудь праздник и которое вместе распивают; означает также складчину солодом и овсяною мукою для сварения

¹ Терновская О.А., Толстой Н.И. Братчина..., с. 256

² Терновская О.А., Толстой Н.И. Братчина..., с. 256

³ Соловьев С.М. Братчины//Русская беседа, 1856, т. IV. — М., 1856, с.с. 108–117

⁴ Соловьев С.М. Братчины..., с. 117

пива или браги, и яйцами, для общей яичницы перед Троицыным днем; наконец, означает и просторную избу, где все, участвующие в складчине пируют в Троицын день. О древности и важном значении братчины в жизни нашего народа свидетельствует язык: в известной каждому поговорке братчина является представительницею всякого общего дела, союза; о человеке, не способном по своей сварливости, неуживчивости к общему делу, говорят: «с ним пива не сваришь»... Первоначально, да и после, в сельских небогатых братчинах каждый участник приносил свою долю натурою: приносил солод, овсяную муку; всё это ссыпалось вместе, отсюда выражение: «ссыпная крестьянская братчина»; участники называются сыпцами, сама доля называется сыпью. Последнее название удерживается и тогда, когда из самого известия видно, что участники вносили деньги»¹.

В подтверждение своего последнего тезиса С. М. Соловьев приводит отрывок из песни о Василии Буслаеве:

«Послышал Васинька Буслаевич
У мужиков новгородских
Канун варен пива ячн्या.
Пошел Василей со дружиною,
Пришел во братчину во Никольщину.
«Не малу мы тебе сыпь платим,
За всякого брата по пяти рублей».
А и за себя Василей даст пятьдесят рублей;
А и тот-то староста церковный
Принимал их в братчину в Никольщину»^{2, 3}

С. М. Соловьев так комментирует этот отрывок: «Здесь видим, что в братчину мог входить всякий, кто предлагал внести свою долю; видим также, что доля каждого не была определена, по крайней мере, вольно было платить больше других»⁴.

С. М. Соловьев продолжает: «Братчинное пиво называется «кануном»; то же слово употребляется и в других памятниках для означения того же предмета, например, «которым людям случится к празднику

¹ Соловьев С. М. Братчины..., с. 109

² Цит. по: Соловьев С. М. Братчины..., с. 109

³ См.: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд., доп. — М., 1977, с. 50

⁴ Соловьев С. М. Братчины..., с. 109

канун сварить»¹.

Он указывает на церковное, греческое происхождение этого слова (kanon — норма, правило) и предлагает его своеобразную интерпретацию: «Это слово звучит по-гречески и кажется переводом русского «законного обеда»². Здесь опять мы видим подчеркивание нормативно-социального аспекта братчины, как общественного регулятора.

С. М. Соловьев пишет: «Главным лицом в братчине, которое принимает участников, был староста; в приведенной песне это староста церковный — опять ясное указание на братчину, как на церковный, приходской праздник, пир»³.

Далее С. М. Соловьев, ссылаясь на уже известную нам фразу «Братчина судит как судьи» из Псковской уставной грамоты, и пишет: «То же самое право имеют братчины или братства и в Западной, Литовской Руси, где быт городов представляет сходные черты с бытом Новгорода и Пскова, и где видим сильнейшее развитие цехового устройства»⁴.

Затем он предлагает материал по «братчинам или братствам Западной России» и подчеркивает их «особенное, важное значение во время борьбы православия с католицизмом»⁵.

С. М. Соловьев приводит яркий пример связи братчины и православных братств. Он пишет: «В 1582 году Виленские мещане братства купеческого в челобитной королю объявили, что у них в Вильне есть особый братский дом, на собственный их счет построенный; в этот братский дом собираются виленские, греческого закона (т.е. православные — и.В.), для совещания о потребностях церковных и госпитальных, и, по древнему обычаю, покупают мед восемь раз в год: на Велик день (Пасху — и.В.), в седьмую субботу, на Петров день, на Успение Богородицы, на Покров, на Николин день, на Рождество Христово и на Благовещение; сытят этот мед и пьют его, сходясь по три дня в братский дом; воск отдают на свечи в церковь, а деньги, полученные за мед, употребляют на церковное строение, на слуг церковных, на госпиталь, на милостыню убогим. Чтoб дела братские отправлялись с большим порядком, они просили короля утвердить следующий устав: «Братья старшие и младшие братства купеческого выбирают ежегодно из среды

¹ Соловьев С. М. Братчины..., с. 109

² Соловьев С. М. Братчины..., с. 109

³ Соловьев С. М. Братчины..., с. 109

⁴ Соловьев С. М. Братчины..., с. 111

⁵ Соловьев С. М. Братчины..., с. 111

себя старост, которым поручают все деньги братства, всё имущество и все дела; по прошествии года старосты отдают отчет братьям старшим и младшим. Во время братских беседэти годовые старосты сами и через ключников своих прилежно наблюдают, чтоб братья вписанные и гости приходящие сидели в доме братском прилично, дурных слов не говорили, на стол не ложились, меду братского не разливали, пили бы в меру и никаких убытков не причиняли; если же кто, напившись пьян, причинит какой-нибудь убыток, станет говорить неприличные слова, на стол ляжет и питье разольет, такого старосты должны сперва остановить словами, а в случае упорства с его стороны, берут с него пеню, чем братья обложат. Если кто в братском доме завел ссору, то обиженный тотчас же объявляет о своей обиде старостам; старосты, выслушав жалобу, отлагают дело до следующего дня, в который братья, собравшись в братский дом, судят и решают, кто прав и кто виноват; и обвиненный платит пеню братству. Получивший обиду в братском доме не жалуется никакому другому начальству, ни духовному, ни светскому, ни земскому, ни городовому, ни римской веры, ни греческой, но обязан судиться перед старостами и братьями в том доме, где произошла ссора»¹.

«Здесь, — подчеркивает С. М. Соловьев, — братство сохраняет общий характер братчины, каким видим мы ее повсеместно в России, характер пира в складчину; хотя мы здесь и видим, что братство имеет свою целью дела благочестия и милосердия, однако деньги, употребляемые на церковное строение и милостыню, выручаются за мед, выпиваемый на братских пирах»².

Братчины являлись выражением духовно-социального единства общины. В связи с этим обратим внимание на название монастыря, основанного близ Нерехты в 1365 году преподобным Пахомием Нерехтским — Троице-Сыпанов Пахомиievo-Нерехтский монастырь. Мы видим, что здесь присутствует слово «Сыпанов», напрямую отсылающее нас к «ссыпным» братчинам. В житии преподобного Пахомия говорится, что местные жители всем миром устраивали первоначальную обитель³. Вполне возможно, что эта коллективная работа воспринималась ими как своеобразная трудовая братчина.

¹ Соловьев С. М. Братчины..., с. 112

² Соловьев С. М. Братчины..., с. 113

³ Житие и чудеса преподобного Пахомия Нерехтского. К 625-летию со дня преставления: 1384–2009. — Кострома, 2009, с. 7

Как видим, и письменные источники, и русская историография братчин свидетельствуют о том, что последние не только принимались и освящались Церковью, но и имели большое значение для формирования общественной социальной структуры.

Возникает ли братчина непосредственно внутри уже христианизированной общины или восходит к дохристианским временам?

Д. К. Зелинский, как мы видели выше, считал братчину связанной с охотничьими коллективными обычаями.

О. А. Терновская и Н. И. Толстой высказали следующую точку зрения на происхождение братчины: «Братчина восходит к дохристианским социальным союзам — мужским, вероятно, охотничьим..., воинским (княжеские пиры), женским и девичьим»¹.

С. М. Соловьев писал: «Легко предположить, что братчины ведут свое происхождение из времен языческих, что их можно разуместь под языческими «законными обедами». Но это только вероятность; прямые же известия о братчинах идут к нам из времен уже христианских»².

¹ Терновская О. А., Толстой Н. И. Братчина..., с. с. 256–257

² Соловьев С. М. Братчины..., с. 108

БРАТЧИНА ВО ВРЕМЯ ВЕЛИКОРЕЦКОГО КРЕСТНОГО ХОДА

Наверное, одним из самых ярких проявлений обычаев братчины являлись «жертвы» крестьянами холстов, домашнего рукоделия и баранов во время Великорецкого крестного хода с древним образом святителя Николая Чудотворца.

В 1869 году либеральная газета «Голос», издаваемая А. А. Краевским, поместила статью под названием «Корреспонденция из Великорецкого села». В ней вятский корреспондент «Голоса» описал ход празднеств и особо остановился на обычаях, показавшихся ему странными.

Он отметил, что крестьяне окрестных селений жертвуют святителю Николаю баранов. Эти бараны оставляются в двух специальных дворах — овчарнях. Баранов набирались сотни. Часть баранов резали, а их мясо шло на угощение паломников.

Автор заметки в «Голосе» поговорил с крестьянами, дарившими баранов, и написал: «На мои расспросы мне объяснили, что здесь приносят жертвы святителю Николаю. По-видимому, жертвы эти понимаются не как приношение только, а непременно как заклинание».

Таким образом, газета «Голос», имевшая очень значительный по тем временам тираж и большое количество подписчиков не только в столицах, а во многих населенных пунктах, во всеуслышание заявила, что во время Великорецкого крестного хода приносятся кровавые жертвы святителю Николаю.

Архимандрит Иосиф (Баженов), настоятель Вятского Успенского Трифонова монастыря, ректор Вятской духовной семинарии и редактор «Вятских епархиальных ведомостей», в связи с обвинениями «Голоса» обратился с запросом к великорецкому причту.

В результате настоятель прихода села Великорецкое, благочинный местного округа священник Иоанн Сычугов составил подробный отчет, помещенный в том же 1869 году в «Вятских епархиальных ведомостях»¹. Отчет был подписан всеми членами причта прихода.

¹ Официальное донесение из села Великорецкого о некоторых древних порядках и обычаях при празднестве в честь чудотворной иконы святителя Николая//Вятские епархиальные ведомости, 1869, № 4

На следующий год архимандрит Иосиф (Баженов) в официальном губернском издании «Памятной книжке Вятской губернии» поместил статью «О крестных ходах вятских», где подробно разобрал историю «жертв» баранов в ходе Великоорецкого крестного хода¹.

Он указывает, что явление иконы святителя Николая произошло в 1383 году, крестный ход в честь него ежегодно совершается с 21 мая ст.ст².

Крестный ход совершался неопустительно на протяжении столетий: «Пред 1551 годом замечено в летописи, что хлыновцы (Хлынов — первоначальное название Вятки — и.в.) почему-то в этот год не носили иконы святителя Николая Чудотворца в село Великоорецкое, но быв вразумлены явным наказанием Божиим — появлением во время лета страшного холода (с 1 июня по 12-е), угрожавшего неурожаем и голодом, «паки обещаюся по вся лета ходить неотложно»³.

В XVIII веке управляющие вятской епархией принимают ряд решений, регламентирующих этот крестный ход (раньше он совершался водным путем на стругах, теперь стал пешим)⁴.

В 1839 году вятский гражданский губернатор Хомутов в своем отчете на Высочайшее имя (т.е. — императору Николаю I) пожаловался на «разные беспорядки, в том числе на «жертвоприношения в селе Великоорецком во время крестного хода», которые духовенство использует, якобы, для своей выгоды»⁵.

Своей резолюцией император Николай I потребовал разъяснений от епископа Вятского Неофита. При этом император повелел «не нарушая при сем случае древних и укоренившихся в народе обычаев, поколику оные не противны правилам Церкви, учинить распоряжение, дабы тщательно устранено было все, что не сообразно с достоинством богослужения и со святостью места, и дабы обычай, соединенный с набожностью, не был в то же время соединен с беспорядками, нечистотой и корыстными видами»⁶.

Святейший Синод изучил объяснения епископа Неофита и 17 мая

¹ Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских// Памятная книжка Вятской губернии на 1870 год. — Вятка, 1870, с.с. 55–74

² Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с. 59

³ Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с. 60

⁴ Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с.с. 61–62

⁵ Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с. 64

⁶ Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с.с. 64–65

1840 года издал указ № 5690, в котором объявил, что «нашел основательным доказательство Его Преосвященства (епископа Вятского Неофита — и.В.) как о безупречности простого набожного обычая (приношение баранов и заколение их для общей трапезы) при праздновании в селе Великорецьком, так и о невинности духовенства в приписываемых ему корыстных видах»¹.

Св. Синод утвердил специально разработанные правила Великорецького крестного хода, в которых, в том числе, говорилось и о порядке приема жертв от крестьян: «д) Вклады от крестьян овец, которые доселе принимались на близком расстоянии от церкви, в предбудущее время, поколику оных (то есть жертвы — и.В.) нельзя отрицать без оскорбления народного чувства, отвесь в другое, более отдаленное от церкви место и именно в поле, за лавки, стоящие на северной стороне. И для сего там, на северо-восточном конце за вновь устроенным каменным церковным домом для гостиницы, сделать деревянный небольшой овчарник в виде крытого двора; е) Из сих приношений по древнему обыкновению производившееся заклание баранов, сколько требовалось для трапезного употребления, не отменяя (это заклание — и.В.) согласно указанию Высочайшей воли (императора — и.В.), привести, сколько возможно, в лучший вид, по примеру монастырских гостиниц и общих трапез. Для чего построить кухню, раздавать приготовленную в ней пищу желающим без всякого взимания платы, кроме добровольных подаваний в кружку. При таковой раздаче полиции в особенности необходимо наблюдать, чтобы не было при сем случае в народе излишнего стеснения, нахальства и дерзости; ж) Для сего же трапезного учреждения заклание животных нужно производить в приличном и закрытом месте, устроив для сего за предполагаемым овчарником в приличном месте обыкновенную бойню, какая устроится для мелкого скота...; з) По устроении кухни и бойни все приготовление пищи и распоряжения производить под ведением соборного старосты через dobroxotnyx «трудников» или вольнонаемных людей, сведущих в этом деле»².

Здесь же регламентировались приношения крестьянами холста: «г) Приношение в церковь от крестьян своих изделий, как то холста и льна, поколику делаются в приличных местах — в церковных преддв-

¹ Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с. 65

² Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с.с. 66–67

риях, при ящиках свечной продажи и ничего противного не заключают, оставить в прежнем порядке, дабы не отрывать усердия крестьян; выручаемые за их деньги записывать на приход церковной суммы, а оставшуюся часть холста за удовлетворением церковных потребностей выдавать на бедных духовного звания»¹.

В объяснении причта села Великорецкого по поводу публикации «Голоса» говорилось: «Бараны, приводимые богомольцами в селе Великорецком, во время пребывания в оном явленного образа Святителя и чудотворца Николая, действительно закаляются в особо устроенном для них дворице. Но закаляются не как жертвоприношения, не по какому-либо религиозным верованиям жертвователей. Поселяне жертвуют баранов живыми, и все бараны, поступающие в пользу Великорецкой церкви и в пользу Великорецкого причта, остаются живыми; только поступающие в пользу кафедрального собора не все продаются живьем, а некоторые и закаляются. И это не потому, будто «жертва здесь понимается не как приношение, а как заклание». Колются бараны по распоряжению кафедрального соборного старосты по следующему побуждению»².

Здесь же читаем: «Веками установился обычай, что в тех селениях, где Вятские иконы останавливаются на ночь, содержание трудников местные общества принимают на свой счет. В селе Великорецком и остановка икон бывает продолжительнее, и число трудников более. На кого же должно пасть содержание здесь трудников? Для местного великорецкого общества оно было бы в значительной степени отягочительно и потребовало бы от него не добровольных пожертвований, а вынужденных, вроде налога. Но это обижало бы и великорецких прихожан, и оскорбляло бы религиозное чувство самих богомольцев-трудников. Добрый и вековой обычай разрешил этот затруднительный вопрос, возложив содержание бедных трудников в селе Великорецком на счет Вятского кафедрального собора. Поступающих в его пользу баранов, конечно, выгоднее было бы продавать исподоволь живьем, но тогда дороже, труднее и хлопотливее было бы содержать трудников; тогда, быть может, не было бы и самих трудников, а это, без всякого сомнения, глубоко оскорбило бы религиозное чувство простого народа

¹ Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с. 66

² Официальное донесение из села Великорецкого о некоторых древних порядках и обычаях...

всего Вятского края. Кафедральный собор волей-неволей колет своих баранов и питает ими трудников, беднейших даром, выдавая даже по несколько рублей на хлеб им, а с иных лиц принимает незначительную совершенно добровольную плату. Корреспондент «Голоса» пред всеми читателями его, пред всей Россией взвел тяжкую клевету на здешнее вековое место народной святыни страны Вятской, набросив на простое и обыкновенное в нем дело закалывания баранов оттенок языческих жертвоприношений. «На мои расспросы мне изъяснили, что здесь (во дворике, где колются бараны) крестьяне приносят жертвы Святителю Николаю». Известное неумение простых крестьян правильно выражать свои мысли принято корреспондентом как юридическое показание образованного человека, но принято крайне неосновательно. В этом дворике не бывает ни жрецов (кого-либо из духовенства), ни каких-либо знаменательных действий (молений), ни символических орудий; не бывает даже иконы; дворик этот не вблизи церкви, а вдали, в поле, устроенный назад тому около тридцати лет, остается и есть самый простой дворик и за исключением жертвователей, приводящих сюда своих баранов, «публика» здесь большею частию бывает тоже праздная, какая трется и пред балаганами площадных паяцов»¹.

В отчете обращают на себя внимание еще один пункт ответов причетников на обвинения газеты «Голос»: «Корреспондент возмущается необычайным чествованием соборной казны Святителя и чудотворца Николая и почетом соборного старосты. «Под казну запрягают иногда до 180 лошадей, под экипаж соборного старосты до 28 лошадей». Это добровольное и простое усердие простого народа. Корреспонденту «Голоса» кажется, по-видимому, языческим и тем более загадочным, что при сем ямщики или возчики казны и старосты ничего не берут за провоз их; они напротив даже от себя платят в казну за дозволение везти ее. Человек с непредвзятым взглядом на вещи в этом явлении ничего другого не усмотрел бы, кроме простого и горячего усердия народа к скорому помощнику и теплому заступнику своему, угоднику Божию святителю Николаю. Простой народ не напрасно сложил пословицу: «Чем богат, тем и рад»; кого он любит и чтит всей душой, для того всё готов сделать, всем пожертвовать»².

¹ Официальное донесение из села Великорецкого о некоторых древних порядках и обычаях...

² Официальное донесение из села Великорецкого о некоторых древних порядках и обычаях...

Корреспондент «Голоса» заметил, что во время крестного хода крестьяне втыкают на могилах умерших сродников некие «осиновые колышки» и объявил это языческим пережитком.

В отчете причта говорится, что эти просто вешки (на память, для опознания), по которым «неграмотные крестьяне отличали могилы своих родственников от других. Вместе с осиновыми ветками крестьяне использовали и сосновые, что также говорит в пользу того мнения, что никакого «усмирения мертвецов осиновыми кольями» в данном случае не было»¹.

Архимандрит Иосиф (Баженов) особенно подчеркивает, что в случае, если Великоорецкий крестный ход приходится на Петров пост, никакого заклания баранов не совершается². Это, с его точки зрения, должно свидетельствовать о вполне церковном характере всего явления.

Как видим из сказанного выше, в случае приношения баранов во время Великоорецкого крестного хода мы имеем дело с массовой братчиной, которая стала в 1839–1840 годах предметом тщательного рассмотрения со стороны верховной государственной и церковной власти. В результате древний обычай, хотя и был регламентирован, но сохранился во всей своей полноте.

Спустя 30 лет попытка крупнейшей либеральной газеты объявить этот обычай «языческим» встретила резкий отпор со стороны местного духовенства. То есть перед нами совершенно очевидное церковное приятие братчины как таковой.

¹ Официальное донесение из села Великоорецкого о некоторых древних порядках и обычаях...

² Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с. 67

«НЕБЕСНАЯ ЛОСИХА»?

П. Н. Травкин подчеркивает значение лося на раскопанном им, якобы, «общегородском святилище». Выше мы видели, что даже почитание Матери Божией на Руси, имеющее ясное византийское происхождение¹, он связывает с некоей «Небесной лосихой»².

Послушаем аргументацию П. Н. Травкина.

Он пишет: «Может возникнуть вопрос: а почему именно лось (а не бык, например) был выбран плесянами в качестве жертвенного животного? Вероятно, причина в провинциальном консерватизме. Малый город, находящийся в финском сельском окружении, вдали от древнерусских столиц, демонстрирует большой автохтонный традиционализм, чем, например, упомянутые столичные города Новгород и Владимир. Заметим, что лоси приносились в жертву в лесной зоне Восточной Европы ещё задолго до начала русского периода истории... В тех же финских древностях, по совокупному мнению исследователей, образы коня и лося являются семантически тождественным... историки и, в частности, О. В. Данилов справедливо указывают, что культовая роль оленя (лося) в лесной зоне является куда более архаичной, и культ лося в целом предшествовал культу коня. Так что плесяне, организаторы жертвоприношения на святилище Велеса, могли бы выбрать лося в качестве жертвенного животного просто по принципу «старый — добрый», как это делали и жители других регионов — вятских, марийских земель, причем даже и в более поздние века... Небесный лось, лосиха, таким образом, согласно архаичным воззрениям финнов, опекали людей, предоставляли им пищу... О том же говорят и письменные источники, на которые в своё время обратил пристальное внимание Б. А. Рыбаков»³.

Как видим, всё, в конечном счете, вновь свелось к Б. А. Рыбакову.

В диссертации П. Н. Травкина мы читаем: «Новгородская запись от 1114 года повествует, как Небесная лосиха посылала на землю добычу

¹ См.: Виталий (Уткин), игум. О взглядах Павла Травкина. Выпуск первый..., с.с. 106–115

² Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе».

³ Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Глава II. Культ Велеса

для людей-охотников: «спаде туча и в тои тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена, а възростыши и расходится по земле»¹.

П. Н. Травкин ссылается на «Повесть временных лет».

Читаем целиком соответствующее место летописи под 1114 годом: «В лето 6622... В се же лето заложена бысть Ладога камением на приспе Павлом посадником, при князе Мъстиславе. Пришедшу ми в Ладогу, поведаша мне ладожане, яко сде есть, егда будет туча велика, находят дети наши глазки стеклянные и малыи, и великыи, провертаны, а другыя подле Волхов берут, еже выполоскывает вода, от них же взяхъ боле ста; суть же различь. Сему ми ся дивлящю, рекоша ми: «Се не дивно; и суть и еще мужи стари ходили за Югру и за Самоядь, яко видивше сами на полунощных странах, спаде туча, и в тои тучи спаде веверица млада, акы топерво рожена, и възрастьши, и расходится по земли, и паки бываетъ другая туча, и спадают оленци мали в ней, и възрастають и расходится по земли». Сему же ми есть послух посадник Павел ладожкыи и вси ладожане. Аще ли кто сему веры не иметь, да почтеть фронографа. «В царство Прово, дожгъцю бывшую и тучи велиции, пшеница с водою многою смешена спаде, юже събравше, насыпаша сусеки великия. Тако же при Аврийяне крохти сребреныя спадоша, а в Африкеи трие камени спадоша превелици». И бысть по потопе и по разделеньи языкъ... «Царствующю сему Феосте в Египте, въ время царства его, спадоша клеще с небесе, нача ковати оружье, преже бо того палицами и камением бяхуся»².

Теперь прочитаем перевод этого места, сделанный Д. С. Лихачевым и Б. А. Романовой: «В тот же год заложена была Ладога из камня на насыпи Павлом посадником, при князе Мстиславе. Когда я пришел в Ладогу, поведали мне ладожане, что «здесь, когда бывает туча великая, находят дети наши глазки стеклянные, и маленькие и крупные, проверченные, а другие подле Волхова собирают, которые выплескивает вода». Этих я взял более ста, все различные. Когда я дивился этому, они сказали мне: «Это не удивительно; живы еще старики, которые ходили за Югру и за Самоядь и видели сами в северных странах, как спустится туча, и из той тучи выпадут белки молоденькие, будто только что родившиеся, и выросши расходятся по земле, а в другой раз бывает другая туча, и из нее выпадают оленицы маленькие и выросши расходятся

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с 91

² Повесть временных лет. Часть первая. — М. — Л., 1950, с.с. 197–198

по земле». Этому у меня есть свидетель посадник Павел ладожский и все ладожане. Если же кто этому не верит, пусть почитает Хронограф. «В царствование Прова, во время дождя из тучи великой пшеница с водою многою смешанна попадала, которую собрав, засыпали в закрома большие. Так же при Аврелии серебряные крупинки упали (на землю), а в Африке три камня упали громадных». И после потопа и после разделения языков... «В царствование этого Феоста в Египте упали клещи с неба, и начали египтяне ковать оружие, а до того они палицами и камнями бились»¹.

Во-первых, мы не видим здесь никакой «небесной лосихи» и никаких охотников. «Мужи стари», которые «ходили за Югру и за Самоядь», явно ходили туда не на охоту.

П. Н. Травкин пишет об этой самой якобы «лосихе»: «Посылала она в качестве добычи не только молодых белок, но и лосят»².

Лосиха здесь вообще не присутствует.

Во-вторых, почему акцент непременно делается на бельчатах и лосятах?

Составитель одной из редакций «Повести временных лет» пишет о себе, что после строительства в Ладоге крепости, он посетил ее. Беседовал с посадником Павлом и ладожанами. Собрал целую коллекцию бусинок, которые, вероятно, вымывало водой из могильника. Ему рассказали, что бусинки как-то связаны с тучей. Когда он удивлялся бусинкам, ему рассказали, что еще живы старики, ходившие за Югру. Они, мол, там видели, как из тучи падают новорожденные бельчата и лосята. Летописец стал искать примеры в книгах. Нашел их в одном из хронографов.

Достаточно открыть вторую часть этого же издания и прочитать комментарии Д. С. Лихачева.

О бусах: «Речь идет здесь о стеклянных «глазчатых» бусинах, которые вымывались Волховом из древнейшего культурного слоя Ладоги. Стеклянные разноцветные украшения (бусы, браслеты и т.п.) — распространеннейшее украшение населения городов древней Руси... Ладога уже в начале XII в. насчитывала несколько веков своего существования... Перед нами, следовательно, в этом рассказе летописца — древ-

¹ Повесть временных лет. Часть первая..., с.с. 399–400

² Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Глава II. Культ Велеса

нейшее свидетельство об «археологических находках» на территории Руси»¹.

О хронографе: «Здесь имеется в виду русский компилятивный хронограф типа «Еллинского летописца», соединивший в своем составе различные переводные и русские материалы по всемирной истории. Главный материал для содержания этого компилятивного хронографа давали две византийские хроники — Георгия Амартола и Иоанны Малалы. Читающийся под 1114 г. вслед за приведенной фразой текст представляет собой выписки из этого русского хронографа, в которых текст перевода Хроники Иоанна Малалы переработан русским составителем хронографа»². Феост — это Гефест³.

И, наконец, о лосях. Д. С. Лихачев цитирует С. Ф. Платонова: «Красивый рассказ древней летописи под 1114 г. о маленьких оленях, падающих из облаков на землю, очень напоминает лопарское предание, записанное в одном из шведских рассказов Стига Стигсона о том, что «олень не сын Земли, он сын Солнца, он принадлежит самому Богу; это могут подтвердить старики: они знают, что первое оленье стадо спустилось с облаков»⁴.

Далее Д. С. Лихачев добавляет: «Стиг Стигсон, на которого ссылается Платонов — псевдоним шведской писательницы А. Т. Агрелль. В 1898 г. А. Т. Агрелль выпустила под этим псевдонимом книгу «С Севера», в значительной мере основанную на народных сказаниях и этнографических материалах»⁵.

Опять мы не находим никакой «Небесной лосихи». Оказывается, речь идет о некоем литературном тексте, беллетристике, написанной шведской писательницей, в которой часть (неизвестно какая) основана на этнографических записях. Да и в этой беллетристике — с неба просто спустилось стадо оленей, и оно вовсе не было неким специальным даром охотникам со стороны женского божества, имеющего облик лосихи.

А ведь в своей книге, изданной на основе диссертации, П. Н. Травкин, исходя из своих собственных слов об этой самой «лосихе», делает далеко идущие выводы: «Так лось или лосиха? Применительно к до-

¹ Повесть временных лет. Часть вторая. — М. — Л., 1950, с. 480

² Повесть временных лет. Часть вторая..., с. 480

³ Повесть временных лет. Часть вторая..., с. 481

⁴ Повесть временных лет. Часть вторая..., с. 480

⁵ Повесть временных лет. Часть вторая..., с. 480

монгольской Руси, по-видимому, выбор зависел от конкретной ситуации. Более понятным всё могло выглядеть в эпоху неолита: с Нижним миром сопряжён образ медведя, с Верхним — лосихи, о чём красноречиво свидетельствуют находимые при раскопках остатки ритуалов и многочисленные скульптурки животных. В дальнейшем последовали изменения, связанные, видимо, с процессом сложения классов, со стадией военной демократии, когда на сцену выходили обычно два мужских божества, два антипода. Так Небесную Богиню постепенно начал сменять Верховный Бог. Для лесных же охотников (а таковыми периодически становились даже горожане Древней Руси) трансформация божественного образа явно затянулась»¹.

Откуда П. Н. Травкин всё это взял? Мы уже видели, что для него, по всей видимости, большим авторитетом является Б. А. Рыбаков. П. Н. Травкин ссылается на статью Б. А. Рыбакова «Новые данные о культе небесного оленя»². Это небольшая статья, объемом всего шесть страниц, значительную часть из которых составляют иллюстрации. Обратимся к ней.

Статья написана в связи с находкой, сделанной руководимой Д. А. Крайновым Верхневолжской археологической экспедицией — глиняной подвеске с головой оленя (верхневолжская культура, Сахтыш VIII, IV тысячелетие до н.э.)³.

В связи с этой находкой Б. А. Рыбаков пытается проследить следы культа «небесных оленей» на огромном историческом пространстве в шесть тысяч лет и с очень большим географическим разбросом (от трипольской культуры до Сибири). Именно здесь мы встречаем «небесную лосиху» — со ссылкой на советского исследователя А. Ф. Анисимова, писавшего о космологических представлениях охотничьих народов Сибири: «Оказалось, что доминирующими являются образы космической лосихи Хэглен с ее теленком (у эвенков), лосихи Бугады-Энинтин, владычицы Вселенной и матери зверей; рогатой матери мира с дочерью (у гиляков), двух владычиц мира — полуженщин-полуоленей, у которых в очаге горит солнце (у нганасанов) и т.п. Все они связаны с мировым деревом жизни и с размножением промысловых зверей.

¹ Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Глава II. Культ Велеса. Прим. 35

² Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. — М., 1976, с.с. 57–63

³ Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя..., с. 57

Согласно легенде, где-то на краю мира, у безбрежного моря, близ очага-солнца две женщины-прародительницы с оленьими рогами рожают маленьких оленят и пускают их в тундру и леса на пищу людям и зверям»¹.

Б. А. Рыбаков даже и не пытается проделать хоть какую-то критику источников. Студентов исторических факультетов начинают учить этому чуть ли не с первого курса, но зачем эти навыки авторитетному академику?

Из статьи мы не узнаем, как относится Б. А. Рыбаков к этим источникам А. Ф. Анисимова, когда записывались эти легенды, под какими влияниями они формировались и т.д. Б. А. Рыбаков просто пытается свести воедино разнообразный этнографический и, по большей части, археологический материал. Использует он даже то, что Афанасий Никитин называет созвездие Большой Медведицы Лосем².

Но в том-то всё и дело, что перед нами данные по самым разным народам и культурам. Вероятно, они свидетельствуют об архетипичности образа лося (оленя) как одного из крупных промысловых зверей. Однако возможно ли вывести отсюда представления о некоем едином культе, проходящем у разных народов через тысячелетия?

Почему вдруг нужно считать, что жители домонгольского Плёса почитали «Небесную лосиху» наподобие эвенков начала XX века? Какая между ними связь? Просто наличие лося в каких-то ритуальных действиях?

Ведь лосей-оленей Б. А. Рыбаков находит даже на русской вышивке и украинских писанках³. Можно ли предположить, что писанки напрямую восходят к неолиту? Во всяком случае, орнаментальные мотивы вышивок Б. А. Рыбаков считает очень древними, и приводит некие случайные примеры таких вышивок или писанок. Вот, что по другому случаю пишет Л. С. Клейн об использовании Б. А. Рыбаковым вышивок как источника: «Когда Рыбаков «опознает» в узоре вышивок образы намеченных им богов..., эти «опознания» лишены доказательной силы, ибо автор не заботится о полноте охвата серии, не составляет карту, не строит типологических рядов, не выявляет из множества модификаций инварианты нескольких типов — он выхватывает

¹ Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя..., с. 57

² Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя..., с. 58

³ Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя..., с. 59

случайные экземпляры и сразу усматривает в них сходства с нужным образом, игнорируя более близкие сходства с другими образами... В орнаментальных вышивках XIX — XX автор (Б.А. Рыбаков — и.В.) каждую деталь, каждый стежок готов истолковать как наполненные содержательным смыслом, сохранившимся с X в. и еще более давних времен. Он не оставляет места для сюжетов и мотивов XIX — XX в.в. и для собственно орнаментального развития... Рыбаков не делает различия между новыми вышивками (сделанными, скажем, тамбурным швом) и древними (швом двусторонним), даже между вышивкой и трачевством... О (трудах — и.В.) Б.А. Рыбакова можно сказать его же словами по поводу странного сооружения в Лепестовке: «Мы имеем дело не столько с храмом как таковым, сколько со совеобразным гадательным домом. Здесь занимались «чародейством» в буквальном смысле слова — гадали у воды, налитой в священную чару...»¹.

Вряд ли примеры, взятые у самых разных народов самых разных времен, собранные Б.А. Рыбаковым в его небольшой статье, доказывают нам, что лось из плесских ракопок П.Н. Травкина непременно должен быть семантически связан с неким божеством, «Небесной лосихой».

В том, что характер аргументации П.Н. Травкина носит, как считают, весьма специфический характер, можно убедиться из следующего.

Он пишет об «уникальной находке», обнаруженной в 50 км от Плёса на Микшинском мерянском селище X — XI веков: «представляя собой сочетание скульптуры лося и фаллического изображения, она явно отражает символику плодородия»².

С моей точки зрения, если человек считает любую продолговатую фигуру фаллической (а на Микшинской находке перед нами — жезл), то, вероятно, заинтересованную беседу с ним стоит вести психологу, а не историкам. К этим специфическим особенностям восприятия некоторых фигур и линий П.Н. Травкиным я планирую вернуться в следующей брошюре, посвященной его мировоззрению.

Если перед нами «фаллический», то есть сугубо мужской символ, то почему П.Н. Травкин в своей книге, написанной на материалах дис-

¹ Клейн Л.С. Воскрешение Перуна..., с.с. 86–87, 105

² Травкин П.Н. Сакральные представления населения малого города..., с 91

сертации, именует эту же фигуру — «Небесной лосихой»?¹ Ах, да — мы ведь уже у него читали: «процесс сложения классов», «военная демократия», «два мужских божества-антипода»... Но отчего же не «Лось»? Оттого, что так хочется, так видится? Как говорят, от П. Н. Травкина часто слышат фразу: «Я так вижу». Вот только в истории этого мало. Если мы ведем речь все же о науке...

Однако если мы отвлечемся от фантастических представлений о том, что на протяжении тысячелетий, чуть ли не с мезолита, существовал единый культ некой «Небесной лосихи», то в традициях и преданиях братчин увидим много интересного, связанного именно с лосем и оленем.

¹ «Рис.65. Небесная лосиха. Изделие из рога. Микшинское мерянское селище близ г. Иванова. Рис. автора»// Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Подписи к рисункам.

ОЛЕНИ И ЛОСИ НА БРАТЧИНАХ

Д. К. Зеленин в своей уже цитировавшейся выше статье 1928 года «Древнерусская братчина как обрядовый праздник урожая» пишет: «На всем русском севере, где только сохранились остатки братчин, широко распространены местные сказания о том, как встарину в Ильин день (обычный здесь день скотоводческих братчин) прибегал из лесу к местной часовне олень, которого община закалала, варила и съедала. Каргопольский и соседние с ним уезды бывшей Олонецкой губернии, Вельский и Кадниковский Вологодской губернии, Белозерский уезд Новгородской губернии — вот места широкого распространения преданий о чудесном олене. В XX веке легенду эту отметили здесь П. Шереметев, А. Шустиков, С. Скороходов. Не приводим многочисленных свидетельств о том же авторов XIX века. То же предание известно еще зырянам. Изредка предание говорит о лосе вместо оленя. Где празднество происходило в день Рождества Богородицы 8 сентября, там предания говорят о прибегавшей самке оленя с детенышем. Нередко рядом с оленем оказывается еще и гусь или глухарь, лебедь, а также другие птицы и звери»¹.

Н. Н. Харузин пишет про предание, сохраняемое на Корбозере (Пудожский уезд): «В древнее время... к месту, куда собирались для общественного пира, прибегал олень, иногда и лось, которого и резали. Однажды, когда все уже собрались, олень всё не прибегал, тогда, не дождавшись оленя, жители решили зарезать по одним (сведениям) быка, по другим — барана... В это самое время прибежал олень и, увидав, что его не дождались, убежал и уже больше не являлся»².

В упоминавшемся выше очерке об Ильинской братчине из «Памятной книжки Олонецкой губернии» за 1867 год говорится: «Есть легенда, будто в старинные времена ежегодно сам собою прибегал олень к этому дню для жертвы великому пророку. Но раз олень почему-то замедлил явиться к определенному сроку. Мужики, утомленные ожиданием, решились принести в жертву быка вместо него. Но в это самое

¹ Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая..., с. 2.

² Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 343

время впопыхах прибежал олень и, заметивши, что он уже не нужен, оскорбился, убежал и больше никогда не являлся. В других местах эта легенда рассказывается со следующим изменением: будто в один год, вопреки обычаю, олень вовсе не явился для жертвоприношения, но зато в следующий год вдруг явилось два оленя. Крестьяне убили того и другого из них. С тех пор оленю уже не являлись, и их заменили домашние быки»¹.

Обратимся теперь к упомянутому Д. К. Зелениным тексту графа П. С. Шереметева².

В своей книге «Зимняя поездка в Белозерский край» он пишет: «Когда мы еще подъезжали к Петропавловскому, ямщик, нас везший, рассказал предание, связанное с видневшимся вдали селом. Оно живет до сих пор и связано с храмовым праздником. Вот что говорил ямщик: туда прилетали птицы, лебеди, гуси и звери разные и их убивали, остальные улетали. Но крестьяне стали и остальных убивать, тогда птицы и звери перестали летать и приходили в Пречистенское. С давнего времени крестьяне продолжают водить туда на праздник 8 сентября скот: коров, телят, барашков; часть съедают, а часть продается вместе с хлебом, которого тут, говорят, до тысячи рублей выручают. Есть другое предание, что из лежащего неподалеку Святого озера вышли коровы. А крестьяне их стали 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 было взять прежде подойник, который плавал, тогда поймали бы и коров»³.

Далее П. С. Шереметев рассказывает: «Через несколько дней... мы посетили и самое Пречистенское и, прежде всего, зашли к священнику. Он с готовностью согласился показать нам церковь»⁴.

Речь идет о храме Успения Пресвятой Богородицы. По свидетельству П. С. Шереметва раньше он носил следующее название: «Успенье, что на Вещеозере, Вологодской губернии, Белозерского уезда, Чарондской округи»⁵.

Затем П. С. Шереметев пишет, что священник, «зазвав нас к себе чай пить, рассказал нам... почти то же, что мы уже слышали от ямщи-

¹ Из обычаев обонежского народа..., с. 133

² Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край. — М., 1902

³ Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край..., с. 136

⁴ Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край..., с.с. 136–137

⁵ Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край..., с. 137

ка. Я списал это предание из рукописной церковной летописи»¹.

П. С. Шереметев приводит далее выписку из этой церковной летописи: «Предание говорит, что в день Рождества Богородицы самки оленя ежегодно приводили детеныша, которого закалывали, варили и им угощали приходящих, а мать отпускали. Когда же праздник приходился в постный день, тогда олени приходили накануне и праздновали накануне, что делается и до настоящего времени. Хотя животные лесные и не приходят, но Господь и Пречистая Божия Матерь и до ныне не оставляют своею милостью: жители окрестных приходов накануне, когда праздник в постный день, или в самый праздник, приводят или привозят, по своему усердию, рогатый скот, которого ежегодно продается от 60 до 130 рублей»².

П. С. Шереметев прибавляет: «Не совсем отрицал священник и другое предание о коровах и говорил, что «коровы в воде жили»³.

«Мы узнали,— продолжает П. С. Шереметев,— что в окрестностях много оленей. Когда ходят в болото за морошкой, видят их»⁴.

Далее рассказывается еще одно местное предание: «Недалеко от церкви есть урочище. На церковной земле, на лодочной горوشке есть камень с углублением на подобие упака, т.е. востроносого сапога, какие носили прежде, еще на памяти священника. Предание говорит, что это след преподобного Александра Ошевенского. Он оставил его, по словам священника, ходя к богослужению в нашу церковь... Из рукописного жития, которое хранится, между прочим, в деревне Погостице, в семье крестьян Паничи, видно, что мать преподобного молилась в церкви Успения Божией Матери, пред Ее иконой, о даровании сына и слышала голос, что молитва ее будет услышана»⁵.

Процитированный выше текст графа П. С. Шереметева свидетельствует о том, что мифы, связанные с братчиной, были приемлемы для церковной среды. Они рассказываются священником, записаны в церковной летописи.

Приход из леса самки оленя с детенышем воспринимается местным священником как символ и живое проявление милости Божией. Крестьяне, жертвуя в пользу православного прихода скот для продажи,

¹ Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край..., с. 137

² Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край..., с. 137

³ Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край..., с. 137

⁴ Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край..., с. 139

⁵ Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край..., с. 138

являются как бы сопричастниками этой милости, этого действия Бога.

Здесь же мы видим почитание преподобного Александра Ошевенского.

Этот русский святой жил в XV веке¹, в период распространения в России исихазма. В устроенном им монастыре он ввел строгий общежительный устав², в обители практиковалось священнобезмолвие, Иисусова молитва³. Духовный опыт этого святого находится в русле строгой византийской традиции, связанной с именами константинопольского патриарха Фелофея Коккина, преподобного Сергия Радонежского, митрополита Киприана.

Таким образом, мифология братчины не отрицает церковности. Кроме того, миф о пожертвовании оленихой своего детеныша для человеческого пира оказывается включенным в общие представления о служении животных человеку, о готовности птиц и зверей жертвовать собой ради богоугодного общего дела братчины.

Н. Н. Харузин указывает, что предание об олене, прибегавшем к празднику, распространенное среди великороссов, известно также и у зырян (финно-угорский народ, ныне именуется коми — и.В.)⁴. Н. Н. Харузин опирается на текст этнографа К. А. Попова, но старательно опускает из него практически все моменты, связанные с церковной средой.

Обратимся непосредственно к работе Клавдия Попова «Зыряне и зырянский край», опубликованной в 1874 году Императорским обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии⁵.

К. А. Попов пишет: «В праздничные дни и в особых случаях общественных бедствий они (зыряне-коми) колют при церквах домашних животных; тут же их варят и едят»⁶.

К. А. Попов цитирует статью А. Попова «Путевые заметки на пути

¹ См.: Шалапин С. О., Романенко Е. В. Александр Ошевенский// Православная энциклопедия. Т. I. А — Алексей Студит. — М., 2000, с.с. 530–531

² Шалапин С. О. Александров Ошевенский мужской монастырь// Православная энциклопедия. Т. I. А — Алексей Студит. — М., 2000, с.с. 607–608

³ Преподобный Александр Ошевенский//Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата — <http://www.patriarchia.ru/db/text/907830.html>

⁴ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 344

⁵ Попов К. А. Зыряне и Зырянский край//Труды Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Том XIII, выпуск 2-й. — М., 1874

⁶ Попов К. А. Зыряне и Зырянский край..., с. 19

из Устьысольска к Вышерскому селению» из «Вологодских губернских ведомостей» за 1848 год: «С того времени, как на Вышере явилась икона Божией Матери обычай жертвоприношения начал совершаться с особенною торжественностью. Каждый раз, когда нужно было совершать обряд жертвоприношения в честь явившейся Божией Матери, утром рано прибежал к церкви олень, самый красивый и тучный. Жители замечали, что он всегда казался усталым, и потому с вероятностью заключали, что пространство его бега было далекое, и что он не мог кем-нибудь быть приурочен к явлению в известный день (то есть послан местными жителями — и.В.). Случалось, что иногда животное опаздывало, но жители всегда были уверены в непременном исполнении непостижимой Воли, и вера в таком случае всегда оправдывалась. Поэтому, если животное, сверх ожидания, доле обыкновенного не являлось, то и богослужение не начиналось до его прихода. Но впоследствии в каждый год стали замечать несвоевременное явление оленя и его чрезвычайную усталость и худощавость. Не зная причины неблагоприятных признаков в животном, все это стали относить к ослаблению веры и к умножению грехов в народе; немедленно обращались к раскаянию и мольбам, и таинственное животное в назначенный день немедленно прибегало. Наконец, в один год необыкновенно долго ждали прихода его, и когда, потеряв уже всякую надежду, решились, в исполнение обычая, принести жертву из домашних животных, вдруг, после богослужения, прибегает жертвенное животное, и, видя, что оно заменено другим, падает тут же мертвым. С тех пор таинственный олень более не являлся. При входе в церковь показывают обломок оленьего рога, весьма похожий на кисть человеческой руки с пальцами; его считают свидетельством предания о давно минувшем»¹.

К.А. Попов отмечает у зырян (коми) обычай братчин: «Существует в г. Устьысольске обычай... русский, но переделанный на зырянский лад. Это братчина... Самое название обычая русское. Братчина празднуется 1, 2 и 3-го ноября. Несколько взрослых девиц делают складчину мукой, мясом, конопляным семенем, маслом, яйцами и картофелем, чтобы приготовить к празднику пиво и три обеда. Все эти припасы передаются нарочно выбранному старосте или хозяину дома, в котором предполагают отправлять братчину. Мука главным образом употребляется на пиво, а часть ее продается для покупки на вырученные от

¹ Попов К.А. Зыряне и Зырянский край..., с. 19

продажи деньги хмелю»¹.

В материале К.А. Попова обращает на себя внимание констатация соблюдения участниками зырянских братчин постных дней. Он пишет: «Конопляное семя идет на щи, если во время праздника случится постный день; из яиц и масла делается яичница»².

Мы видели, что и у русских в Белозерском уезде и Олонецкой губернии, и у коми в Усть-Сольске во время братчин строго соблюдались постные дни. То есть такие братчины вовсе не были неким обязательным ритуальным мясоедом, прямым проявлением языческих обрядов, непрерывной языческой традиции.

Миф об олене мог сложиться в зырянских братчинах под влиянием русских, а мог возникнуть и самостоятельно, в силу распространенности этого символа среди многих народов.

В любом случае, перед нами вновь — церковная среда, в которой бытовало данное предание. И именно в православном храме сохраняла местная община как бы свидетельство подлинности легенды о самопожертвовании оленя.

Памятник агиографии XVI столетия «Житие преподобного Макария Желтоводского и Унженского»³ повествует о том, как преподобный Макарий, бывший к тому времени уже 90-летним старцем, в 1439 году вел через глухие леса и болота по Нижегородской земле группу людей, освобожденную благодаря ему из татарского плена. Дело происходило Петровским постом (тем самым, который П.Н. Травкин вслед за Б.А. Рыбаковым и В.В. Мильковым считает, якобы, придуманным ради борьбы с русским язычеством): «Кончился у идущих хлеб, люди таяли от голода и были в великой скорби, ни у кого не нашлось никакой еды. И тогда Божиим мановением нашли люди дикого зверя, называемого лось («И абие Божиим мановением обретоша народи дивия зверя глаголемый лось»). По молитве преподобного поймали его живым и стали просить благословения у святого, желая употребить лося в пищу. Но святой запретил им, так как еще не наступило время, когда христианам можно было есть мясо: был пост святых апостолов Петра и Павла, не прошло еще трех дней поста. Сказал при этом преподобный людям:

¹ Попов К.А. Зыряне и Зырянский край..., с. 65

² Попов К.А. Зыряне и Зырянский край..., с. 65

³ См.: Понырко Н.В. Житие Макария Желтоводского и Унженского// Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Часть 1. — А-К. — Л., 1988, с.с. 291–293

«Не скорбите, чада мои. Если Господь захочет, он прокормит вас в этой пустыне — только не прерывайте святого поста до дня святых апостолов». И так заповедал народу: «Отрежьте ухо лосю и отпустите. Зверь будет ваш, когда захочет того Бог». Люди так и поступили: отрезали зверю ухо и отпустили его пастись.

Преподобный жалел людей и очень скорбел, видя их, томимых голодом, и молился Богу, да поможет Господь спастись и прожить эти дни голода без ущерба. Народ же просил святого: пусть он молится за них Богу, да не погибнут они злою смертью в этой пустыне. И так шли они три дня и три ночи без еды. Святой утешал их, говоря: «Не скорбите, дети мои, но молитесь благодать Божию: Бог, прокормивший весь народ Израильский в пустыне манною в течение 40 лет, и вас прокормит в этой пустыне — все сотворено живодательной десницей Божией».

А когда наступил день честного праздника святых апостолов, блаженный ушел в пустыню и, воздев руки к небу, промолвил: «Хвалю Тя, Господи Иисусе Христе, благословенный Боже! Призри с высоты святая Твоя! И воистину, „всяко дыхание благословит Тя» и всяка тварь славить Тя! Услыши моление недостойного раба Твоего и по множеству милости Твоея призри. Ты убо, Господи, прекормивый пять тысяч въ пустыни народу пшеницею и двема рыбам, избытков наполниша 20 кош. Ныне же, милостивый Боже Царю, призри на людий своя в пустыни сей». Господь же, готовый услышать молящих его и помочь своим рабам, не забывает живущих по его заповедям. И снова прославляет он угодника своего.

Народ изнемогал от голода, но по пророчеству святого ожидал в тот день пищи. И вот, по молитвам святого, поутру в день праздника святых апостолов встали рано, и вдруг тот дикий лось снова оказался среди них. Люди же поймали его живого и увидели, что тот самый лось: у него было отрезано ухо. И удивлялись они преподобному: сбылось его предсказание! И привели они лося к блаженному. Святой благословил зверя и велел заколоть его и употребить в пищу. И произнес при этом: «Дети мои, не скорбите более, вас пропитает Господь!» Народ возрадовался великой радостью, все насытились и хвалили Бога, и угодника его преподобного Макария, и с тех пор каждый день народ обретал пищу молением и молитвами святого; иногда это был лось, иногда — олень. И так, питаемые молитвами, радуясь и славя Бога и

угодника его преподобного Макария, дошли все до конца пути»¹.

И. М. Грицевская, подготовившая текст и перевод «Жития преподобного Макария Желтоводского и Унженского» для многотомного академического издания «Библиотека литературы Древней Руси», пишет: «Важной частью Жития является повествование о том, как Макарий выводил доверившихся ему людей из татарского плена в безопасные места (когда это случилось, Макарию было 90 лет!). Описание тяжкого, наполненного лишениями пути является сюжетным центром повествования»².

В житии преподобного Макария Желтоводского мы видим знакомый сюжет — лось выходит к людям, дабы через него явилась для них милость Божия. Этот сюжет полностью интегрирован в христианскую культуру, не несет в себе вообще никаких языческих коннотаций.

Особое место занимает в нем строгое соблюдение Петрова поста. Добровольный приход лося к людям на праздник апостолов Петра и Павла становится вознаграждением Божиим за этот подвиг поста.

Вспомним также, что олень изображен на дореволюционных гербах Ростова и Нижнего Новгорода³.

Вероятно, в XVI — XVII веках на гербе Нижнего Новгорода использовались как изображение оленя, так и изображение лося. Так, на печати царя Иоанна IV изображен олень, идущий вправо, надпись — «Печать Новагорода Низокския земли», на «печати Нижегородской» 1626 г. — олень, идущий влево, на знамени 1666–1678 г.г. — идущий влево лось, на тарелке 1678 г. — такой же лось, в Титулярнике 1672 г. лось (стоит) и надпись «Гдрь и великий кнзь Новагорода Низовские земли»/. Наконец, на рисунке путешественника Иоанна Корба 1698–1699 года, воспроизводящего нижегородский герб, также изображен лось⁴.

Между тем, на гербе Ростова в составе печати Иоанна IV изображена птица (орел?), смотрящая вправо. Надпись здесь гласит «Печать ростовская». Но уже после 1626 года на этом гербе появляется олень,

¹ Житие Макария Желтоводского и Унженского (Подготовка текста, перевод и комментарии И. М. Грицевской)//Библиотека литературы Древней Руси. Том XIII. XVI век. — СПб., 2005

² Житие Макария Желтоводского и Унженского (Подготовка текста, перевод и комментарии И. М. Грицевской)//Библиотека литературы Древней Руси.

³ Винклер-фон П. П. Гербы городов, губерний, областей и посадов Российской Империи. — СПб., 1899, с.с. 102, 129

⁴ Соболева Н. А. Старинные гербы российских городов. — М., 1985, с. 151

идуший вправо¹.

Таким образом, первичным оказывается не герб древнего Ростова, а герб Нижнего Новгорода. Происхождение лося/оленья на последнем может быть связано с расширением почитания преподобного Макария Унженского. Поздний герб Ростова, появившийся только в XVII веке, вряд ли возможно хоть как-то вывести из неких дохристианских языческих культов.

¹ Соболева Н. А. Старинные гербы российских городов..., с. 156

ОБРАЗ ОЛЕНЯ В ПАТРИСТИКЕ И ХРИСТИАНСКОМ ИСКУССТВЕ

Образ оленя активно использовался в патристике и христианском искусстве.

В V веке, при дочери императора Феодосия Великого Галле Плацидии в Равенне был построен храм в честь апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Символика мозаик пола этого храма в 1895 году была проанализирована в работе Е. Редина, включенной во второй том известного периодического издания «Византийский временник»¹. Автор считает, что эти мозаики пола были устроены в XIII веке².

Отметим, что церковь была построена Галлой Плацидией по обету. Равеннский историк IX века Агнелла рассказывает, что когда Галла Плацидия возвращалась из Константинополя, на Андриатическом море корабль попал в страшную бурю: «Галла Плацидия дала обет — построить церковь, если будет спасение; по молитве ее явившийся евангелист Иоанн помог ей благополучно возвратиться»³.

Значимое место среди символов мозаик этого храма занимает образ оленя.

Е. Редин пишет: «Олень — любимый образ первых учителей церкви, как символ Христа, апостолов, души христианской. В качестве души христианской, устремляющейся к учению Христа (Пс. 41, 2) — олень изображается в древнехристианских и византийских памятниках стоящим у источника водного, например, на свинцовом цилиндрическом сосуде из Карфагена IV — V веков, в неаполитанском баптистерии, в усыпальнице Галлы Плациды в Равенне, в иллюстрациях Псалтыри к указанному псалму и др.»⁴.

«Уже у первых отцов Церкви, — продолжает Е. Редин, — в объяснении различных мест Священного Писания или по поводу указания на оленя, как праведника, встречаем сказания о нем — на основании физиолога (то есть раннего сборника сведений о естествознании — и.В.)

¹ Редин Е. Половая мозаика церкви св. Евангелиста Иоанна в Равенне// Византийский временник, 1895, Том II, с.с. 327–339

² Редин Е. Половая мозаика церкви св. Евангелиста Иоанна в Равенне..., с. 329

³ Редин Е. Половая мозаика церкви св. Евангелиста Иоанна в Равенне..., с. 327

⁴ Редин Е. Половая мозаика церкви св. Евангелиста Иоанна в Равенне..., с. 333

(у Оригена). Поэтому весьма естественно, что олень среди других животных, описываемых в физиологах, мог являться наиболее популярным, и изображение его как иллюстрация физиолога, должно было найти место в иконографии мозаики пола, как это видим в церкви Иоанна Евангелиста в Равенне, в церкви св. Марка в Венеции, соборе Отранто и др.

Любопытно, что в физиологи, очевидно, под влиянием Пс. 41, 2 попал рассказ об олене, испытывающем сильную жажду от вдохнутого в себя запаха змеинового гнезда: «Потом бежит, рассказывается в физиологе, искать воды напиться, и если не найдет, умирает, яко же глаголет Давид: «имже образом желает олень на источники водные» и т.д.

И в мозаике пола Церкви св. Иоанна Евангелиста олень изображен с наклоненной к земле головой, именно как бы ищущим, по физиологу, «воды напиться»¹.

Здесь имеется в виду следующий стих 41 псалма: «Имже образом желает елень на источники водныя, сице желает душа моя к тебе, Боже»². Жажда оленя сравнивается здесь с жаждой богообщения, испытываемой человеком.

В 28 псалме говорится о действии Гласа Господа: «Глас Господень, свершающий елени, и откроет дубравы: и в храме Его всякий глаголет славу»³.

Святитель Василий Великий (IV в.) так истолковывает эти слова: «Олень имеет такое устройство, что ему не могут вредить пресмыкающиеся, но, как говорят естествонаблюдатели, съеденная им ехидна служит для него очищением. А все ядовитые животные берутся в изображение злых и противных сил, как говорит Господь: «Даю вам власть наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражию» (Лк. 10, 19), и как еще псалом обещает Пророку: «На аспида и василиска наступиши» (Пс. 90, 13). Посему, когда слышишь в Писании имя оленя, необходимо искать в слове изображение чего-то лучшего, ибо «горы высокия елем» (Пс. 103, 18) и «желает елень на источники водныя» (Пс. 41, 2). Но и всякий праведник имеет пребывание в вышних, «к намеренному гоня, к почести вышняго звания» (ср.: Флп. 3, 14), и прибегает к удобопиемым

¹ Редин Е. Половая мозаика церкви св. Евангелиста Иоанна в Равенне..., с. 333

² Пс. 41, 2; См.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковно-славянском языке. — М., 1993

³ Пс. 28, 9; См.: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковно-славянском языке. — М., 1993

источникам, ища первых начал богословия. Олень же дыханием своим извлекает ядовитых гадов, кроющихся в гнездах, и силою сего дыхания заставляет выходить из убежищ. Посему святой, как именуется орлом за свою превыспренность и большею частью отделенность от земли, овцою — за кротость и готовность делиться всем, что имеет, овном — за то, что предводит других, голубицею — за незлобие, так и оленем — за противодействие злу. Посему и Соломон говорит: «Елень любви и жребя твоих благодатей да беседует тебе» (Притч. 5:19), а сим дает нам разуметь, что упомянутые теперь олени способны к учению богословия. «Глас Господень, свершающий елени». Посему, когда увидим какого-либо Божия человека, совершенного и во всем преуспевшего, будем усиленно искать пользы в беседах с ним! Где есть олень, оттуда прогоняется всякая пресмыкающаяся злоба, потому что ядовитые гады не терпят запаха сего животного, бегут даже оттуда, где есть запах оленьих рогов. «И откроет дубравы». Сперва глас Господень «свершает елени», а потом «открывает дубравы» — места, заросшие деревьями, покрытые чащами диких и бесплодных растений, куда преимущественно привыкли убегать ядовитые гады. Поскольку же олень, свершаемый Господом, уже приуготован, то уподобляемый ему праведник «открывает дубравы», чтобы преданы были обнаженные и уготованные растлители нашей жизни»¹.

Олень в христианской традиции оказывается символом преодоления греха. «Ядовитые гады» злобы «бегут от запаха оленьих рогов» христианского подвижничества.

Н. Н. Харузин пишет, что в древнехристианском искусстве «олень занимает важное место в символике: Иисус Христос, апостолы, святые, кающиеся нередко изображаются в виде оленя. Много ходит преданий и легенд о явлении икон на рогах оленя... кроме того, в житии св. Евстафия Плакиды также является олень, который заводит святого в уединенное место, где ему является Спаситель; по другим вариантам олень, заводящий Плакиду, имел между рогами крест. В легенде о святом Губерте олень также является с распятием между рогами, а у румын рассказывается, что олень, в которого охотники намеревались стрелять, оказывается Иоанном Крестителем... В германской мифологии поминается также олень, «с рогов которого падают капли, стекающие в источник у одного из корней ясеня Иггдрасиля, откуда вытекают

¹ Василий Великий, св. Беседы на псалмы//Василий Великий, св. Творения в двух томах//Полное собрание творений святых. Том 3. — М., 2012, с. 507

многие реки»... В наших народных сказках является нередко олень-золотые рога, оказывающий то или иное влияние на судьбу героев сказки. В «Объяснениях малороссийских народных песен» приводится целый ряд песен, в которых выступает чудодейственный олень, «ланья бурая, с оленятами», которая говорит человеческим языком; олень то доставляет добру-молодцу невесту, то подает ему счастье в его семейной жизни. В чешской песне «молодец пасет оленей, посылает одного к девице; олень приносит на рогу яблоко, из раскрытого яблока вылетает птица, это не птица, а девица»¹.

Готский историк VI века Иордан излагает легенду о начале движения гуннских племен: «Охотники из этого племени, выискивая однажды, как обычно, дичь на берегу внутренней Мэотиды, заметили, что вдруг перед ними появился олень, вошел в озеро и, то, ступая вперед, то, приостанавливаясь, представлялся указующим путь. Последовав за ним, охотники пешим ходом перешли Мэотийское озеро, которое до тех пор считали непроходимым, как море. Лишь только перед ними, ничего не ведающими, показалась Скифская земля, олень исчез. Вовсе не зная, что, кроме Мэотиды, существует еще и другой мир, и приведенные в восхищение Скифской землей, они, будучи догадливыми, решили, что путь этот, никогда ранее не ведомый, показан им божественным соизволением. Они возвращаются к своим, сообщают им о случившемся, расхваливают Скифию и убеждают все племя отправиться туда по пути, который узнали, следуя указанию оленя»².

Таким образом, олень является универсальным архетипом для многих европейских и неевропейских народов. Если исходить из семантической близости образов оленя и лося, то ничего специфически-местного или, непременно, этнически-«финского» в присутствии лося на братчине в плесской крепости найти не удастся.

Выше я привел основные письменные источники, в том числе, этнографические свидетельства о древнерусской братчине. Они показывают, что братчины были тесно интегрированы в сельское церковное пространство. П.Н. Травкин не упоминает этих источников в своей диссертации — либо не знает, либо игнорирует их ради утверждения представления о братчинах, как явлении языческом.

¹ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 344

² Иордан. О происхождении и деяниях гетов — М., 1960, с.с.90–91

НЕ ПРОТИВОРЕЧИТ ЛИ ЦЕРКОВНЫМ КАНОНАМ ЗАКЛАНИЕ НА БРАТЧИНАХ СКОТА?

Зададимся вопросом, не противоречит ли церковным канонам заклание скота, происходившее на братчинах?

99 правило Трулльского собора (VI в), гласит: «В Армянской стране, как мы уведали, бывает и сие, что некоторые, сварив части мяса, внутрь священных алтарей приносят части, и разделяют священникам, по Иудейскому обычаю. Посему соблюдая чистоту церкви, определяем: да не будет позволено никому из священников отделенные части мяса от приносящих принимать, но тем да довольствуются они, что восхочет дать приносящий, и таковое приношение да бывает вне церкви. Если же кто не тако сие творит: да будет отлучен»¹.

Вновь посмотрим на ставшие классическими толкования трех известных канонистов XII века — константинопольского патриарха Феодора Вальсамона, монаха Иоанна Зонары, диакона Алексея Аристина.

Зонара так истолковывает приведенное 99 правило Трулльского собора: «У иудеев приносившие жертвы давали священникам от жертвенного животного грудину и другие части животного, смотря по тому, по каким причинам приносили и какие были приношения. А у армян не совершались жертвоприношения животных; потому что христианам запрещено приносить животных в жертву; но они, сварив мясо внутри алтаря, давали из него священникам некоторые определенные части, что собор возбраняет, как иудейское; он запрещает и варить в церкви, и давать в ней определенные части священникам; но дозволяет вне церкви давать им, что и сколько хотят дающие. Впрочем и это собор допустил, конечно, в силу утвердившегося у них обычая. А участием приносимое называется потому, что отделяется как часть от целой жертвы»².

Патриарх Феодор Вальсамон пишет: «Ты знаешь, что с того времени как Моисей повелел израильтянам, во время исхода их из Египта, заклать агнца и помазать кровию его пороги их домов, дабы избежать опасности от истребителя первородных, принято у иудеев умиловив-

¹ Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. — М., 1877, с.с. 699–700

² Правила святых Вселенских соборов с толкованиями..., с. 700

лять Бога в некоторые дни посредством приношения в жертву агнца и некоторых других животных. Это приношение совершалось в одном месте, а мясо варилось и разделялось на части в других местах. Некоторые части жертвенного животного отдавались священникам по некоторым основаниям, о которых нет времени говорить. А как святые отцы узнали, что в армянской стране, хотя не бывает жертвоприношений из животных, но варят части мяса внутри алтаря и из них приносят по иудейскому обычаю священникам некоторые участки, то есть определенные части, например, ноги и головы, или что-нибудь другое такое; то и определили, чтобы ни внутри алтаря не были варимы части мяс, ни вне его не были приносимы священникам эти определенные части по обычаю, имевшему силу в древности, но чтобы приношение подобного рода было упразднено и священники принимали от мирян в тех видах и вещах, в каких пожелают сии последние»¹.

Аристин: «Некоторые, по примеру иудеев, варят мясо в храмах. Итак, кто захотел бы это допустить, или взять что-нибудь из сего, тот — не священник. А если кто из дому принесет, то священник может принять то, что будет угодно дать приносящему, когда приношение бывает вне церкви. В армянской стране некоторые, сваривши части мяс в священных домах, некоторые определенные из них части по иудейскому примеру давали священникам. Итак, отцы, узнав, что это бывает, запрещают сему быть и постановляют, что священникам не позволительно требовать определенных частей мяс, но они должны довольствоваться теми, какие угодно дать приносящему; а приношение их должно быть вне церкви; если же не так, то поступающий иначе подвергается отлучению»².

Данное правило входит в состав Кормчей книги, главного, как уже говорилось выше, источника канонического права в России с XIII по XIX в.в. Здесь оно звучит так: «Мяс в церковь не вносить. Еврейски убо неции во святилищах варят мяса. Аще убо кто сему простит быти, или приимет что от них, не пресвитер. Аще ли кто из дому принесет, пресвитер же, еже годѣ принесемѹ, то да приимет, вне церкви бывающѹ такому приношению.

Толкование. Неции во арменстей стране, мяса варяще внутрь святых церквей, приношаху от них отлучена некая пресвитером, по иу-

¹ Правила святых Вселенских соборов с толкованиями..., с.с. 700–701

² Правила святых Вселенских соборов с толкованиями..., с. 700

дейскому закону творяще. Се убо отцы уведевше, возбраняют тому бывати, и повелевают, яко не достоин пресвитером, отлученных частей мясных просити: но то довлеет им, еже любит дати им принесии: приношению же сих вне церкви бывати. Аще ли инако начнет творити, да отлучится»¹.

Как видим, это правило запрещает вносить мясо непосредственно в церковь.

Причины запрета хорошо объясняет 3 апостольское правило: «Если кто, епископ или пресвитер, вопреки учреждению Господню о жертве, принесет к алтарю иные некоторые вещи или мед или молоко, или вместо вина приготовленный из чего-либо другого напиток, или птицы, или некоторых животных, или овощи, вопреки учреждению, кроме новых колосьев, или винограда в надлежащее время: да будет извержен от священного чина. Да не будет же позволено приносить к алтарю что-либо иное, разве елей для лампы и фимиам, во время святого приношения».

Иоанн Зонара объясняет его так: «Господь, предав Своим ученикам совершение бескровной жертвы, заповедал совершать оную на хлебе и вине. Посему и апостолы не дозволили приносить ничего другого для жертвы».

Патриарх Феодор Вальсамон пишет: «Божественные апостолы, запретив жертвы, по ветхому закону совершаемые в храме с кровию и закланием животных, заповедали совершать преданную Господом бескровную жертву и определили извергать священника, творящего не по сей заповеди... Когда слышишь слова правила: кроме новых класов или овощей, не подумай, что дозволена жертва из них, ибо и это запрещено; но говори, что это приносится священнику, как начатки ежегодных плодов, и для того чтобы мы, приемля оные из рук священника с благословением, возсылали благодарение Богу, подающему потребное для поддержания жизни и для служения нам... знал одного настоятеля честного монастыря в стране, который был извержен и лишен игуменства за то, что внес в олтарь сыр и мясо по совету злаго человека, который обманул его и сказал, что от этого бывало исцеление многих болезней. Фимиам и елей приносятся не для жертвы, но для освящения храма и для благодарения Истинному Свету и Богу».

¹ Кормчая (Номоканон). Отпечатано с подлинника Патриарха Иосифа. — Спб., 2004, с. 548

Наконец, славянская Кормчая так излагает это правило: «Олтарю непотребная да не приносятся. Аще который презвитер млеко и мед, или в вина место оловину, или медовину, или животное некое, или сочно ко олтареву принесет, кроме токмо молодых сочив, и гроздиа и масла и фимиана, да извержется. Еже есть приносить ко олтареву, млеко и мед, или оловину, или медовину, или животное некое, или сочиво, таковая убо еллинска и жидовска суть, того ради и отречена быша. Начатки же новых плодов, сиречь младая и зеленая сочива, и гроздие, подобает приносить во время созрения их, на благодарение даровавшему Богу, тако повелено бысть»¹.

Таким образом, запрет вносить в алтарь и вообще в храм мясо связан с тем, что в христианской Церкви Бескровная Жертва совершается на хлебе и вине. Но приведенные выше правила не запрещают общественных трапез с мясной пищей вне стен храма. В описаниях братчин мы видели, что они совершаются у церкви, но не в ее стенах. Священники выходят из храма для чтения молитв и освящения мясных приношений. Даже освящение каши, которое мы видели в одном из этнографических описаний, происходило собственно не в храме, а в крытой галерее при нем.

Православная Церковь никак не отвергает мяса. Это специально обговаривается в 51 апостольском правиле, которое гласит: «Если кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, удаляется от брака и мяса и вина, не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что все добро зело, и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил вместе, и таким образом клеветает на создание: или да исправится, или да будет извержен от священного чина, и отвержен от церкви. Так же и мирянин»².

Иоанн Зонара так его истолковывает: «Ради воздержания не вступать в брак, удаляться от вкушения мяса и питья вина не запрещается. Но гнушаться сим и удаляться от него, как вредного для души, небезукоризненно. Ибо ни в чем созданном от Бога нет зла; но вредно злоупотребление. Если бы жена, вино и прочее были причиной зла, то не были бы созданы Богом. Таким образом, клеветущий на творения Божьи хулит Его жиждительную силу. Посему таковый имеет нужду в исправлении; если же не исправляется, будет извержен и отлучен от

¹ Кормчая (Номоканон). Отпечатано с подлинника Патриарха Иосифа..., с.с. 135–136

² Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. — М., 1876, с. 107

церкви. Ибо не только достоин извержения, но и не должен быть принимаем в церковь, как еретик»¹.

В славянской Кормчей книге 51 апостольское правило приведено так: «Презвитер или диакон гнушайся мяс, или брак хулит, отриновен от церкви. Всяк причетник и мирский человек вина, или мяс, или брака гнушайся, аще токмо не воздержания ради, аще не исправится, отвержен.

Толкование. Епископ, или презвитер, или диакон, или всяк священнического чина, вина, или мяс, или брака гнушайся, не воздержания ради, но ненавистью мерзка творя, я и на вред души, забыв писания глаголющего, яко вся добра зело (Быт. 2). Ничтоже бо от сотворенных Богом зло; и паки, яко мужа и жену сотворил есть Бог человека. Но аще хуля оклеветает тварь Божию, да исправится, укоряя и похуля себе. Ащелиже ни, да извержен, будет, и до конца отриновен от церкви: также и мирский человек»².

Сюда же примыкает 53 апостольское правило: «Если кто, епископ, или пресвитер, или диакон, во дни праздника не вкушет мяса и вина, гнушаясь, а не ради подвига воздержания, да будет извержен, как сожженный в собственной совести, и бывающий виною соблазна многим»³.

Оно звучит в Кормчей так: «Аще который епископ, или презвитер, или диакон во дни господских праздник не вкушает мяс, или вина гнушаяся, и мерзка творя сия, а не воздержания ради, да извержется, яко сожжен своею совестью, и повинен соблазну многих быв»⁴.

Запрещено есть мясо с кровью или удувленину.

63 апостольское правило гласит: «Если кто епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, будет есть мясо в крови души его, или звероядину, или мертвячину: да будет извержен. Если же сие соделает мирянин: да будет отлучен»⁵.

В редакции Кормчей: «Аще который епископ, или пресвитер, или диакон и всяк священнического чина снесть мяса в крови сущи души его, еже есть удувленина. Всякого бо животна в души место кровь в нем есть. Да аще кто яст удувленину, или звероядину, или мертвечину, да

¹ Правила святых апостол и святых отец с толкованиями..., с.с. 107–108

² Кормчая (Номоканон). Отпечатано с подлинника Патриарха Иосифа..., с.с. 160–161

³ Правила святых апостол и святых отец с толкованиями..., с. 111

⁴ Кормчая (Номоканон). Отпечатано с подлинника Патриарха Иосифа..., с. 162

⁵ Правила святых апостол и святых отец с толкованиями..., с. 128

извержен будет от сана; се бо и Моисеев закон отрел е. Аще же есть мирский человек, да отлучится»¹. Правило в славянской редакции содержит ссылку на 9 главу книги Бытия, где имеется соответствующий запрет².

Братчины этот запрет не нарушали.

Как уже говорилось в предыдущей моей брошюре³, П. Н. Травкин вслед за В. В. Мильковым утверждает, по сути, что православное христианство в Северо-Восточной Руси было основано на синкретизме и в силу этого коренным образом отличалось от византийского православия.

Я уже показал ранее⁴, что это утверждение ни в коей мере не соответствует действительности. До середины XV века Русская Церковь была одной из митрополий Константинопольского патриархата. Она восприняла в полноте развитую византийскую православную традицию. Для Русской Церкви обязательными были весь корпус церковных канонов, постановления Соборов, патриархов и Синодов кириархальной Церкви — именно Константинопольского патриархата⁵.

Уже в IX веке учениками святых равноапостольных Кирилла и Мефодия был переведен на славянский язык «Номоканон в 50 титулах» Иоанна Схоластика⁶.

«Номоканон в 14 титулах» (883 г.), содержащий весь основной канонический свод Православной Церкви был переведен в восточной Болгарии в самом начале X века⁷, и также получил распространение на Руси.

Таким образом, все приведенные выше канонические правила были хорошо известны в Русской Церкви уже в домонгольский период.

Типикон (церковный устав) особо обговаривает, что яйца и сыр для освящения перед Пасхой точно так же, как и мясо, нельзя вносить в основной объем храма, но только в притвор.

В 50 главе Типикона «О Пятидесятнице» читаем: «Яйца же и сыр

¹ Кормчая (Номоканон). Отпечатано с подлинника Патриарха Иосифа..., с.с. 169–170

² «Только плоти с душою ее, с кровью ее, не ешьте» (Быт. 9, 4)

³ Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый: Епископ Феодор и проблема «двоеверия»

⁴ Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый: Епископ Феодор и проблема «двоеверия»

⁵ Цыпин, Владислав, прот. Каноническое право. 2-е изд. — М., 2012, с. 226

⁶ Цыпин, Владислав, прот. Каноническое право..., с. 216

⁷ Цыпин, Владислав, прот. Каноническое право..., с. 216–217

принесенные поставляются в притворе, в церковь же отнюд не подобает вносить... [Смотри] Вестно же буди: яко сицевый мяс и набелу принос, не есть Пасха, ниже Агнец, якоже нецыи глаголют и приемлют, и ему со всяким говением, якоже некоей святыни причащаются: но простое приношение. Не аки бо сие в жертву Богу приносятся имать, но токмо да начинающим по посте мясo и сыр ясти, от иереа предложенными молитвами в снедь благословено будет: Пасха бо сам Христос есть, и Агнец, взявляй грехи мира, на олтаре в безкровной жертве, в Пречистых Тайнах Честнаго Тела и Животворящая Крове Своя, от иереа Богу и Отцу приносимый, и Тому достойно причащающися истинную ядят Пасху. И сего ради оныя приносы, яко не суть Пасха, во олтарь или в церковь не достоин вносить, но вне церкви, или в притворе молитвою благословити»¹.

Здесь же говорится: «Ведомо же буди и сие: яко мяс православнии христиане к церкви не приносят, но в дом ко иерею»². При этом дом священника часто находился непосредственно в церковной ограде.

В то же время в требниках³ перед «Молитвой, еже благословити сыр и яица», читаемой в Великую субботу при освящении куличей и яиц, имеется «Молитва во еже благословити брашна, мяса, во Святую и Великую Неделю Пасхи»⁴, которая предполагает аналогичное освящение мяса. То, что из современной православной практики в России такая молитва практически исчезла, вовсе не исключает возможности ее совершения.

Анализируя эту молитву, мы видим, что она соотносит принесение верующими мяса — с овном, принесенным Авраамом в жертву вместо Исаака⁵ и жертвоприношением Авеля, который, как известно, был «пастырь овец»⁶.

В молитве читаем: «Призри Господи Иисусе Христе Боже наш, на брашна мяс, и освяти я, якоже освятил еси овна, егоже Тебе приведе верный Авраам, и агнца, егоже Тебе Авель во всеплодие принесе, подобне и тельца упитанного, егоже жрети повелел еси сынови Твоему

¹ Типикон, сиесть Устав. — М., 2011, с.с. 967–968

² Типикон, сиесть Устав..., с. 967

³ Требник — богослужебная книга, содержащая чинопоследования Таинств и других священнодействий, совершаемых Православной Церковью в особых случаях и не входящих в состав храмового (общественного) богослужения суточного круга.

⁴ Требник в двух частях. Часть вторая. — М., 1912, с.с. 8–9

⁵ Быт. 22, 1–19

⁶ Быт. 4, 1–6

заблудшему, и паки к Тебе возвращемуся, да якоже той сподобися Твоея благодати насладитися, сице и освященных от Тебе, и благословенных насладимся в пищу всех нас»¹.

То есть с одной стороны — мясо не может вноситься в храм потому, что не является веществом для Евхаристии, совершаемой на хлебе и вине², с другой — его освящение соотносится с воспоминаниями о жертвоприношениях Ветхого Завета и тельце из новозаветной притчи о блудном сыне³.

¹ Требник в двух частях..., с.с. 8–9

² Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Том. II — Спб., 1883, с. 372

³ Лк. 15, 11–24

БРАТЧИНА И ЧИН О ПАНАГИИ

Современная «Православная энциклопедия» определяет жертву следующим образом: «Жертва — религиозное действие, состоящее в добровольном принесении своей жизни, пищи (как основы жизни), чего-либо иного Богу»¹. Такой жертвой Богу является не только Евхаристия, но и ряд религиозных обрядов, совершаемых уже вне обычного суточного круга храмовых богослужений.

Большое значение имеет коллективное принятие пищи, освященной Богом и, в конечном счете, принесенной Богу.

Здесь нужно отметить религиозный взгляд на трапезу в православном богословии.

Обратимся к классической работе М.Н. Скабаллановича «Толковый типикон». Автор пишет о богослужебном характере трапезы: «Согласно заповеди апостола: «аще убо ясте, аще ли пиете, аще ли ино что творите, вся во славу Божию творите». Православная Церковь и на принятие пищи смотрит как на богослужение, по существу не различающееся от других церковных служб, поэтому в ряду последних она имеет особенный «чин», или церковную службу трапезы, почему и трапезы в монастырях предлагаются в храме (особом — трапезном). Взгляд на принятие пищи, или трапезу, как на богослужение восходит к ветхозаветной церкви. Там один из видов жертвы, именно так называемая мирная жертва, заканчивалась священной трапезой из остатков ее, которая устраивалась в самом храме, на внешнем дворе его, где для этой цели были особые комнаты, и даже кухни. И у древних христиан едва не каждая трапеза была евхаристическою»².

В связи с этим обращает на себя особое внимание совершаемый в монастырях «чин о панагии». При этом следует отметить следующую принципиальную особенность православных монастырей. Они представляют собой именно общину людей, проживающих свою жизнь вместе перед лицом Божиим, и все коллективные действия такой общины так или иначе оказываются продолжением богослужения.

¹ Э.Н.Л. Жертва// Православная энциклопедия. Т.ХІХ. Ефесѣнам послание — Зверев. — М., 2008, с. 150

² Скабалланович М.Н. Толковый типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. — М., 2004, с. 484

М. Н. Скабалланович пишет: «Молитвенное освящение монастырской трапезы достигает завершения своего в «чине о панагии». Церковное предание этому чину усваивает прямо апостольскую древность. Это предание помещается в Псалтири следованной вслед за изложением чина, но оно входит составною частью и в то повествование об успении Пресвятой Богородицы, которое дается Четьи-Минееми. По этому преданию, когда апостолы, после Сошествия на них Святого Духа и до отправления на проповедь в разные страны, жили вместе, то обычно за обедом они оставляли за столом незанятое место для Христа, полагая там возглавие с укрухом хлеба. По окончании обеда и после благодарственной молитвы они этот укрух подымали со словами: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу. Велико имя Святыя Троицы. Господи Иисусе Христе, помогай нам» (заменяя два последние возгласа в пасхальные дни «Христос воскрес»). Этот обряд совершали апостолы и после разлучения друг с другом — каждый отдельно. Собранные чудесно к преставлению Божией Матери и совершивши погребение Ее, они на третий день сидели вместе за трапезой. Когда после обеда они, возвышая по обычаю укрух хлеба в память Христа, произнесли: «Велико имя...», то увидели на воздухе Пресвятую Богородицу, окруженную Ангелами и обещающую пребыть с ними всегда; невольно апостолы тогда воскликнули вместо «Господи Иисусе Христе помогай нам» — «Пресвятая Богородице, помогай нам». Отправившись после этого ко гробу Богоматери и открывши его, апостолы не нашли там пречистого тела Ее и уверились, что Она вознесена на небо к Божественному Сыну Своему»¹.

Такой чин о панагии, с возвышением и разроблением просфоры, совершается и поныне после трапезы в православных монастырях.

Братчины, совершавшиеся в христианских общинах, тоже следует рассматривать как коллективное действие, направленное на богоугождение. Как полагаю, именно поэтому их участники называли происходящее на таких братчинах — жертвой.

¹ Скабалланович М. Н. Толковый типикон..., с. 778

Вернемся к описанию П. Н. Травкиным открытого им в Плесе объекта, который он именует везде «святилищем Велеса».

На сайте частного музея П. Н. Травкина имеется его статья «Обряд «запирания» в Верхнем Поволжье по археологическим и этнографическим данным»¹.

Здесь читаем: «Собрано уже достаточно много данных, связанных с верой в магическую силу железных (преимущественно острых) предметов. Железо, согласно древним поверьям, в сочетании с заговором было способно создавать непреодолимую преграду, защищавшую жителей «земного», «дневного» мира от пагубного воздействия потусторонних сил... Почти в каждом захоронении взрослых и в некоторых детских погребениях домонгольского некрополя (Плеса — и.В.) нам удалось проследить попытки отгородить покойника от мира живых. Иными словами, были выявлены соответствующие ритуалу предметы в могильных ямах или курганных насыпях. Так в насыпях обнаружено четыре ножа, причем у трех из них черенки оказались одинаково завернуты в виде кольца, а у одного сломан кончик лезвия. Еще в двух насыпях встречено по одной крупной швейной игле, у которых были обломаны тыльные концы. Всё это не случайно, и видоизмененные подобным образом острые предметы призваны были направлять свою магическую силу только в сторону покойника... Достаточно большой набор магических вещей предоставило исследованное нами в 1998–1999 гг. на территории плесской крепости городское святилище (предположительно, Велеса). Жертвоприношения здесь совершались через «дыру» в потусторонний мир, представлявшую собой квадратную яму. В яме возжигался ритуальный костер, на который помещались приношения, после чего «дыра» должна была быть заперта во избежание опасных проявлений из преисподней. Остатки первого совершенного в яме жертвоприношения (ориентировочно 2-й пол.ХІІ в.) были «заперты» целой связкой из 13 крупных ключей, брошенных на кострище,

¹ Травкин П. Н. Обряд «запирания» в Верхнем Поволжье по археологическим и этнографическим данным// Travkin-museum.ru. Язычество древнерусской провинции. <http://www.travkin-museum.ru/statya09.html>

а также двумя глыбами железной крицы и воткнутыми острыми предметами: боевым топором и теслом. После этого кострище было засыпано крупными валунами (с западной стороны) и смешанной с горячими углями землей (с восточной). В дальнейшем ритуальные действия совершались неоднократно, для чего содержимое ямы частично выбиралось, а остатки предыдущих действий, естественно, нарушались. В ходе выборки комплекса были обнаружены фрагменты как минимум двух замков, ключ, гвозди, железная крица. Отчетливо прослеживалось, как одно из последних (нач. XIII в.) жертвоприношений было «заперто» воткнутой в засыпку боевой секирой... Аналогичные функции в древних ритуалах могли выполнять и не железные предметы. Так в одном из погребений плесского некрополя был обнаружен кремневый наконечник стрелы... Каменные орудия эпохи неолита — бронзы в Плесе за 16 лет раскопок встречались уже неоднократно. Так, каменные шлифованные топоры, известные в народе как «громовые», издревле считались эффективным средством защиты от болезней людей и животных, от сглаза и других нежелательных проявлений, связанных с воздействием «навий» (вредоносных душ чужих предков)... Волшебную силу такого рода предметам придавало то, что они считались атрибутами небесных богов... Топор — независимо от того, железный он или каменный, рассматривался в качестве оружия Громовержца; так же, как и наконечник стрелы (копья), он представлялся боевым наконечником молнии... Таким образом, «громовая стрела» — кремневый наконечник — с успехом мог быть использован в погребальном ритуале в качестве «запора» наряду с металлическими предметами. В целом же набор таких магических предметов в древнерусских и финских могильниках региона, судя по анализу вещей в погребениях, был достаточно широк, и включал ножи, топоры, наконечники стрел и копий, иглы, шилья, подковы, гвозди, поясные пряжки и застёжки-сюльгамы, замки и ключи, каменные «громовые» стрелы и топоры, крупные камни-валуны и куски крицы, цепи, косы и серпы, боевые топоры и булавы»¹.

В своей книге «Язычество древнерусской провинции. Малый город» П. Н. Травкин пишет: «Нет сомнений, что средневековые плесяне такие наконечники наделяли магическими свойствами... как новгородцы, которые оправляли подобные наконечники в металл и использовали в качестве оберега от дурных проявлений потустороннего мира.

¹ Травкин П. Н. Обряд «запирания» в Верхнем Поволжье.

Каждый новгородец мог объяснить принадлежность такого наконечника к Божественному Небу»¹. Но, подождите, откуда П. Н. Травкин знает это о новгородцах? Здесь у него дана ссылка на издание «Древний Новгород. Прикладное искусство и археология»².

По ссылке мы видим иллюстрацию, на которой изображен кремневый наконечник, оправленный в медный футляр с изображением процветшего креста. В издании он датирован XIV веком и подписан как «амулет». И всё!

Нет здесь никакого «потустороннего мира» и уж, тем более, ничего отсюда нельзя извлечь о том, что, якобы, мог объяснить каждый новгородец. Так откуда же взял всё это П. Н. Травкин? Придумал, как обычно?

Правда П. Н. Травкин вряд ли отнесет процветший крест к христианской символике. Но такая позиция свидетельствует, как считаю, о специфичности мировоззрения самого «плесского археолога», а вовсе не о том, что такой крест не был христианским. Впрочем, к этой тематике я планирую обратиться в следующей брошюре.

В статье «Святыище Велеса в древнерусском городе» П. Н. Травкин пишет: «Отдельная тема — ритуальное «запирание» того, что было адресованно Нижнему миру (и одновременно «запирание» образовавшейся на время ритуала «дыры» в Нижний мир)... Напомню, что в плесском святыище особыми магическими запорами служили острые железные предметы, а также целая связка ключей и две глыбы железной крицы. Но с этим же связан и необычный, на первый взгляд, способ засыпки жертвенного комплекса.

Наличие большого количества валунных камней с западной стороны ямы плесского святыища — это то, что исследователи древностей лесной полосы России отмечают как в жертвенниках, так и в заполнении могильных ям. Н. А. Макаров специально акцентирует внимание на обряде забрасывания камнями жертвенной ямы близ Лаче-озера. Но даже при карельских кладбищенских наземных домовинах XIX века, как следует из рисунка, приведенного в исследовании Б. А. Рыбакова, с западной стороны имелось скопление валунов. Во всех случаях камни выполняли вполне определенную сакральную роль: они «запирали»

¹ П. Н. Травкин. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Глава III. Дорога к предкам

² Древний Новгород. Прикладное искусство и археология. — М., 1985, с. 140

вход в иной мир. Вход этот семантически расположен на западе (на закате солнца в преддверии ночи), и именно поэтому камни в засыпке нашего святилища оказались сконцентрированы с западной стороны.

Что же касается «огненной» засыпки, то тут с интерпретацией дело обстоит ещё проще. Для древностей нашего края, например, она традиционна, что можно наблюдать едва ли не в каждом грунтовом или курганном захоронении. Находящая истоки в автохтонной (дохристианской, разумеется) финской культуре, данная обрядовая черта, как пишет Л.А. Беляев, в результате семантической подмены в дальнейшем даже стала составной частью христианской погребальной обрядности и долго ещё фигурировала в городских некрополях... Надо сказать, очистительная магическая сила огня применялась не только на месте погребения покойника, о чём свидетельствуют и этнографические материалы. Любое место, где происходило общение с потусторонним миром, требовало обязательного последующего очищения. Так в обычае верхневолжской чуди было обязательное разведение костра над закопанной ямкой, в которую выливали воду после обмывания покойника — «чтобы огнем очистить это место». В нашем плеском святилище жертвоприношение Велесу тоже становилось не чем иным, как вынужденным общением с Преисподней, и живым участникам ритуала, хочешь, не хочешь, приходилось открывать вход («дыру») в мир предков, то есть углубляться ниже границы земного мира. Но затем, разумеется, люди стремились обезопасить себя от дурных проявлений Преисподней, поэтому-то и запирали роковую «дыру» упомянутой огненной засыпкой, камнями, магическими предметами»¹.

В диссертации П.Н. Травкина мы читаем: «Жертвоприношение, по всей видимости, завершилось тем, что в свежую засыпку ямы в качестве действенного ритуального запора был положен, верхней частью вниз, боевой топор, как делали коренные жители региона еще в VII — VIII веках н.э. во время похорон, «запирая» покойника в потустороннем мире... Ритуальный... контекст не вызывает сомнений: как показали исследования плеского домонгольского некрополя, в малом городе сохранялась финская традиция оберегать живых горожан от покойников, «запирая» последних под землей воткнутыми иголками, ножами, гвоздями и даже кремневым наконечником стрелы («громовой стрел-

¹ Травкин П.Н. Святилище Велеса в древнерусском городе.

кой», которая, как писал В. И. Смирнов, считалась хорошим средством излечения от болезней, то есть, по древним поверьям, от воздействия мертвецов)¹.

Разбор этих утверждений П. Н. Травкина начнем с так называемых «громовых стрел».

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с.с. 80–81

Для начала обратимся к ссылке, которую П. Н. Травкин делает на В. И. Смирнова. Звучит она так: «Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920. С. 5»¹.

Ссылка эта вызывает некоторое недоумение уже сама по себе. Во время Гражданской войны, в 1920 году Костромское научное общество по изучению местного края (КНОИМК) выпустил XV сборник своих трудов, обозначенный как «Второй этнографический сборник»². В его состав были включены три статьи. Среди них — статья известного костромского краеведа и этнографа В. И. Смирнова «Народные похороны и причитания в Костромском крае»³. Она начинается с 21 страницы сборника. Соответственно, пятая страница в нее никак не входит.

До революции материалы, вышедшие в сборниках или периодических изданиях, затем печатались отдельными брошюрами. Это называлось «оттисками».

Был ли такой оттиск материала В. И. Смирнова из «Второго этнографического сборника»? Сам он свидетельствовал о трудностях этого периода: «Краеведческое дело никому не нужно — ни правительству, которое равнодушно к гибели подобных научно-просветительных учреждений, ни народу — широким массам, которые не умеют еще ценить важности научной работы... Русская наука вообще ходила в рубищах, но провинциальная наука, особенно в последнее время, являет поразительное зрелище нищеты, для нее героическое время и время кустарничества не миновало»⁴.

Предположим, что отдельный оттиск удалось тогда выпустить — всё же В. И. Смирнов был не рядовым членом КНОИМК, а его секретарем.

Отсчитаем в сборнике пятую страницу с начала очерка и посмотрим, что там говорится о «громовых стрелах». Читаем: «Приметами,

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с.с. 82–83

² Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XV. Второй этнографический сборник. — Кострома, 1920

³ Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае// Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XV..., с.с. 21–126

⁴ Цит. по: Сизинцева Л. И. «Мастер науки» Василий Смирнов//Жизнь замечательных костромичей: Краеведческие очерки. — Кострома, 2004, с.с. 114–128

всевозможными суеверными и фаталистическими предзнаменованиями в избытке окутан каждый шаг человека. Они держатся удивительно крепко и часто они не только пережиток древнего верования, но рождаются вновь (очень ценное замечание, в духе А. Н. Веселовского — и.В.)... Когда нет в наличии тех или иных физических или физиологических признаков для определения близости смерти, а больной хворает, производят своего рода искусственный кризис: «с этой целью в Варнавинском уезде поят больного водой с «громовой стрелы», через 6 дней больной начинает поправляться или умрет»¹.

Где здесь В. И. Смирнов утверждает, что «громовые стрелки» — хорошее средство излечения от болезней, то есть, по древним поверьям, от воздействия мертвецов? Где здесь мертвецы? У В. И. Смирнова речь идет о том, что «громовая стрелка» вызывает кризис болезни — умереть человеку или жить, а вовсе не лечит.

Дальше у В. И. Смирнова написано: «В Ветлужском уезде пускают на воду старинный образок от соловецких угодников на счастье хворающему: если будет светлый — тому жить, тусклый — помереть»².

Речь идет именно о средстве «испытать счастье», то есть судьбу. «Громовая стрела» здесь вполне соотносится с «образком соловецких угодников». В отмеченном В. И. Смирновым народном поверье она является своеобразным инструментом суда Божия, но никак не лекарством или «средством защиты от мертвецов».

Почему у «громовой стрелы» здесь такие свойства? Прочитаем еще одно место у В. И. Смирнова: «Кого убило громом, тот попадет в царство небесное. «Бог-от спорил с дьяволом. Бог и говорит: я, говорит, тебя везде найду. А дьявол ему в ответ: а я спрячусь в камень! — Я и камень расшибу! — Я в дерево! — Я и в дереве найду. — Я в раба (в человека) — И раба не пожалею, за то возьму в царство небесное»³. То есть можно предположить, что стрела в народном поверье оказывается внешним воплощением молнии, рассматриваемой как действие Божие.

Трагична судьба российского краеведения 20-х годов. Краеведческое движение плотно опекалось женой Л. Д. Троцкого, Натальей Ивановной Седовой, бывшей с 1918 по 1928 год заведующей отделом по делам музеев и охраны памятников искусства и старины Народного

¹ Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае..., с. 25;

В. И. Смирнов ссылается здесь на данные Г. Попова

² Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае..., с.с. 25–26

³ Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае..., с. 28

комиссариата просвещения (музейный отдел Наркомпроса). Краеведы, как свидетельствует в своих воспоминаниях создатель Рязанского музея С. Д. Яхонтов, наивно радовались ее вниманию, столь ценному на фоне всеобщего равнодушия власти. И сколь страшную цену после высылки Л. Д. Троцкого из СССР пришлось заплатить краоведам за эту некогда навязчивую и весьма специфическую опеку!

«Тратить народные деньги на раскопки могильников, как это делал В. И. Смирнов, и на изучение народных суеверий, причитаний, гаданий, обрядов и т. п., с моей точки зрения, — преступно», — говорится в материалах следственного дела об «антисоветской контрреволюционной группировке в г. Костроме», начатом в ноябре 1930 года¹. Старое краеведческое движение оказалось разгромленным, его участники прошли через концлагеря и ссылки.

И вот теперь этих подвижников своего дела еще и перевирают...

Полагаю, что либо П. Н. Травкин сам не читал очерк В. И. Смирнова, либо, вероятно, перед нами просто характерная для него черта приписывать другим авторам свои мысли. Но вот читали ли очерк В. И. Смирнова научный руководитель диссертации П. Н. Травкина и оппоненты? Или теперь в диссертациях можно писать всё, что угодно?

Однако есть свидетельства и о применении «громовых стрел» именно в качестве лечебного средства.

Уже цитировавшийся выше дореволюционный этнограф Н. Н. Харузин в связи с Ильинскими братчинами на Корбозере писал еще об одном аспекте почитания пророка Ильи. Этот аспект напрямую связан с «громовыми камнями»: «Что касается святого Ильи, то он является и в Пудожском уезде распорядителем грозы и молнии. Гром происходит от того, что Илья едет в это время по небу в «таратайке». Молнию называют «Божьей милостью», «загорелось от Божьей милости», говорят в случае пожара от молнии и тушить такой пожар следует пресным, то есть сырым молоком. Более оригинальным является верование, что Илья дает хлеб, что, может быть, стоит в связи с верованием, распространенным в некоторых местностях России (например, у жителей Тарусинского уезда Калужской губернии), что хлеб зреет не только от солнца, но и от «молнии» — ночной зарницы... Среди населения существует вера в «громовые стрелы». Эта стрела должна быть каменная, и после удара молнии ее тщательно ищут, прокапывая землю подчас

¹ : Сизинцева Л. И. «Мастер науки» Василий Смирнов.

довольно глубоко. На Кенозере, где часто находят орудия каменного века, как на берегу озера, так и в полях — эти каменные орудия считаются за «громовые стрелы»: их хранят как «Божью милость», и сохранение их дома дает счастье. В случае колотья в боках их обливают водой, и эту воду дают пить больному. «Громовые стрелы» кладут также в репное семя, чтобы оно не портилось. Неудивительно поэтому, что раз святой Илья пользуется особым перед прочими святыми почетом, то большинство общественных пиров приурочено к его празднеству»¹.

Почетный член Императорской академии наук И. Е. Забелин (1820–1909 г.г.), пытавшийся, среди прочего, романтизировать представления о славянском язычестве, в своей работе «История русской жизни с древнейших времен» писал: «В старинных Травниках о Перуновом Камне находим следующую повесть. Перун-Камень. А тот камень падает и стреляет сверху от грома. Цветом он разной бывает, а больши красен истинами (?). А он бывает клином на три угла, а иной на осмь и всхожь на копье, с одново тупого конца дырочка манинка в него, а другой конец востер, что копье; а находят их везде и по полям. Он же и громовая стрела называем (...) Такова сила того камня Перуна: когда гром гремит и ты тот камень положишь на стол липовой, и если гром велик и безпричины не пройдет и тот камень на столе станет трястись и подыматца, а когда гром утихнет и он перестанет трястись. А когда кто испужаетца грому и положишь тот камень в воду, и он в воде станет стоять и дрожать и тое воду от испужанья давать пить, а кто не испужен и ели его (камень) в воду положишь и он просто ляжет. Из того камня делать глаз в перстень и носить на руке — от всякого видимаго и не видимаго злодея сохранен будешь, и ели тою рукою захощеши на кого злодея или в дерево ударить и ты выговори сию речь: «как гром бие и разбие и убивае, так и сия моя рука имеющая Перуновый камень разбивае и убивае», и ударь, то все в дребезги разлетитца и рассыплитца. А тою рукою и перстнем бить чародеев добро и возмет, и их ничто не закроет. Того же камня демони боятся, а носящий его не убоится напасти и беды и одолеет сопротивников своих. Аще кто и стрелу громовую с собой носит, тот может всех одолеть силою своею и против его никто не устоит, хотяб сильнее его был, нисколько. И добро сие содержат от обиды и нападения, а с нею в кулачки битца и боротца — одолеешь»².

¹ Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда..., с. 341

² Забелин И. История русской жизни с древнейших времен. Часть 2-я. — М., 1879,

При этом совершенно неясно, каково происхождение того травника, на который слышится И. Е. Забелин, существуют ли еще списки этой «повести», каково время ее происхождения. Невозможно получить ответ на вопрос — связана ли эта повесть со сложившейся на протяжении столетий литературной традицией восприятия славянских божеств, которая могла оказать обратное влияние на фольклор? По сути, И. Е. Забелин в популярной книжке дает ссылку на слепой источник.

Современный исследователь травников А. Б. Ипполитов пишет: «Установить местонахождение цитируемых И. Е. Забелиным источников нам пока не удалось»¹.

При этом следует учесть, что науке неизвестны пока списки русских травников ранее XVII века, а большая часть вообще относится к XVIII — XIX векам². В этот период вполне сложилась уже чисто литературная традиция восприятия истории русского язычества. Поэтому имя Перуна здесь вполне может быть таким литературным заимствованием, а вовсе не отражать некую реальную, якобы, сохранившуюся в народе преемственность языческих верований.

Травники отразили на себе влияние не только русской литературной традиции. Ф. И. Буслаев отмечал, что в них иностранное смешано со «своеземным»: «Каково бы ни было первоначальное происхождение Лечебников и Травников — из Греции через Болгарию, из Польши, вообще с Запада, или же на собственной древнерусской почве, только все разнообразные списки этих памятников литературы носят на себе явные следы то иностранной, то чисто русской редакции, а во многих списках иностранное со своеземным до того слились, что то и другое составляет одно нераздельное целое»³.

В следующем выпуске брошюры «Прав ли Павел Травкин?» я планирую обратиться к теме формирования литературной традиции (в том числе — и летописной) восприятия русского язычества. Эта литературная традиция в значительной степени является искусственной и самодостаточной и, как можно полагать, весьма слабо отражает картину реального язычества.

с.с. 510–511

¹ Ипполитов А. Б. Русские рукописные травники XVII — XVIII веков. Исследование фольклора и этноботаники. — М., 2008, с. 27 (примечание 22)

² Ипполитов А. Б. Русские рукописные травники XVII — XVIII веков..., с.с. 55–56

³ Ипполитов А. Б. Русские рукописные травники XVII — XVIII веков..., с. 26

Но, даже не учитывая всевозможных влияний и не обсуждая аутентичность рукописи, находившейся в распоряжении И. Е. Забелина, следует отметить, что в приведенном им тексте при перечислении магических свойств «громовой стрелы», ничего не говорится о «запирании» ею покойников, что, якобы, если следовать П. Н. Травкину, было одним из ее главных свойств.

Т. О. Галкин, например, пишет в своей диссертации: «Интересной выглядит версия о нахождении бытовых предметов в захоронениях, обладающих сакральной функцией (предметов, обладающих этой функцией, а не захоронений — и.В.). П. Н. Травкин выделяет как типично языческие так называемые «запирающие» предметы, такие как гвозди, ножи, кремниевый наконечник, который можно интерпретировать как символ Перуна (про Перуна — весьма спорное, как считаю, утверждение — и.В.). К тому же, автор считает, что культ нахождения в погребениях кремневых и каменных вещей указывает на преемственность традиций захоронения, идущих с неолита»¹.

«Однако,— продолжает Т. О. Галкин,— на наш взгляд, этот вопрос представляется крайне дискуссионным»².

Весьма интересно то, что тема «громовых стрел» находится в контексте влияний на русские народные верования переводной европейской литературы.

У известного представителя русской мифологической школы А. Н. Афанасьева мы читаем: «В старинном переводе книги «Луцидариус» находим такое толкование: «Откуда бывает гром и молния? Учитель рече: се бывает от сражения облаков; егда четыре ветры от моря придут и сразятся на аер (...сразятся на аер... — на воздухе, в атмосфере (лат.)) и смесится огонь вкупе и бывает буря сильна, еже и воздух растерзати, и бывает стук велик, его же мы слышим — гром; бывает же в то время молния, и исходят на землю падающе стрелки громные и топорики серовидны»³.

Что это за книга «Луцидариус», каково ее происхождение?

¹ Галкин Т. А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси как отражение межрелигиозных, межэтнических и торговых связей в IX — первой четверти XIII веков (на материале письменных и археологических источников). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность 07.00.02 — Отечественная история. — Владимир, 2012, с. 182

² Галкин Т. А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси..., с. 182

³ Афанасьев А. Н. Древо жизни. — М., 1982

Вс. Миллер в соответствующей статье энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона писал об этом так: «Луцидариус — сборник большей частью апокрифического содержания, известный в старинной русской литературе и переведенный с немецкого в XVI в. В Западной Европе *Elucidarius* (т.е. просветитель) был в средние века народной книгой; прототипом его считается богословское сочинение «*Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae*», приписываемое Ансельму Кентерберийскому, Гонорию Отенскому и другим. Лишь немногие места этого схоластического диалога сохранились, однако, в народной переделке, как немецкой, так и русской. Богословские рассуждения сократились, уступая место интересным для народа сведениям об устройстве мира, о странах Земли, людях, животных и проч., почерпнутым из апокрифических сказаний, космографий, блетииариев и других средневековых сочинений. В XII в. латинский *Elucidarius* был переведен на немецкий язык; при распространении книгопечатания был неоднократно издаваем и пользовался симпатией в народной среде. Занесенный, вероятно, в XVI в., на Русь иноземцами из Германии, немецкий *Elucidarius* пришелся по вкусу русскому книжнику, примкнув своим содержанием к области апокрифических сказаний, отчасти знакомых ему по «Толковой Палее», «Александрии», «Беседе трех святителей», «Вопросам Иоанна Богослова» и другим подобным произведениям... Максим Грек в своем «Послании к некоему мужу поучительном на обеты некоего латынина мудреца», строго осудил Л., опроверг отдельные места и доказал, что эта книга «в множайших лжет и супротив напишет православным преданиям», так что заслуживает скорее названия «тенебраниус — еже есть темнитель, а не просветитель». Несмотря на осуждение, которое повело только к сокращению некоторых мест, Л. стал читаться и переписываться, то сокращаясь, то пополняясь однородным материалом из других сочинений — хронографов, апокрифов, планетников, лечебников и проч.»¹.

Таким образом, именно в средние века мифологизация темы «громовых стрелок» через влияние переводной европейской апокрифической литературы получает как минимум новый толчок для своего развития. Здесь можно задаться вопросом — насколько такая литература могла оказывать влияние на простой народ?

¹ Миллер Вс. Луцидариус// Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Том XVIII. — СПб., 1896, с. 112

А. Н. Веселовский на примере заимствованного «Сказания о 12 пятницах» показал, что такое влияние могло быть весьма серьезным. И, в первую очередь, ему были подвержены русские книжники — переписчики, компиляторы и составители текстов, которые сами творили новые литературные мифы. Нуждается в тщательном исследовании сложный процесс взаимовлияний и, вообще, нового литературного мифотворчества в русской книжной традиции.

В «Домострое» XVI века осуждается использование «громовых стрел» для лечения. Здесь они оказались в следующем ряду: «Чародейство и волхование, и колдовство, звездочетье, чернокнижье, чтение отреченных книг, альманахов, гадальных книг, шестокрыла, вера в громовые стрелы и топорки... в камни и ксоти волшебные и прочие всякие козни бесовские»¹.

В некоторых списках русской «Кормчей книги», являющейся главным источником канонического права в России с XIII по 30-е годы XIX века, имеется статья «О наузех и стрелце громовнеи», где говорится: «Стрелки и топоры громовнии нечестивая и Богу мерзкая вещь, аще и недуги и подсывания и огненныя болезни лечат, аще и бесы изгонит и знамения творит, проклята есть, и ти исцеляеми ею, ни весь бо прорицаея преподобен, ни весь изганяя бесы свят; аще не от дел познан будет, по осподьскому словеси, всяко бо древо от колода познавати повем»².

Здесь мы видим весьма архаичную по своему языку ссылку на текст Евангелия от Луки («по осподьскому, то есть Господскому, словеси»), который в синодальном переводе звучит так: «Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый, ибо всякое дерево познается по плоду своему, потому что не собирают смокв с терновника и не снимают винограда с кустарника»³.

В статье «О наузех и стрелце громовнеи» написано, что «стрелки громовные» — худое, богомерзкое дело, так как имеют худое, не Божеское происхождение. И поэтому, даже если через них исцеляются недуги, в том числе «подсывания и огненныя болезни», прогоняются бесы, творятся знамения, бывают прорицания, всё равно и эти стрелы, и пользующиеся ими — прокляты.

¹ Домострой. 3-е издание. Сер: Литературные памятники. Спб., 2007, с. 234

² Цит. по: Цит. по: Мансикка В. Й. Религия восточных славян. — М., 2005, с. 202

³ Лк. 6, 43–44

Кстати, обратим внимание, что здесь ничего не говорится о приписываемом П. Н. Травкиным «громовым стрелам» свойстве «запирать» покойников.

Текст этой статьи, вошедшей, как говорилось выше, в некоторые списки «Кормчей», приписывается некоему Афанасию, «мниху Ерусалимскому», славянину, жившему не позднее XIII века. Он переделал и дополнил соответствующую статью греческого Номоканона¹.

Но вот в Номоканоне при Большом требнике, изданном в Москве в 1639 году, такой статьи нет².

¹ Мансикка В. Й. Религия восточных славян..., с. 202

² Текст см.: <http://www.agioskanon.ru/nomokanon/>

«ГРОВОВЫЕ СТРЕЛЫ» И КРЕСТНЫЙ ХОД В ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ

Следует обратить внимание на один крайне любопытный пример бытования стрел, вероятно, «громовых», непосредственно в церковном контексте.

Один из крупнейших русских археологов А.А. Спицын (1858–1931 г.г.) в своей книге «Свод летописных известий о Вятском крае» предлагает весьма любопытный текст из «Повести о стране Вятской» (XVII – XVIII в.в.). В нем говорится о крестном ходе с некими стрелами, которые напоминают «громовые»: «С Устюга великого и с Двины и от многих различных стран христиане, приходящие в вятскую страну, поселишася многи и святыя церкви в уездах по селам поставляюще. Черемиса же и отяки и чудь набегающе со стрелами и оружиеми многими, селитвы разоряюще и пленяюще. Они же, вятские жители, близ города Никулицына на той же реке Никуличанке выше устроили погост и поставиша церковь во имя святого великомученика и победоносца Георгия и нарекоша место оно Волково. И от Никулицына вниз за рекою Вяткою заводиша поставить церкви Богоявления и Воскресения Господня, идеже и доньне словет Гарь Студеная и Воскресенская. И поставлена часовня у реки Просницы близ устья, повселетнюю память и доднесь творяше в субботу пред Пятидесятницею. И от набегов же чуди, отяков и черемис те церкви в уезде не даша поставить. Христиане же те святыя церкви Богоявленскую и Воскресенскую построиша во граде Хлынове, и по времени, егда наипаки умножися благочестие, Богоявленскую церковь нарекоша соборною. И ради частого нашествия чуди, отяков и черемис обещахася всятские града Хлынова и уездные жители великомученику старшотерпцу и победоносцу Георгию во все лета подважды из села Волкова приносить образ его святой во град Хлынов (первоначальное название Вятки – и.В.) и встречать с освященным собором и со всем народом со свечами и праздновать, и круг града хождение уставиша, еже и доньне пришествие святого его образа великомученика Георгия по вся лето подважды бывает. И во многи лета во объявление всему народу бывшее набежание чуди, отяков и черемис со стрелами воспоминающе, приносяще со образом великому

ченика Георгия стрелы, окованы железом, и людие со свещами стрелы оные сретающе в память великомученика избавления ради от набежания чуди, черемис и отяков и прочих черемис неверных народов, бывших со оными стрелами»¹.

А. А. Спицын в комментарии к этому тексту пишет: «Ныне образ великомученика Георгия приносится в день преполовения (Пятидесятницы — и.В.)»².

Уже цитировавшийся нами архимандрит Иосиф (Баженов) в своей статье «О крестных ходах вятских», помещенной в «Памятной книжке Вятской губернии» за 1870 год, дает еще более подробные, нежели А. А. Спицын, сведения о крестном ходе «со стрелами»: «Крестный ход из сел Никулицына и Волкова, совершающийся ныне за день до Преполовения, есть самый древнейший из Вятских ходов. Начало этого хода совпадает с основанием г. Вятки. Из истории известно, что новгородские выходцы, по прибытии в Вятскую страну, прежде всего завоевали Вятское городище при реке Чепце, известное под названием «болвановки» от языческой молебни с идолами или болванами. Перед началом приступа к означенному городищу новгородцы по христианскому обычаю постились и молились Богу и святым угодникам Его Борису и Глебу, в то же время они дали обет — в случае завоевания городища построить в его стенах христианский храм в честь святых мучеников Бориса и Глеба. Сделав приступ и отразив (преодолев — и.В.) сильное сопротивление вотяков, набожные ратники, по молитвам святых князей-мучеников, 24 июня 1181 года... овладели городищем и выгнали из него язычников... наполнился жителями сам город и устроились новые погосты... Волковский, Воскресенский и Богоявленский. Между тем и коренные насельники Вятской страны — вотяки и черемисы, напуганные сначала пришельцами, собрались с силами и решились вытеснить их из занятых мест. Но уже было поздно; пришельцы оказались сильнее аборигенов, не столько мужеством и искусством, сколько силою Божиею, поборавшею христианам и поражавшею язычество. При внезапном нападении многочисленных черемис и вотяков погосты Воскресенский и Богоявленский были разрушены, но в погосте Волковском неприятели сами встретили сильный отпор и решительное поражение. Побросав здесь свои стрелы, с ужасом бежали в свои

¹ Спицын А. А. Свод летописных сказаний о Вятском крае. — Вятка, 1883, с.с. 11–12

² Спицын А. А. Свод летописных сказаний о Вятском крае..., с. 12

селения и... уже не решались после нападать... В погосте Волковском церковь была устроена в честь святого великомученика Георгия. Торжествуя победу над множеством пораженных неприятелей и вознося Господу Богу благодарение в храме, посвященном св. Георгию, хлыновское ополчение приписало успех свой особенному заступлению сего небесного Победносца. Вместе с сим тогда же было положено единодушное обещание, чтобы в каждый год икона святого великомученика Георгия была приносима в г. Вятку вместе с иконой святых Бориса и Глеба... При возвращении крестного хода из Вятки на другой день Преполовления в четверток бывает в селе Волковском замечательная церемония, которая придает этому ходу много торжественности и проясняет в памяти дарованную по молитвам святого великомученика Георгия победу над вотскими и черемисскими войсками. Просиходит эта церемония так: за селом Волковским в двух верстах находится часовня. Сюда в четверток после Преполовления стекается множество народа пешего и на конях. Около 11 часов вечера, при наступлении темноты, к часовне приходит крестный ход, возвращающийся из г. Вятки. В это время зажигаются свечи в руках многочисленной массы, покрывающей всё пространство от часовни до Волковской церкви, которая также освещается извне и внутри, а всадники ставят зажженные свечи над головами лошадей. Таким образом, составляется движущаяся река с огненными волнами, среди которых проходит в церковь образ святого великомученика Георгия. Чем темнее ночь и спокойнее погода, тем лучшее образуетсся зрелище»¹.

Как мы видели, «Повесть о стране Втяской» свидетельствует о том, что еще в XVIII веке подобный крестный ход совершался дважды в год. Причем в нем принимали участие стрелы, по преданию, брошенные вотяками и черемисами на поле боя.

«В прежние времена,— продолжает архимандрит Иоасаф,— всадники имели на головах своих лошадей стрелы вотские и для большей видимости освещали их, но это невинное и чуждое всякого суеверия обыкновение признано было почему-то неприличным и отменено. Стрелы восткие, хранившиеся с давних времен в Волковской церкви, были отобраны в 1824 году по распоряжению гражданского начальства, но куда переданы — неизвестно»².

¹ Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с.с. 56–57

² Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских..., с. 58

Таким образом, икону великомученика Георгия в этом крестном ходе первоначально окружали всадники, имевшие над головами коней освященные свечами стрелы. В «Повести о стране Вятской» четко говорится, что эти стрелы были окованы железом, то есть сами не были железными.

Конечно же, вотяки и черемисы в XII веке использовали в бою не каменные, а железные стрелы.

Из этого можно сделать вывод, что в крестном ходе износились не подлинные боевые стрелы вотяков и черемис.

Каменные стрелы, найденные на месте сражения, были в представлениях местных жителей связаны с одержанной победой.

На мой взгляд, здесь может иметь место такая версия: вотяки и черемисы, рассматриваемые в контексте истории об этом сражении как язычники, противники христиан, отступая, попытались с помощью стрел совершить некий ритуал и магически «запереть» своих противников.

Но христиане затем овладели этими стрелами как трофеями и использовали их как символы своей победы, дважды в год воспоминаемой на крестном ходе. Тем самым, они как бы разрушили запоры своих противников с помощью великомученика Георгия Победоносца и святых благоверных князей Бориса и Глеба, и одержали духовную победу над вражеским колдовством, а, может быть, считали, что «заперли» это колдовство, загорodились от его влияния.

Здесь перед нами возникает интересная тема разрушения запоров, к которой мы вернемся при разговоре об иконографии Сошествия Христа во ад.

Во всяком случае, нельзя предположить, что организаторы и участники крестного хода осознанно считали великомученика Георгия каким-то «небесным громовержцем», и что здесь перед нами — некое четко осмысленное «двоеверие».

Вопрос также в том — когда именно были найдены эти самые «громовые стрелы» — сразу после битвы или, может быть, спустя длительное время? И когда их стали носить в крестном ходе?

Мы видим, что стрелы, по всей видимости, «громовые», находились в центре православного крестного хода на протяжении столетий, то есть их почитание было вполне интегрировано в местное церковное пространство. Даже архимандрит Иоасаф, церковный автор офи-

циального губернского издания — «Памятной книжки Вятской губернии», называет этот обычай «невинным и чуждым всякого суеверия».

Но вот провинциальные светские бюрократы начала XIX века, с характерным для них стремлением к рационализированной «европейской просвещенности», усмотрели в этом обычае нечто «неприличное» и конфисковали стрелы, которые затем так и пропали.

СЕМАНТИКА КЛЮЧЕЙ И ЗАМКОВ В НАРОДНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Как известно, на плесском объекте, именуемом П. Н. Травкиным «святилищем Велеса», «громовые стрелы» найдены не были. Зато здесь были ключи, замки и секира.

Имеются ли эти образы в народной христианской культуре и каково их значение?

Обратимся к весьма интересной дореволюционной работе Н. Ф. Познанского «Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул»¹.

Автор приводит обширный материал по использованию замка, ключа, железных предметов в народной христианской мифологии, в том числе — европейской.

Ссылаясь на известного финского исследователя В. Мансикку, Н. Ф. Познанский пишет о формуле заговоров — «словам моим ключ и замок»: «Мансикка объясняет ее христианской символикой. Он ссылается на то, что в одном заговоре формула эта стоит в связи с упоминанием печати Христовой и утверждает, что ключ имеет специальное священное значение. Он указывает западную параллель, в которой говорит, может быть, источник русской формулы: «Cruх Christi clavis est Paradise» («Крест Христов является ключом к раю» — лат.)².

У Н. Ф. Познанского читаем: «Формула «ключа и замка»... органически выросла из обряда, предназначенного охранить, оберечь, запереть. Это пастушеский оберег стада. В каком виде он существовал первоначально нам неизвестно. В настоящее время он представляет целое чинопоследование. Вот как обряд описывается Майковым. 1) «В Егорьев день взять от всякой скотины по малой части шерти изо лба между глаз, из груди между передних лопаток и на хрестцах. 2) Потом взять ярого воску и разогреть его немножко и разделить на две части: одну часть положи пастуху в свою трубу, под бересту или в рог, а другую часть воска с шерстью положи в замок и тот замок запри. 3) И когда

¹ Познанский Н. Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. — Пг., 1917

² Познанский Н. Ф. Заговоры..., с. 238

придет время в первый раз в Егорьев день выгонят скотину со двора в поля, возьми топор и вторни в... тот замок с шерстью и положи замок на одну сторону, а ключ на другую и, как пройдет скот, тогда возьми замок и вынь воск из замка, и прибавь еще немного воску к той шерсти, разогрей и стопи, потом разломи на двое: одну часть пастуху отдай, дабы положил под бересту в трубу или в свой рог. 4) Как придет пастух, тогда замок тот с шерстью и воском замкни». В другом описании, рядом сообщаемом Майковым, предписывается «топор волочить и около стада на посолонь обойти трижды». Замок с шерстью надо замкнуть и ключ утопить в воду»¹.

Здесь же приводится молитвенный текст, обращенный к Господу и Матери Божией: «Господи Боже благослови, Пречистая пособи (Замкнуть замок и зарыть в землю под воротами) (описание действия — и.В.). Замыкаю и заговариваю замок. Як я замкнув замок, каб у зверя замкнулися рот и санки»².

Н. Ф. Познанский приводит формулы европейских пастушеских заговоров типа: «Закрываю твою пасть, запечатываю и замыкаю ключами Петра»³.

Здесь имеются в виду следующие слова Спасителя, обращенные им к святому апостолу Петру: «Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах»⁴.

Вообще, следует отметить, что понятие «заговор» весьма расплывчато и не получило своего четкого определения. Зачастую они имеют молитвенную форму и могут рассматриваться не в качестве попытки осуществить магическое действие, лишь используя имена Господа, Матери Божией, святых, а именно как молитвенное вопрошание.

С другой стороны, Номоканон при Большом требнике 1639 года содержит такое определение: «Чаровницы сии суть, иже негли Давыдския псалмы поюще, мученическая имена, и самая Пресвятая Богородица воспоминающе, и сими, еже от бесов слагают чарования»⁵.

Здесь же, в Номоканоне при Большом требнике, читаем: «Прави-

¹ Познанский Н. Ф. Заговоры..., с. 239

² Познанский Н. Ф. Заговоры..., с. 240

³ Познанский Н. Ф. Заговоры..., с. 242

⁴ Мф. 16, 18–19

⁵ Номоканон при Большом требнике 1639 г.// <http://www.agioskanon.ru/nomokanon/>

ло 13. Чародей, сиречь, волхв и прорицатель, восколей, и оловолей, или превязуя животная, да не снестъ е волк... или чародействуя в бурю, двадесят лет да не причастится по 65-му, и по седмьдесят второму правилу Великаго Василия. Аще ли священник во едино от сих падется, сиречь, аще сицево злохудожество правит, низлагается, и отлучается, и вне церкви изгонится, по тридесят шестому правилу, иже в Лаодикии собора»¹.

Однако, как считаю принципиально важно отметить, что упомянутые выше заговоры и молитвенные формулы в отношении ключей и замков существуют непосредственно уже в христианской народной среде. Невозможно доказать их происхождение от неких языческих обрядов.

Н. Ф. Познанский пишет о немецких народных заговорах: «Создается легенда: Христос дает Петру ключи, чтобы тот мог запереть рот волку и собаке. В оберегах от завистников с ключами появляется сам Господь. В этих оберегах обыкновенно заключается мотив просьбы: «Замкни, Боже, у завистника глаза: железный ключ, стальная пружина». Читая заговор, кладут под ноги ключ... Иногда, обращаясь с просьбой ко Христу, прямо рисуют его в заговоре: «Иисус идет по дороге, связка ключей в руках. Замкни, Иисус, злые речи»... Ключ также встречается в немецких оберегах от волков. В одном св. Мартин велит пастуху взять небесный ключ и запереть волкам пасть, вору руки и т.д. В другом с подобной просьбой обращаются к Симону. В третьем обереге появляется Петр с небесным ключом. В четвертом рассказывается, как сам Христос запирает пасть волкам и собакам, а ключ отдает Петру»².

Он же приводит еще ряд русских фольклорных примеров и заговоров: «Чтобы оградить от злого влияния ребенка, безушной иглой обводят вокруг подушки, на которой спит ребенок, три раза и оставляют ее где-нибудь в подушке. При этом читают заговор: «Горожу огороду (ограду — и.В.) кругом этого раба Божия младенца (имя) от земли и до неба, обкладну, булатну, железню, камену, чтобы не брали... призоры, людские оговоры, люди посторонны и отцовы-материны худые думы. Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь»³.

Думаю, что изучая в дальнейшем подобные тексты, можно объяс-

¹ Номоканон при Большом требнике 1639 г.// <http://www.agioskanon.ru/nomokanon/>

² Познанский Н. Ф. Заговоры..., с.с. 242–243

³ Познанский Н. Ф. Заговоры..., с. 250

нить семантику нахождения в захоронениях иголок со сломанным ушком, о которых пишет П. Н. Травкин. И при этом такие иголки, оказывается, вовсе не будут являться показателями (маркерами) того, что перед нами, будто бы, погребение язычников.

Н. Ф. Познанский приводит еще целую группу народных текстов, связанных с темой «запирания». Например, «У меня раба Божия (имя рек) есть тын железный. Замкнушь и запрешь двенадцатью замками и ключами, век по веку, и отныне и до века»¹.

Он же пишет: «Сборник XVII века рекомендует, читая заговор против недуга, становиться на незыблемый камень и обводить вокруг себя круг топором, к которому привязано огниво»². Здесь стоит вспомнить не только ключи и замки, но и огненную засыпку ямы открытого П. Н. Травкиным объекта, и найденную там секиру.

Как видим, тема запирания была весьма популярна в народной христианской среде. Причем, это общеевропейское, а не только русское явление. И ее нельзя вывести из некоей непрерывной языческой традиции. Эта тема зарождается вновь и вновь непосредственно внутри христианской общины, она связана с какими-то глубинными архетипами человеческого сознания.

Существует ли тема запирания не просто в народно-христианском, а в историко-богословском контексте?

Стоит привести описание весьма характерного случая из жизни известного русского философа, священника Павла Флоренского: «Дочь Вячеслава Иванова Лидия вспоминает эпизод, когда Флоренский провожал ее на станцию: она наклонилась, чтобы поднять булавку. «Оставьте ее,— сказал Флоренский,— вещи с острыми опасны. Они могут быть заколдованы»³.

Идет ли в данном случае речь о том, что перед нами православное богословствование?

Современный исследователь истории русской философии Н. К. Гаврюшин пишет: «Весьма симпатизирующий Флоренскому мемуарист С. Волков, выпускник МДА, пишет, что все разговоры студентов о Флоренском «сводились исключительно на философские и мистические темы. Одни были готовы объявить его теософом, другие — спиритом

¹ Познанский Н. Ф. Заговоры..., с.с. 250–251

² Познанский Н. Ф. Заговоры..., с. 250

³ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Нижний Новгород, 2011, с. 458

и черно книжником, третьи — магом...». Во всяком случае, «не вполне «своим». Сам Волков признается, что однажды зимой 1919 года, встретив Флоренского на Вифанской улице (в Сергиевом посаде — и.В.), «увидел не знакомого профессора, чьи лекции слушал с таким восторгом, а таинственного мага из древней страны Мицраим, улетающего в неведомую для нас даль...»¹.

Тот же Н.К. Гаврюшин пишет о священнике Павле Флоренском: «Флоренский обращает традиционные фольклорные олицетворения в некую персональную метафизику, в которой носителями лица выступают и лес, и колодец, и стихии, а магические манипуляции с именем предполагают возможность управления волей лица, даже его телом, местоположением»².

И, тем не менее, несмотря на все эти обвинения в магизме, вряд ли кто-нибудь станет утверждать, что священник Павел Флоренский был носителем некоей древней, никогда не прекращавшейся языческой традиции. Любую рассматриваемую им проблематику он, так или иначе, стремился включить в церковный контекст.

¹ Гаврюшин Н.К. Русское богословие..., с.с. 457–458

² Гаврюшин Н.К. Русское богословие..., с. 460

СЕМАНТИКА «ОТПИРАНИЯ-ЗАПИРАНИЯ» В ЛИТУРГИКЕ И ИКОНОГРАФИИ

Наконец, тема отпирания-запирания имеет свое место в литургике и иконографии.

Например, она звучит в коленопреклоненных молитвах, читаемых за вечерней Дня Святого Духа после Божественной литургии в День Святой Троицы. Здесь в третьей молитве говорится: «Приведый Себе о нас в непорочное зачатие, и Тело давый пречистое в жертву, всякаго греха неприкосновенное же и непроходное, и страшным сим, и неисповедимым священнодействием живот нам вечный даровавый: во ад сшедый, и верей вечныя сокрушивый, и во тме сидящим восход показавый, началозлобнаго же и глубиннаго змия богомудростным льщением уловивый, и веригами мрака связавый в тартаре и огни негасимом, и во тме кроmeshней неисчетно сильною Твоею затвердивый крепостию, великоименитая Премудросте Отчая, напаствуемый Великий Помощник явивыйся, и просветивый сидяция во тме и сени смертней»¹.

Особенно заметна тема отпирания-запирания в иконографии. Центральный мотив здесь — сокрушение врат ада при схождении туда Христа и сковывание сатаны.

Эти сюжеты анализирует известный русский искусствовед Н. В. Покровский в своей работе «Евангелие в памятниках иконографии»².

На иконах, изображающих Сошествие Христово во ад, многократно на протяжении столетий повторяется одна и та же композиция.

Послушаем Н. В. Покровского: «Иисус Христос сходит во ад, разрушает силу дьявола и освобождает оттуда ветхозаветных праведников; такова основная мысль нашей иконографической композиции... В памятниках иконографии Спаситель, сходящий во ад, обычно изображается в блестящем ореоле, иногда в разноцветном и усеянном звездами, подобно небесным сферам. Ореол — символ славы и света — один из самых вразумительных и величественных атрибутов Иисуса Христа. Мы видели его уже в иконографии Преображения. Он тем более уместен

¹ Триодь Цветная. — М., 2002, с. 253

² Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. — СПб., 1892

в иконографии Сошествия во ад, что контраст между светом и тьмою, царством добра и зла есть одна из наиболее употребительных в письменности форм представления этого события... В руке Иисуса Христа иногда свиток — символ проповеди во аде, согласно со свидетельством о том апостола Петра, иногда — в памятниках позднейших, — свиток разданный, означающий уничтожение рукописания грехов... Чаше (в руке Спасителя — и.В.) — крест, символ победы над адом и смертью... Спаситель стоит на вратах адовых, разрушенных и положенных на крест. Представление ада в образе жилища, снабженного дверями, известно из книг Ветхого завета, из классической и западно-европейской поэзии и из произведений мусульманского Востока (примечание автора на этой же странице: по Гомеру тартар имеет железные двери и медный порог. По Вергилию — большие двери. По магометанскому представлению — семь дверей ведут в подземный мир). В книге Иова ад называется «домом» (Иов. 17, 13) («Ад ми есть дом» — и.В.), имеющим двери и привратников (Иов. 38, 17) («Отверзаются же ли тебе страхом врата смертная, вратницы же адовы, видевшее тя, убояшася ли» — и.В.). В книге псалмов говорится о вратах смертных (Пс. 9, 14) («Возносясь от врат смертных» — и.В.), о сокрушении врат медных и сотрении вереи железных (Пс. 106, 16) («Яко сокруши врата медная и вереи железные сломи» — и.В.)... Некоторые церковные писатели древности... прямо говорят о разрушении адских врат Спасителем, сошедшим во ад. В беседе на Великую субботу, приписываемой Епифанию Кипрскому, отнесено к этому событию пророчество Давида: «Возьмите врата, князи ваша, и возмיתесь врата вечная: и внидет Царь Славы» (Пс. 23, 7). То же у Евлогия, автора Никодимова евангелия (апокриф — и.В.), Евсевия Емесского и др., а Петр Хризолог пользуется этой картиною в описании воскрешения Лазаря... Разрушение врат ада часто выставляется в церковных песнопениях как одна из важнейших подробностей Сошествия во ад. «Снизшел еси в преисподняя земли и сокрушил еси вереи вечныя» (ирмос 6-й песни Пасхального канона), «Врата бо медная сокрушил еси и вереи железныя стерл еси» (стихира на вечерне в Пасху)... «Аз вы изведу, разрушив смертная врата» (стихира на вечерне в понежедельник Пасхи), «Ты, сшед в мертвых, умертвил еси ад и сокрушил еси врата смерти и вереи» (Трипеснец во вторник 3-й недели по Пасхе, песнь 8, тропарь 2)... Иеродиакон Зосима (средневековый паломник — и.В.) рассказывает, что он лично ходил ко вратам адовым во

Иерусалиме и видел их недалеко от дуба мамврийского. Ясно, что изображение ниспровергнутых врат ада отражает в себе одну из самых распространенных форм представления о сошествии во ад... В памятниках византийской иконографии X–XI в.в. ад получает особую графическую форму неправильного многоугольника, напоминающего пропасть... С XI века (в иконографии — и.В.) мы видим в аду разбросанные ключи, гвозди, указывающие, вместе с ниспровергнутыми вратами, на разрушение затворов ада. В позднейших памятниках русских число их сильно увеличивается. Так как это темное место находится в преисподней, то для яснейшего выражения этой мысли (в иконографии — и.В.) пропасть ада обрамляется двумя высокими скалами. Ближайшим мотивом, вызвавшим эту форму, могло служить замечание евангелиста, что в момент смерти Иисуса Христа на кресте земля потряслась, и камни расселись, и гробы отверзлись, и многие тела усопших святых воскресли»¹.

Имеется в виду следующее место из Евангелия от Матфея: «И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим»².

Н. Ф. Покровский продолжает: «Какие камни — погребальные или простые разумел Евангелист — неизвестно, но (последовательность) событий — распадение камней и воскресения мертвых давало древним повод думать, что эти события имеют неразрывную связь между собою. Отсюда явилось предание, что одна из образовавшихся в указанное время расселин близ Голгофы есть пропасть ада. Предание это могло находить поддержку в другом предании о погребении Адама на Голгофе, откуда он и был изведен Иисусом Христом вместе с другими представителями Ветхого завета. О древности предания свидетельствует наш русский паломник игумен Даниил, который в своем описании Иерусалима говорит, что возле церкви святого первомученика Стефана «есть гора камена плоска — расселася в распятие Христово, и то зовется ад». Это предание подтверждается и другими паломниками (средневековыми — и.В.), например диаконом Арсением Солунским — «с левую сторону гроба Господня есть пропасть велика, где шел Хри-

¹ Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии..., с.с. 413–416

² Мф. 27, 51–52

стос во ад; стоит весь год запечатана»¹.

Н. В. Покровский пишет о фигуре сатаны во аде, изображаемой на этом иконографическом сюжете: «Не позднее X века он скованным цепями — форма очень естественная, символизирующая лишения свободы действий, власти, поражение. Тайновидец (имеется в виду Апокалипсис, Откровение апостола Иоанна Богослова — и.В.) видел сходящего с неба с ключом от бездны и цепью ангела, который взял древнего змия — дьявола и сатану, сковал его на тысячу лет, заключил в бездну и запечатал (Откр. 20, 1–3)»².

В Откровении апостола Иоанна Богослова (Апокалипсисе) мы читаем: «И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время»³.

Н. В. Покровский продолжает: «По евангелию от Никодима (апокриф — и.В.) Иисус Христос, сошедши во ад, берет сатану за голову и передает ее ангелам, говоря: закуйте в железные оковы его руки, ноги, шею и уста. Потом передает его аду и говорит: возьми его и держи крепко до Второго пришествия Моего. (Примечание автора на этой же странице: В русских сказаниях о Страстях Господних то же: «и затвердиша его (дьявола) крепко, по Господню глаголу, на тысячу лет»)»⁴.

Далее Н. Ф. Покровский пишет: «В памятниках иконографии византийской мы имеем иногда лишь последствие действий ангелов, иногда же и самый процесс скования сатаны. На греческих и русских иконах... ангелы, сковывающие сатану и поражающие его последствием молотов, крестов, копий — явление постоянно повторяющееся»⁵.

Н. В. Покровский далее размышляет, насколько апокрифическое евангелие от Никодима могло оказать влияние на иконографическую композицию Сосшествия во ад⁶. Однако мы видели, что основные моменты этой композиции однозначно проистекают непосредственно из

¹ Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии..., с. 416

² Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии..., с. 416

³ Откр. 20, 1–3

⁴ Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии..., с. 416

⁵ Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии..., с. 417

⁶ Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии..., с.с. 419–420

книг Священного Писания, признаваемых Церковью за таковые.

Со своей стороны хотел бы обратить внимание на то, что на иконах Сошествия во ад среди самых различных замков, ключей, цепей, орудий и оружия встречаются и секиры¹. Думаю, это замечание поможет нам понять семантику секиры, найденной П. Н. Травкиным на месте того, что он именует «святилищем Велеса».

Таким образом, мы видим, что в византийской литургической и иконографической традиции, во всей полноте воспринятой Русской Православной Церковью, семантика отпирания-запирания связана с сокрушением уз ада с одной стороны, и сковыванием сатаны «на тысячу лет» — с другой. Эта символика оказала влияние на формирование в народно-христианской среде различных мифологических конструкций, возникновение молитвенных формул, заговоров и т.д. Тема запирания оказывается не признаком (маркером) язычества, а находится непосредственно внутри христианской народной традиции.

Именно через эту символику и могут быть восприняты ключи, замки и секира, найденные на месте совершения братчины в Плесе (если эти артефакты, конечно, не попали туда случайно).

¹ См., например, <http://www.cirota.ru/forum/view.php?subj=29079Ksection=57>

КЕРЕМЕТЬ И ШЕРЕМЕТЕВЫ

Вновь зададимся вопросом: а насколько научными являются подходы П. Н. Травкина к изложению исторического материала? Они, на мой взгляд, ярко характеризуются следующим местом из его диссертации. Там, где П. Н. Травкин пытается связать с Велесом слово «кереметь», он, в частности, пишет: «Не исключено даже, что и фамилия бывшего владельца села Иванова, графа Шереметева, также каким-то образом регионально локализует рассматриваемый термин (т.е. «кереметь» — и.в.). Вспомним, что она произошла от прозвища, полученного предком, князем Андреем, который во 2 половине XV века находился на воинской службе и, скорее всего, воевал на Вятке, в Перми или на «Казанской уkraine» с черемисами. Там он мог получить это даже не прозвище, а скорее почетный титул: Керемет. Термин искажился для удобства произношения в русской речи, а предки князя Андрея стали Шереметевыми»¹.

Непонятно, почему именно предки князя Андрея должны были задним числом называться по его титулу.

После слова «с черемисами» в диссертации П. Н. Травкина дана следующая ссылка: «Зимин А. А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. М., 1988. С. 189»².

При такой ссылке, исходя из того, что перед нами диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук, мы можем быть уверены, что известный советский историк А. А. Зимин утверждал: князь Андрей, «скорее всего», воевал на Вятке, в Перми или на «Казанской уkraine» с черемисами.

Поэтому можно предположить, что перед нами серьезная гипотеза о происхождении фамилии «Шереметевы», находящая свое обоснование в историографии.

Но, все же, заглянем в указанную П. Н. Травкиным работу А. А. Зимина. Здесь на стр. 189 мы читаем о внуке Федора Кошки Константи́не Александровиче Беззубцеве: «У Константина было пять сыновей — Федор, Андрей Шеремет, Семен Епанча, Михаил и Александр Сова...

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с.с. 78–79

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 80

Андрей Шеремет стал родоначальником известной боярской семьи Шереметевых. О самом Шеремете известно только, что в начале 80-х годов XV в. его послужильцы были распущены»¹.

Подождите, а как же Вятка, Пермь, «Казанская Украина»? Как же черемисы? Оказывается, об Андрее Шеремете толком вообще ничего не известно? Но П. Н. Травкин столь уверенно ссылается на А. А. Зимина, что создается полное ощущение того, будто он четко знает, о чем пишет.

Думается, что выдвигая гипотезу в диссертационной работе, следовало бы, как минимум, поинтересоваться теми версиями, которые существуют в научной литературе в отношении значения личного прозвища Андрея Шеремета. Ничего на этот счет у П. Н. Травкина мы не находим.

Безусловно, взаимовлияние финно-угорских, тюркских и индоевропейских языков является сложной историко-лингвистической проблемой². Вообще, нужно сказать, что имеется целая ВАКовская специальность: «10.02.20. Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание»³.

П. Н. Травкин, насколько понимаю, пытается в чисто исторической, казалось бы, диссертации решить весьма сложные проблемы смежных гуманитарных дисциплин. Причем, с моей точки зрения, делает это с наскака, одной-двумя фразами, не опирающимися на источники и предшествующие исследования.

Между тем, происхождение прозвища «Шеремет» исследователи искали в тюркских языках, а также в персидском языке. Как полагаю, П. Н. Травкин, прежде чем с ходу выдвигать в диссертации свою гипотезу, должен был бы упомянуть об этих исследованиях, затем показать, почему он не согласен с их выводами.

По-видимому, делать это П. Н. Травкин по какой-то причине не захотел. Может быть, он вообще не в курсе этих работ?

В авторитетном справочнике Н. А. Баскакова «Русские фамилии

¹ Зимин А. А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. — М., 1988, с. 189

² См., например: Сывороткин М. М. Система адаптации заимствованной лексики тюркского и финно-угорского происхождения в современных русских говорах Окско-Волжско-Сурского региона. Автореферат на соискание ученой степени доктора филологических наук. — Чебоксары, 2005

³ См.: Темы диссертаций и авторефератов по специальности «Языкознание», ВАК РФ 10.02.00 <http://www.dissercat.com/catalog/filologicheskie-nauki/yazykoznanie>

тюркского происхождения» слово «Шеремет» трактуется следующим образом: «из чуваш. «шеремет» — бедняга, бедняжка, горемыка, жалкий, бедный, бедненький, достойный сожаления»¹. Далее Н.А. Баскаков высказывает предположение, что чувашское слово «шеремет» связано с персидским термином, обозначающим «пристыженный, сконфуженный, скромный, застенчивый»².

Он пишет, что в современных тюркских языках это персидское слово заимствовано в несколько иных значениях, например, в киргизском — «пристыженный, опозоренный, посрамленный, подлец, негодяй, бессовестный; в туркменском — «шалун, крикун, незастенчивый»³. В связи с последним из этих значений Н.А. Баскаков предполагает связь этого слова с турецким «шеремет» — «живость, горячность лошади» и со словосочетанием «горячая лошадь». Об этом же говорится в оставившем глубокий след в истории тюркской лексографии «Сравнительном словаре турецко-татарских наречий» Л.З. Будагова⁴.

Говоря непосредственно о Шереметевых, Н.А. Баскаков пишет: «Прозвище Шеремет могло быть связано с эпитетом лошади, так как прозвище предков Шереметевых было Кобыла»⁵.

Предлагает он и другой вариант происхождения слова Шеремет: «Менее вероятно происхождение прозвища Шеремет из собственного имени Шеримбет-Шериммет, встречающегося у тюрков-кыпчаков (казахов, ногайцев, каракалпаков и пр.)». Он указывает, что имя Шеримбет-Шериммет-Шермахамбет происходит из сочетания персидского слова «лев» и арабского «Мухаммед»⁶.

Специалист по истории боярских родов России советский исследователь С.Б. Веселовский так писал об общем предке Романовых и Шереметевых Андрее Кобыле: «Родословцы и Бархатная книга начинают род Кобылиных от Андрея Ивановича Кобылы, причем некоторые редакции родословцев прибавляют, что Андрей Кобыла выехал из Прусской земли, «из Немец»... Князь Курбский считал родоначальником Шереметевых какого-то Михаила (это Миша Прушанин, один

¹ Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения. — М., 1979, с. 33

² Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения..., с. 33

³ Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения..., с. 33

⁴ Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Том I. — Спб., 1869/М., 1960 (репринт), с. 666

⁵ Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения..., с. 33

⁶ Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения..., с. 33

из героев Александра Невского), «глаголют его были с роду княжат решских»... У Андрея Кобылы старший сын имел прозвище Жеребец, а младший Кошка... Первоначальное отсутствие указаний на время выезда и фантастичность позднейшей легенды о просихождении от решских княжат или прусских королей говорят за то, что Кобыла и его брат Шевлюга были очень старым великорусским родом, быть может, пришедшим, как и многие другие роды, с князьями из Новгорода»¹.

На прозвище старшего сына Андрея Кобылы указывает и Н. А. Баскаков².

То есть личные прозвища, связанные с лошадьми (Кобыла, Жеребец), присутствуют у предков Андрея Шеремета. Логично предположить, что и его прозвище также относится к лошадям. Учитывая интегрированность потомков Андрея Кобылы в боярскую среду, среди которой было много выходцев из Золотой Орды, можно предполагать, что прозвище тюркского происхождения более вероятно для одного из его потомков, нежели финно-угорское, тем более связанное, как мы увидим ниже, с языческими капищами.

Н. А. Баскаков пишет: «Любопытным подтверждением связи фамилий Шереметевых и Колычевых с Востоком является наличие геральдических элементов в их гербах: бунчука, стрелы и меча, положенных крестообразно на серебряном полумесяце, рогами обращенном вверх»³.

Известный оксфордский языковед-славист Б. О. Унбергаун в своей книге «Русские фамилии» так же высказывает мнение, что фамилия Шереметев имеет тюркское происхождение. Он производит ее из сочетания персидского слова «шир», обозначающего «лев» плюс «Ахмат»⁴.

Следует отметить, что справочник Н. А. Барсукова вышел в 1979 году, книга Б. О. Унбергауна была издана в СССР на русском языке в 1989 году, а словарь Л. З. Будагова, классика дореволюционной лексикографии, был переиздан в 1960 году. Однако в диссертации П. Н. Травкина они даже не упоминаются.

Возможно, он увлечен своими финно-угорскими построениями, но вряд ли при этом следует абсолютно всё привязывать к финно-угорской

¹ Веселовский С. Б. Исследования по истории класса служивых землевладельцев. — М., 1969, с.с. 140–141

² Баскаков Н. А. Русские фамилии тюркского происхождения..., с. 83

³ Баскаков Н. А. Русские фамилии тюркского происхождения..., с. 84

⁴ Унбергаун Б. О. Русские фамилии. Пер. с англ. — М., 1989, с. 293

проблематике. С моей точки зрения, предположение П. Н. Травкина о происхождении прозвища «Шеремет» никак не основано на источниках, не имеет под собой никакой историографической традиции, а его ссылка на А. А. Зими́на оказывается ложной.

Интересно, научный руководитель и оппоненты проверяли научно-справочный аппарат диссертации П. Н. Травкина?

Как мы видели, П. Н. Травкин считает, что открыл в Плесе, якобы, святилище, где местные жители — финно-угры, меряне — поклонялись Велесу.

Он полагает, что здесь Велеса называли Кереметом. Керемет, пишет П. Н. Травкин, «другое имя божества, под которым хозяин Преисподней был известен на обширных финских территориях, как минимум, начиная с булгарской эпохи. По Волге до Чувашии, в Белозерье, в Прикамье Керемет — это грозное и сильное божество, демонический символ, связанный с Преисподней. До сих пор... он не забыт и на Русском Севере: «кереметь» — человек в белом — может привидеться во время святочных гаданий, предвещающая смерть»¹.

Говоря об открытом им объекте, который он считает святилищем, П. Н. Травкин пишет: «У нас не вызывает сомнений, что обнаруженный жертвенник был посвящен божеству Преисподней: Велесу или Керемету»².

Насколько понимаю, мысль о том, что Керемет является особым божеством «нижнего» мира принадлежит доценту Марийского государственного университета О. В. Данилову. В диссертации П. Н. Травкина встречаются несколько ссылок на статьи О. В. Данилова, но только не в связи с этим принципиально важным тезисом.

Между тем, в своей кандидатской диссертации, защищенной в Институте археологии в 1992 году³, за 11 лет до защиты диссертации П. Н. Травкиным, О. В. Данилов пишет про Керемета (цитирую по автореферату): «По-видимому, это божество являлось главным для «нижнего» мира и было связано с водой и землей. Можно предположить, что Керемет был древнейшим божеством, сохранившимся в языческих представлениях до позднего времени, но испытывавшим очень большие изменения»⁴.

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 78

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 87

³ Данилов О. В. Языческие культы древнего населения марийского Поволжья.

Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность — 07.00.06. Археология. — М., 1992

⁴ Данилов О. В. Языческие культы древнего населения марийского Поволжья..., с. 16

Исходя еще из как бы марксистских постулатов, автор утверждает: «Вначале творец мира Керемет сохранил черты родового божества, а в период классового общества, выразившиеся в религиозных представлениях о делении божеств на «злых» и «добрых». Развитие земледельческих культов выдвинуло на первое место божество неба, часть божеств земли...также перешло в этот разряд, а глава прежнего языческого пантеона «встал» во главе «низших» божеств, сохранив, однако, очень большое значение и развитый комплекс представлений о себе. Керемет наиболее ярко воплощает те божества, которые приносились в жертву самим себе... Керемет имел форму и человеческих жертвоприношений... Керемет через различные образы...являлся покровителем народа, родо-племенным богатырем, защищавшим интересы марийцев или их отдельных территориальных групп»¹.

В 2003 году (то есть в год защиты П. Н. Травкина) в Марийском государственном университете под научным руководством О. В. Данилова была защищена кандидатская диссертация Н. М. Охотиной «Культ коня и птицы в традиционном марийском язычестве»².

В изложении Н. М. Охотиной, ссылающейся на О. В. Данилова, Керемет оказывается «божеством земного плодородия, воскрешающим и умирающим богом»³. Она пишет: «Керемет выступал в различные периоды в орнито, зоо, антропоморфных образах»⁴, «в космогонических мифах марийцев одним из творцов мира выступает Керемет... Керемет имел ряд ипостасей, выступая в зооморфных и антропофных обликах в разное время»⁵.

Кстати, в списке литературы диссертации П. Н. Травкина диссертаций О. В. Данилова и Н. М. Охотиной нет⁶.

Н. М. Охотина утверждает: «Керемет является одним из божеств-творцов», и для подтверждения своих слов она приводит следу-

¹ Данилов О. В. Языческие культы древнего населения марийского Поволжья..., с. с. 16–17

² Охотина Н. М. Культ коня и птицы в традиционном марийском язычестве. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность 07.00.07 — этнография, этнология и антропология. — Йошкар-Ола, 2003.

³ Охотина Н. М. Культ коня и птицы в традиционном марийском язычестве..., с. 77

⁴ Охотина Н. М. Культ коня и птицы в традиционном марийском язычестве..., с. 84

⁵ Охотина Н. М. Культ коня и птицы в традиционном марийском язычестве..., с. 139

⁶ См.: Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 181–197

ющий миф: «Вместе с другим божеством — Юмо, Керемет участвует в сотворении мира. Именно он в образе селезня, плавающего в воде, достал со дна землю, из которой Юмо сотворил землю»¹.

Чуть позже мы увидим, откуда этот миф взялся. Пока же внимание на примененный Н. М. Охотиной термин «ипостаси». Он, конечно, применен здесь не в своем изначальном богословском смысле.

Распространенный ныне «журналистский» вариант использования этого термина предполагает некую единую субъектность, скрывающуюся за различными масками, образами.

Но имеет ли в действительности в представлении приволжских финно-угорских народов керемет(ь) или керемети такую субъектность? К этому вопросу мы еще вернемся.

В 2012 году Т. А. Галкин в своей кандидатской диссертации, защищенной во Владимирском государственном университете², подверг критике гипотезу П. Н. Травкина о якобы существующей связи Керемета с Велесом. Темой диссертации стала погребальная обрядность домонгольской Северо-Восточной Руси. Говоря о такой обрядности, автор делает следующее немаловажное замечание: «Говоря о межэтнических контактах, стоит отметить, что влияние на славянский погребальный обряд финно-угорских языческих традиций, конечно, возможно. Однако достаточно сложно сказать, на каком этапе произошли подобные заимствования. В частности, П. Н. Травкин, оперируя термином «Керемет», приводя его как один из хейти Велеса, бога мертвых, напрямую связанного с языческим погребальным обрядом, допускает ошибку, говоря, что этот термин был заимствован славянским населением Волго-Окского междуречья от автохтонных финно-угорских народов.

Сам термин «керемет» попал в финно-угорские языки из Волжской Булгарии и связан с мусульманством, соответственно, до того, как болгары приняли ислам, а произошло это не ранее первой половины XIII века, ни о каком заимствовании в языке речи быть не может. И достаточно сложно предположить, что при полном изменении погреб-

¹ Охотина Н. М. Культ коня и птицы в традиционном марийском язычестве..., с. 84

² Галкин Т. А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси как отражение межрелигиозных, межэтнических и торговых связей в IX — первой четверти XIII веков (на материале письменных и археологических источников). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность 07.00.02 — Отечественная история. — Владимир, 2012

бального обряда с языческого...на христианский древнерусское население заимствовало имя бога у мусульманизированных жителей Волжской Булгарии»¹.

Думаю, что нам необходимо обратиться к свидетельствам дореволюционных этнографов и попытаться разобраться со значениями понятий «Ке(и)ремет(ь)», «ке(и)ремети».

Мы увидим, что эти этнографические свидетельства не подтверждают гипотезы, будто бы за многообразными кереметями скрывается, якобы, один субъект, некое почитаемое божество, называемое разными именами.

Насколько понимаю, П. Н. Травкин убежден, что жители домонгольского Плёса были представителями племенного союза меря.

Известный русский этнограф Д. К. Зеленин считал, что финно-угорские народы не оказали существенного влияния на формирование древнерусской народности². При этом он опирался на определенную историографическую традицию. Он утверждает, что летописный народ «меря» превратился со временем в черемис (мари)³.

Д. К. Зеленин пишет о мери: «Единственное, в сущности, основание говорить об обручении этого многочисленного народа — это быстрое и внезапное исчезновение имени этого народа со страниц древних летописей. Но исчезновение имени не есть еще исчезновение народа... Еще Кастрен обратил внимание на сходство имени «меря» с самоназванием черемисов «мари», что, собственно, означает «люди». Кастрен склонен был думать, что меря — это славянское видоизменение слова «мари» и отсюда заключал, что меря «или была тождественна с черемисами, или же была близко родственна с ними». Против этого возражают: Нестор не мог понимать под именем мери черемис, ибо он говорит о тех и других особо. Но черемисы делятся на две резко отличающиеся одна от другой группы — так называемые луговые черемисы и горные черемисы. В старину разница между ними, по-видимому, была много больше, чем теперь. Резко противоположно ведут себя эти две группы черемис перед и после взятия Казани Иваном Грозным: горные усиленно

¹ Галкин Т. А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси ..., с. 187

² Зеленин Д. К. Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности?//Сборник ЛОИКФУН. Вып. 1. — Л., 1929, с.с. 96–108

³ Зеленин Д. К. Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности?..., с. 100

помогают русским, луговые всячески вредят... Д. Корсаков цитирует «Космографию» XVII века, где приводится предание, что часть жителей Ростовской области, при распространении там христианства, выселилась в поволжские страны «и тамо кочевное житие тотарское, веры бессерменские изволиша»... Подобное же известие находится и в «Истории о Казанском царстве» (изд. 1791 г.)... Т.С. Семенов, отождествляя мерю с луговыми черемисами, объясняет из черемисского языка имена 123 селений Ярославской губернии, 87 Владимирской, 59 Нижегородской, 20 Московской, 13 Вологодской и 104 Костромской... Мы примыкаем к мнению, отождествляющему мерю с луговыми черемисами»¹.

Из уважения к мнению Д. К. Зеленина, являющегося одним из наиболее значительных представителей русской и советской этнографии, начну свой обзор представлений о кереметях у финно-угорских народов именно с мари — черемис.

Здесь нам важно найти аутентичные этнографические свидетельства. Они должны исходить от людей, реально знавших народную традицию.

К счастью, такое свидетельство имеется. Оно принадлежит мариЙцу, священнику сельца Уньжи Гавриилу Яковлеву. В своей книге «Религиозные обряды черемис»², изданной Православным миссионерским обществом в 1887 году, он пишет о себе: «Родившись от родителей черемис, я вырос в среде этого народа. Хотя мои родители не были особенно привержены к черемисской вере, и более придерживались христианских обычаев и обрядов, я все-таки лет до 15 имел возможность видеть все религиозные обряды черемис, узнать все их верования, а в исполнении многих обрядов участвовал и сам. Возросши, из среды горных черемис я перебрался на жительство к луговым, и поступил в духовное звание. С этого времени всякое участие в черемисских праздниках и личное наблюдение для меня, конечно, прекратилось. Тем не менее, и теперь для меня есть возможность разузнать или различные подробности в совершении какого-либо празднества, или отличие в обрядах черемис луговых и горных. Так как в общих и главных чертах все верования и обряды черемис мне известны, то при расспросах о

¹ Зеленин Д. К. Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности?... с. 101

² Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис. — Казань, 1887

разных подробностях местных обычаев ни один черемисин соврать мне не смеет, так как из самих вопросов моих видит, что сущность их верований и порядок совершения ими разных молений в главных чертах мне уже известны»¹.

Священник Гавриил Яковлев делает здесь ценное методологическое замечание: «Плохим помощником священнику в изучении черемисской веры будет даже и всякий русский, хотя бы он родился и вырос среди черемис. Черемисы, с давних времен находясь под влиянием различных народов (болгар, татар и русских), разнообразно старавшихся отвратить их от веры отцов, стали недоверчивы и скрытны. Потому с русскими о вере бывают неразговорчивы..., на бескровные мольбища допускают их неохотно..., а на мольбища с кровавыми жертвами, пожалуй, и совсем не допустят»².

Священник Гавриил Яковлев пишет: «Многие исследователи и писатели об языческой религии и русские, живущие между черемис, смешивают божество Юмо с кереметями, но керемети вовсе не относятся к божествам. Черемисы и сами все признают, что керемети — духи нечистые. Названия кереметей не везде одинаковы; почти каждая черемисская местность имеет под особым названием особых кереметей. Равно также везде признают их духами нечистыми. Раздасадованный черемисин, когда желает кого-либо оскорбить, того называет подобно кереметям грубым, злым и негодным. Керемет как у черемис, так и у других инородцев нашего края не в почете. Добрый совестливый черемисин даже помянуть кереметя перед людьми считает за стыд. В роще, в которой молятся богам, молиться кереметям считают за грех; во время жертвоприношений богам никогда не поминают кереметя. Для жертвоприношений кереметям у них есть отдельные рощи, местечки и деревья, под которыми они приносят им жертву. При больших деревьях таких рощ и местечек бывает по несколько. Например, в Ц. уезде, в деревне N, кроме рощ, посвященных богам, есть еще 9 рощ и местечек для жертвоприношений кереметям»³.

Кто такой Юмо в представлениях черемисов? Священник Гавриил Яковлев пишет: «Каба кугу юмо... значит великий бог основатель вселенной, основатель рода человеческого, основатель самого зачатия

¹ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. II

² Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. I–II

³ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 77

каждого человека и предопределитель будущей судьбы человека»¹. Керемети в его изложении системы черемисской веры не таковы. Они вообще не боги.

Он приводит имена кереметей сельца Уньжи, где он служил: «Курук-кугу-йынг — горный большой человек, Кувар-кургузай — мостовой дядя, Курук-тур-керемет — керемет края горы, У-керемет — новый керемет, Мюкшырт керемет — пчелиный шырт керемет, Ял умбач коштшы керемет — по деревне ходящий керемет, Кудо водож — керемет шалаша или корня шалаша»².

Луговые черемисы считали, что у кереметов, как и у богов, есть помощники.

Священник Гавриил Яковлев пишет: «Богов у луговых черемис считается (с матерями, пиамбарами, виднезями, праздничными и поминальными божествами) приблизительно около 140, у горных (черемис) — 70... Луговые черемисы при каждом главном боге или богине представляют целый штат богов подчиненных, второстепенных... горные черемисы этих второстепенных богов не признают, или признают меньше; от того и вообще у них богов меньше»³. Название помощников кереметей священник Гавриил переводит как «докладчики»⁴.

Он пишет: «Из всех этих кереметей главными считаются курук-кугу-йынг и кувар-кугузай, а самым злым у-керемет, который, по мнению черемис, втирается во всех удобных случаях в людские дела и причиняет разные болезни, а потому ни один день не остается без жертвы. Курук-кугу-йынг кереметю жертвуют жеребенка, быка и утку, а также шорба — сыченого пива, иногда и вина, и ставят восковую свечу. Виднезе — его докладчику — зимой зайца, летом — утку... Кудо-водож считается наименьшим, а потому ему и жертвуют только кашу»⁵.

Далее священник рассказывает: «Между черемисами ходит такой рассказ о керемете. В какой-то деревне Уржумского уезда был один очень злой керемет, который не давал черемисам покоя, причинял им постоянно разные болезни, и, наконец, вывел их из терпения. Один черемисин по имени Моисей и придумал избавиться от него. Для этого он и другие соседи, наклавав вокруг его рощицы разного хвороста, а

¹ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 7

² Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 78

³ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 5

⁴ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 78

⁵ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 79

сверх того соломы, летом, в сухое жаркое время вдруг зажгли эти материалы со всех сторон, а сами встали с рычагами, чтобы не выпустить из рощи кереметя. Когда разгорелась солома и хворост, тогда в роще начало кидаться во все стороны какое-то животное, наподобие собаки, но, не дав ему выскочить оттуда, они убили его рычагами и сожгли. По мнению черемис, это был керемет, который не догадался о предстоящей беде, а, может быть, и спал в то время. После того он, будто бы, являлся некоторым во сне и говорил, что жилище его сожгли и самого его убили, а потому он и удаляется оттуда вовсе. После того, как говорят черемисы, он не стал причинять никаких болезней, и они избавились от злого врага. По этому поводу и в других местах черемисы говорят, что у-кереметя нужно сжечь, потому что он очень зол»¹.

В связи с культом кереметей священник Гавриил Яковлев описывает комическую ситуацию: «Некоторые черемисы, бывая в г. Казани, принимают за кереметя — курук-кугу-йынг — памятник Державина, потому, что поэт на памятнике изображен большим человеком, а в черемисском языке кугу-йынг значит большой человек»².

В Козмодемьянском уезде почитались целые «семьи» кереметей: «Керемети Кюртню-водож, мать его и сын его, Кюрсир; мать его, сын и докладчики их считались за одно семейство, поэтому жертвоприношение им бывало вместе в один раз. Жертва: шесть маленьких калачей, каждый из коих стоил по 3 копейки серебром, шесть шук или шесть стерлядей, шесть... пряников..., полуштоф вина... Иногда резали им барана или утку, и при этих жертвах покупали тоже водки»³.

В системе 170 «богов» и множества кереметей, описанной священником Гавриилом Яковлевым, вообще нет никакого дуализма, никакого «верха и низа». Кого из этого множества «богов» и кереметей следовало бы считать аналогом Велеса? Такового здесь найти весьма трудно.

Священник Гавриил Яковлев пишет: «От дедушки и бабушки я слышал рассказы о происхождении кереметей. Кюртню водож и Кюрсир водож были беглые солдаты, они много разбойничали и обижали черемис, знали много наговоров, а поэтому поймать их было трудно. Наконец, когда окружили их со всех сторон, они залезли на дуб, который стоял на самом берегу Большой Юнги, и оттуда сказали окружившим,

¹ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 80

² Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 80

³ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 82

что даже по смерти своей они будут их обижать — причинять разные болезни, и что, не кланяясь им, черемисы не могут и жить. Потом с самой вершины соскочили в воду. После смерти их, по указанию ворожей, стали им приносить жертвы. Вследствие чего будто и образовался керемет, а до того времени у черемис будто бы не было кереметя, и они молились только богам.

Про Яр-водож, Яуш-керемет и Иксажа или Икса керемет есть подобный же рассказ, что и они из убитых разбойников сделались кереметями.

О Макар-керемети есть рассказ, что он был из числа кляузников и любил судиться. У него было четыре сына. Он имел спор об земле, и пред тем, как прийти народу на спорное место, он сделал на четырех углах спорной земли четыре маленькие погребя, в которые посадил сыновей своих, а чтобы это было незаметно, закрыл их сверху дерном и листьями. По прибытии народа он предложил спросить у самой земли — чья она. Народ спросил землю, и сыновья его из всех погребов отвечали народу, что она Макарова. Народ, не зная, что это говорят его сыновья, думал, что в самом деле земля отвечает, а потому спорную землю отдал Макару. Между тем Макар не мог проводить народ скоро. Когда, по уходе народа, Макар открыл погребя, сыновья его оказались мертвыми — задохнулись там. Потеряв сыновей своих, Макар и сам там же умер, после чего и образовался на том месте Макар-керемет»¹.

Свидетельства автора следует признать вполне аутентичным изложением воззрений черемис потому, что именно из-за разочарования в конкретных кереметях, не получив от них помощи, его семья окончательно воцерковилась².

Итак, согласно материала, представленного священником Гаврилом Яковлевым, у черемис (мари) кереметы — покойники, умершие неестественной смертью. Все они — разные личности, не являются одним субъектом, надевающим лишь некие маски.

В 1904 году в типографии Казанского университета была издана книга М. Васильева «О киреметях у чуваш и черемис»³. По утверждениям автора эти народы считают киреметей (такое написание этого слова у автора — и.В.) душами умерших. Он пишет: «В числе киреметей

¹ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с.с. 84–85

² Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с.с. 82–84

³ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис. — Казань, 1904

есть и татарский шейх, и черемисский князь, и русский барин, и беглый солдат, мироед-кулак, колдун и разбойник. Все эти люди совершенно обыкновенные, за исключением зла, которое они причиняли другим, в народном сознании возвысились до степени сказочных героев... По языческим верованиям чуваш и черемис, все эти люди остались в тех местах, где умерли, и продолжают вредить живущим там. Они насылают на людей тяжкие болезни, губят детей, изнуряют скот и производят засуху. Злые киремети тем, собственно, и отличаются от других умерших, что не могут уже делать добра. Делать другим зло и причинять страдания доставляет им наслаждение. Это по преимуществу духи зла, хотя с шайтаном (сатаной), которого чуваш, равно как и черемисы называют иногда явил (дьявол), они ничего общего не имеют. Всё бесчисленное потомство шайтана не имеет определенных жилищ, не получает жертв, но еще кроме того прогоняется из селений один раз в году на праздник Сюрэм или Шурэм»¹.

М. Васильев пишет: «На человеческое происхождение киреметей помимо преданий о их жизни указывает далее их внешний вид, в котором являются они воображению чуваш и черемис. По представлению чуваш, киреметь одежду и сапоги носит красные и лежит на красной кровати. Почитаемый в Козмодемьянском уезде Пальтыкан киреметь представляется черемисам также в виде человека в красной рубашке, плавающего в золотой лодке по р.Сумке около своей рощи. Кюртню водож ездит на тройке карих лошадей, одетый как исправник. Мелим-Хузя наезжал по временам в деревню Маслову к чувашам в образе татарина в кибитке, на тройке вороных лошадей. Хаяр-киреметь ездит с треском и шумом в большой черной карете, запряженной десятком черных, как смоль, лошадей. Рыло у него продолговатое, борода большая, на голове красный колпак. Глаза его сверкают как молния. Кафтан на нем красный, как огонь»².

«Рассказывают,— повествует М. Васильев,— что был один черемисский князь. Он жестоко обращался с подданными, обременял их чрезмерными работами и налогами. Черемисы прокляли его за это. Князь страшно рассердился и еще более начал притеснять черемис и, умирая, пригрозил, что и после смерти будет мучить их; и как только

¹ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 15

² Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 13

умер, — на черемис действительно посыпались разные бедствия»¹.

Автор приводит еще несколько записей преданий о происхождении различных киреметей. Среди них такую: «По чувашским сказаниям киреметь — это беглый барин. По смерти своей он был у Бога начальником, но вздумал воспротивиться Ему и бежал от Него. Бог послал разыскивать его. Три года искали беглеца и нашли. Стали его судить на суде Божиим. Судьи присудили посадить его в тюрьму на весь век. Бог нашел такое наказание тяжелым и говорит судьям: «Слушай, ребята, пусть будет всякий овражек и лесок его местом, и что принесут ему — деньги ли, овцу ли, тем и живет». Как присуждено, так и сделано. Барин поселился в овраге и стал вредить людям; люди начали приносить ему деньги и животных. Это и был, по мнению чуваш, родоначальник всех киреметей. Потом он женился и народил детей, и стало киреметей много, так как каждый потомок этого барина имеет свой особый овраг или лес, и чувашаи, чтобы задобрить его, приносят ему жертвы»².

М. Васильев пишет: «О Сорминской киремети (в чувашско-сорминском приходе) имеется следующая легенда. Когда Пугачев со своей шайкой был окружен русскими войсками, то один из его генералов (по выражению чуваш) успел убежать и, прискакав в лес, близ села чувашской Сормы Ядринского уезда остановился и сказал: «пусть будет здесь киреметь и пусть чувашаи меня почитают». На этом месте генерал был схвачен и повешен на березе. Лошадь у него была сивая, а узда и подковы серебряные»³.

«Народные сказания, — читаем у М. Васильева, — представляют киреметь существом не только злым, но и вечно голодным, жадным и прожорливым. Он не довольствуется малым. По черемисским рассказам, киреметь, забравшаяся (обратим внимание на то, что киремети в сказаниях бывают и мужского, и женского рода — и.В.) в отсутствие хозяев в черемисский дом, в виде черемисина, начала душить возвратившуюся хозяйку, требуя от нее блинов. Черемиска приготовила блины, а киреметь, наевшись досыта и выпавшись, требует, чтобы ей зарезали и изжарили петуха, и ушла из дома, когда, наконец, для нее закололи лошадь. Точно такой же рассказ сохраняется и среди чуваш»⁴.

«При всех киреметях, — пишет М. Васильев, — состоят докладчики

¹ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с.с. 10–11

² Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 9

³ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 12

⁴ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 17

для передачи им просьб, а также целый штат родни и прислуги»¹, «местопребывание киремети также называется киреметью, с присовокуплением иногда собственного имени киремети, иногда деревни, смежной ее уделу или урочища, на котором она поселилась»².

Автор продолжает: «Старинный обычай хоронить важных сановных инородцев вне кладбища, на особых местах, указанных ими в устном завещании, устранившийся впоследствии законом, послужил причиной появления киреметей на местах вольных и невольных единичных погребений умерших. Одинокие могилы в лесу, равным образом как и забытые кладбища, устраиваемые обычно при рощах, древние покинутые городища, курганы и места старых заброшенных селений,— превратились в киремети»³.

Далее М. Васильев, ссылаясь на статью из «Казанских губернских ведомостей», приводит весьма любопытный рассказ: «В трех верстах от села Шуматова в Ядринском уезде находился до 50-х годов прошлого (XIX век — и.В.) столетия вяз, известный в народе под именем поп хорамы — поповский вяз. На вязе этом во время пугачевского бунта было повешено два человека из шуматовского духовенства. В полуверсте от вяза на юго-запад стоял дуб, на котором повешено было несколько человек. В таком же расстоянии от него на юго-восток стоял другой дуб, и на нем также повешено было мятежниками несколько человек, привезенных из разных мест; всех же повешенных, по преданию, было 32 человека. Тела повешенных погребены были около последнего дуба, где и по сие время имеется столбик в виде часовни. Дубы, как и вяз, не существуют; но народ места, где они стояли, знает хорошо и до сих пор бросает к пенькам восковые свечи и медные деньги, особенно у первого дуба»⁴. Впрочем, в последнем случае, автор ничего не говорит о том, что эти умершие превратились в кереметей.

М. Васильев считает, что представления о различных киреметях стали выстраиваться в некую стройную мифологическую систему лишь под воздействием христианства. Он пишет: «Христианство внесло цельность и единство в неясные и сбивчивые представления язычников о киреметях. Под влиянием его явились попытки объединить все множество отдельных киреметей в одном главном киремете, брате

¹ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 22

² Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 25

³ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с.с. 25–26

⁴ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 26

или сыне верховного бога (Юма, Тора), о котором сообщают позднейшие чувашские и черемисские легенды. По позднейшим чувашским рассказам, киремет есть старший сын верховного бога, разъезжающий на колеснице по земле, водворяющий всюду довольство, но убитый людьми и за то озлобленный на них. По черемисским, киремет — младший брат Юмы, за гордость свергнутый с небес. При сотворении мира и человека киремет испортил творение Юмы. До сотворения суши киремет плавал по водам в виде селезня. По приказанию Юмы он достал со дна воды землю, но отдал ее брату не всю, а удержанную во рту выплюнул после на сушу. Из нее образовались на земле горы, затрудняющие передвижение людей. Сотворенного человека киремет, уловив момент, охаркал с головы до ног, отчего явились у людей болезни»¹.

Эти сведения М. Васильевым почерпнуты из книги В.А. Сбоева, вышедшей на полстолетия раньше².

Последний, в отличие от М. Васильева, был убежден в изначальной дуалистичности чувашской веры, затем породившей, якобы, множество богов: «В древнем дуалистическом чувашском вероучении шайтан был злым началом. Но в последствии времени понятие о шайтане, подобно понятию о Торе, распалось на несколько частей: явилось множество злых богов, которым всем приличествовал предикат шайтана»³.

Соответственно, представления о кереметях В.А. Сбоев также старался вывести из некоего общего единого мифа: «В области злых богов служебные существа, произошедшие от первобытного злого начала, занимают низшее место; а высшее принадлежит существу по происхождению доброму, но сделавшемуся злым от стечения различных обстоятельств. Это высшее злое существо, первенствующее в царстве злых богов, есть кереметь (вероятно, от арабского слова «гюремель», означающего все неприкосновенное, священное). Вот, что рассказывают чувашаи о происхождении этого грозного существа: «Кереметью первоначально назывался сын верховного бога, первенец его. Люди, подстрекаемые шайтаном, убили его в то время, когда он в пышной колеснице, запряженной белыми конями, разъезжал по земле, всюду принося с собою плодородие, обилие благ земных, довольство, счастье. Чтобы скрыть от верховного бога свое ужасное преступление,

¹ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. 26

² Сбоев В.А. Чувашаи в бытовом, историческом и религиозном отношениях. Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. — М., 1865

³ Сбоев В.А. Чувашаи в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 109

люди сожгли тело убитого сына его и прах развеяли по ветру. Но там, где пал на землю этот прах, выросли деревья, а с ними возродился и сын бога уже не в одном лице, но во множестве враждебных человеку существ, которые, впрочем, сделались уже, так сказать, привязанными к земле и лишились возможности жить в сообществе с добрыми небесными богами. Таким образом произошло множество кереметей; число их размножилось потом еще более, когда керемети пережились и произвели от себя длинную вереницу потомков»¹.

Однако миф о происхождении керемети В. А. Сбоев излагает слишком отвлеченно, не приводя конкретных этнографических свидетельств.

И совсем иной, гораздо более конкретный материал, опирающийся непосредственно на живой опыт, приводит он, когда пишет о конкретных кереметях: «Хаяр-кереметь, злая кереметь. Это самое свирепое и самое грозное божество. Наносить людям всевозможные бедствия и страдания для хаяр-керемети — наслаждение. Чтобы отклонить от себя карающую ее руку, надобно было принести ей в жертву либо черную лошадь, либо черного быка, либо черную овцу»².

«Керемет,— продолжает В. А. Сбоев,— есть существо озлобленное, мстящее людям за свое убийство, за потерю права на небесное жилище, существо, готовое поражать преступный род человеческий всеми возможными бедствиями и страданиями. Всякая невзгода, всякое частное и общественное бедствие происходит от керемети. Чуваши верили, что люди давным-давно были бы стерты с лица земли со всем их имуществом, если бы только не умиловляли кереметь жертвоприношениями. У каждой чувашской деревни непременно была своя кереметь, в многолюдных селах их было по три и более»³.

Далее В. А. Сбоев рассказывает поразительную историю непосредственно из личного опыта. Он пишет: «Это было в 1828 году. Я медленно тащился по проселочным дорогам... Прекрасный июльский вечер, прескверная проселочная дорога... Усталость моих коней, а пуще всего обилие малины в этом лесу — всё это заставило меня вылезать из кибитки. Я велел моему ямщику, Нягосю (Егору) ехать как можно тише, и сам пошел лесом, собирая местами малину. Пример мой соблазнил и

¹ Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. с. 110–111

² Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 114

³ Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 111

Нягося: он по временам останавливал лошадей, сходил с козел и также собирал малину. Видя, что он меня не торопит, я углубился в лес более, нежели на двести шагов от дороги. Наполнив бурачок ягодами, я соби-рался было выйти на дорогу, как вдруг заметил шагах в 20-ти от меня одного знакомого мне чувашенина Козюшку (Касьяна). Он, пересекая мне дорогу, торопливо пробирался в глубь леса. На нем, как говорится, лица не было»¹.

Автор последовал за Козюшкой и увидел следующее: «Он вышел на небольшую поляну, сбросил с головы шляпу... скинул кафтан, рубашку, снял с ног лапти и онучи и остался, в чем мать родила... Потом вдруг завыл диким, пронзительным, раздирающим душу голосом»².

В. А. Сбоев пишет, что Козюшка стал кричать, обращаясь к Хаяр-керемети (злой керемети) с просьбой о смерти некоего человека³.

«Произнося эти слова,— продолжает автор,— он рвал на себе волосы, валялся на земле, кувыркался, руками и зубами рыл землю, судорожно корчил руки и ноги, скрежетал зубами. Этот дикий вой, это кувыркание, эти заклинания продолжались с полчаса времени... признаюсь, в жизнь мою не видывал человека в подобном отвратитель-но-странном положении. Глаза налились кровью и сверкали, как горячие уголья, пена клубом билась изо рта, волосы на голове и бороде были вскочены и осыпаны землей, лицо, руки, ноги и вообще всё тело оцарапано до крови и покрыто пылью и грязью... Окликать и останавливать его с моей стороны было бы величайшим неблагоразумием: в бешеной ярости своей он мог бы принять меня за своего врага и задуть в один миг»⁴.

Вот свидетельство очевидца-этнографа о «молитве» кереметю. Интересно, так ли представляет себе П. Н. Травкин поведение жителей Плёса на открытом им, якобы, «святилище»?

Из дальнейшего повествования В. А. Сбоева выясняется, что Нягось, даже ни видевший воочию всего этого ритуала, а только слышав-ший звуки, тяжело заболел.

В. А. Сбоев пишет: «Дней через пять я увидел своего ямщика в церк-ви. По всему было видно, что он едва успел избавиться от тяжелой, из-

¹ Сбоев В. А. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 115

² Сбоев В. А. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 116

³ Сбоев В. А. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 116

⁴ Сбоев В. А. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. с.

нурительной болезни»¹.

На расспросы Нягось отвечал: «Я, дурак, забыл, что тут недалеко хаяр-кереметь... Только я услышал вой в керемети, как она и напала на меня, да и ну корчить все мои суставы так, что я из сил выбился»².

Для того, чтобы избавиться от лихорадки Нагось принес в жертву черного быка»³.

Дальше у В.А. Сбоева мы обнаруживаем один из источников книги М. Васильева — рассказ Нягоса еще об одной встрече с кереметью: «Лет семь тому назад (1821 г. — и.В.) я ехал дорогой со свадебного пира... Недоезжая сажень около полтораста до керемети, вдруг вижу карету большую, черную, блестящую. Ее везли десять черных, как смоль, лошадей. Я заранее своротил с дороги и остановился в сторонке, сняв из уважения к хозяину кареты, который мог быть и сам исправник, шапку и привстав на корточки. В это самое время из каретного окошка высунулось лицо седока. Уф!!! Это была сама хаяр-кереметь... Я чуть не помер от страха. А помню и лицо, и платье ее. Рыло у нее продолговато, борода большая, висящая сплетшимися прядями наподобие сосулек, на голове красный колпак, сквозь который торчали козыи рога и на каждом из них привешено по звонкому колокольчику, глаза ее сверкали, как молния, кафтан на ней был красный, как огонь. Ужас мой увеличилась моя лошадь: она затряслась, зафыркала, начала бить ногами... кереметь ехала с воплями»⁴.

Хорош же Керемет, как «родо-племенной богатырь» (если вспомнить цитировавшиеся выше утверждения О.В. Данилова)!

Как видим, перед нами уже — литературный рассказ, слова Нагоса явно обработаны В.А. Сбоевым.

При разговоре с Нягосем автор попытался было объяснить всё случившееся действием вина, выпитого последним на свадьбе, и психологическим напряжением при ожидании проезда мимо страшной керемети⁵.

И, тем не менее, В.А. Сбоев включил этот страшный рассказ в свои письма редактору «Казанских губернских ведомостей», составившие затем, уже после его смерти, отдельную книгу. Этим же материалом

¹ Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 117

² Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 118

³ Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 118

⁴ Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 121

⁵ Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 122

без комментариев воспользовались М. Васильев, а также последующие авторы, писавшие о кереметах.

В. А. Сбоев считает, что ко времени написания им книги (начало 50-х годов XIX века) вера чувашей в керемети была сильно подорвана.

Он пишет: «Русские по распоряжению правительства вырубili керемети. Сначала чуваш с ужасом смотрели на это богопротивное, по их мнению, оскорбление святыни и были уверены, что боги сами накажут дерзких оскорбителей керемети. Но когда керемети были вырублены, а истребители их остались здоровы и невредимы, то вера большинства чуваш сначала в неприкосновенность, а потом в святость, а, наконец, и в существование кереметей поколебалась в самом основании»¹.

Как видим, здесь В. А. Сбоев именует кереметей «богами». В целом, его книга носит в значительной степени более литературно-отвлеченный облик, чем цитировавшиеся выше сообщения священника Гавриила Яковлева.

Последний описывает свой непосредственный опыт жизни среди другого финно-угорского народа — луговых черемис, к которому сам принадлежал по рождению.

Сбоев же после ухода из духовного звания был адъюнктом Казанского университета по кафедре русской словесности, автором книг «Иов в художественном отношении», «Гносис и гностики»². Сама его цитируемая мной книга «Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношении» написана в форме беллетристических писем к редактору «Казанских губернских ведомостей»³. Научного аппарата она не содержит.

Как уже говорилось выше, В. А. Сбоев был убежден в существовании изначального дуализма в вере чуваш. Основания, на которых строятся эти его утверждения, непонятны. Тем не менее, он считает, что «затем из дуализма образовалась система многосложного политеизма... Наконец, в новейшее время, когда все означенные божества под влиянием христианских понятий снова слились в одно божество, называемое Сюльди-Тора..., то уже одному этому богу стали приписывать как сотворение всего, что существует во вселенной, так и промышлен-

¹ Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 123

² Сбоев Василий Александрович//Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Том XXIX: Сахар — Семь мудрецов. — СПб., 1900, с. 86

³ Сбоев В. А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 3

ние о ней»¹. Однако при этом важно отметить В. А. Сбоев четко разделяет шайтана — одного из двух главных действующих персонажей своей дуалистической системы, и кереметей.

В. А. Сбоев пишет: «Более чем вероятно, что у чуваш первоначально господствовал чистый дуализм, может быть, заимствованный либо от последователей древней зороастровой религии, либо от соседних некогда чувашам хазар, исповедовавших еврейскую, вероятно не совсем чистую религию. Дуализм этот состоял в поклонении двум враждебным одна другой божественным силам, то есть Торе и шайтану. Тора был бог добра и света, место жительства его — высочайшая область света. Шайтан — бог зла и мрака, местопребывание его — в бездне, в хаосе»².

Через двадцать лет другой исследователь — А. Ф. Риттих, опираясь на эти предположения В. А. Сбоева, напрямую сравнил веру чувашей с дуалистическим зороастризмом и подменил шайтана неким единым божеством Кереметем. Последнего он считал аналогом Аримана, началом, противоположным доброму божеству.

Несколько шатки утверждения А. Ф. Риттиха, можно видеть на примере того, что он совершенно спокойно, походя, датирует время жизни Зороастра (Заратустры). Другие исследователи к этому вопросу относились с гораздо большей осторожностью.

Нужно отметить, что А. Ф. Риттих — генерал-лейтенант, картограф. Он получил образование в Николаевской инженерной академии и в Академии генерального штаба, командовал пехотной бригадой, затем дивизией. Одновременно увлекался этнографией. Составил ряд этнографических карт. К финно-угорским народам Поволжья никакого реального отношения не имеет. Его «Материалы для этнографии России: Казанская губерния», откуда берутся следующие ниже цитаты, стоят в одном ряду с другими его сочинениями типа «Числовое соотношение полов в России», «Этнографический очерк Харьковской губернии», «Еврейский вопрос в Харькове», «Современные дворянские вопросы» или «Русская торговля и мореходство на Балтийском море»³. Как видим, он писал на совершенно разные темы. Исходит А. Ф. Риттих при этом не из собственной, живой этнографической практики, а из суще-

¹ Сбоев В. А. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 127

² Сбоев В. А. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношениях..., с. 101

³ Риттих Александр Феодорович // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Том XXVI а. — СПб., 1899, с. 819

ствующей литературы. Отсюда — его прямая зависимость от текстов В.А. Сбоева.

А. Ф. Риттих пишет: «При разборе еще тлеющей язычествующей религии чуваш нельзя не признать ее происхождение от Зороастра, жившего в 550 году до Р.Х. в Персии при Дарии Гистаспе. Как у Зороастра (у А. Ф. Риттиха — «Зароастра» — и.В.), так и у чуваш главное основание был дуализм... Ариман, бог зла, созданный также вечностью, хотя и после Оромаза, был прежде добрым духом, одинаково, как у чуваш — Кереметь»¹.

Никакого научного аппарата в книге А. Ф. Риттиха нет, источник этих его утверждений абсолютно непонятен.

Более того, если В.А. Сбоев делал предположения о самобытной внутренней эволюции чувашской религии, то А. Ф. Риттих ее отрицал. Он считал, что второстепенные божества, образованные в зороастризме от Аримана «перешли с теми же свойствами, но под другими названиями в чувашскую религию»². Кереметь у него сливается с шайтаном. Вслед за В.А. Сбоевым он утверждает, что Кереметь — первоначально единый субъект, распавшийся потом на множество других³.

Основания подобных утверждений совершенно неясны. Ведь, как мы видели выше, тот же В.А. Сбоев подчеркивал, что мифология чуваш испытала очень сильное влияние христианства, а сами мифы под этим влиянием трансформировались.

Мы видели, что В.А. Сбоев в 50-е годы XIX столетия ввел в оборот миф о керемети, как сыне верховного божества, убитого людьми. В его книге, написанной в публицистической форме писем к главному редактору «Казанских губернских ведомостей», этот абстрактный миф, сформировавшийся, видимо, под влиянием христианства, резко контрастирует с другим приводимым им предельно-конкретным этнографическим материалом.

Откуда же взялись в научном обороте остальные несколько мифов, которые принято теперь приводить в качестве доказательства существования, якобы, у приволжских финно-угорских народов представ-

¹ Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. XIV том. Казанская губерния. Часть вторая. — Казань, 1870, с. 82

² Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. XIV том. Казанская губерния. Часть вторая... с. 82

³ Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. XIV том. Казанская губерния. Часть вторая..., с.с. 82–83

лений о некоем едином Керемете?

Насколько мне известно, первым эти мифы в 1866–1868 годах, то есть спустя десять лет после В.А. Сбоева, опубликовал П.В. Знаменский. Каково происхождение этих мифов и какое место они занимали в реальной системе верований приволжских финно-угров?

Сначала нужно понять, кто же такой П.В. Знаменский, и почему он вдруг обратился к изложению черемисских мифов.

П.В. Знаменский (1836–1917 г.г.) — известный историк Русской Церкви¹. По происхождению он русский, родился в Нижнем Новгороде в семье диакона. Окончил Нижегородскую семинарию и Казанскую духовную академию. Некоторое время преподавал в Самарской духовной семинарии, а потом всю жизнь был преподавателем истории Русской Православной Церкви в родной ему Казанской академии. Главная область исследований П.В. Знаменского, его специализация — церковная история XVII — XIX столетий, в первую очередь — история приходского духовенства как сословия, развитие духовного образования². Кроме того, он является автором обобщающего учебного пособия «Руководство по русской церковной истории»³.

Важным направлением деятельности П.В. Знаменского стало описание рукописей библиотеки Соловецкого монастыря. Это богатое собрание (1593 наименования) в 1855 году в связи с началом Крымской войны было эвакуировано в Казанскую духовную академию⁴ и там осталось после окончания боевых действий. В 1881–1898 годах П.В. Знаменский опубликовал три тома «Описания рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии»⁵.

В Казанской академии действовали миссионерские отделения⁶. Главным из них было противомусульманское. В 1854 открылось чере-

¹ Федоров В.А. Историк Русской Церкви П.В. Знаменский (1836–1917 г.г.)//Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. Выпуск № 2 / 2004, с.с. 132–138

² Федоров В.А. Историк Русской Церкви П.В. Знаменский..., с.с. 133–134

³ Федоров В.А. Историк Русской Церкви П.В. Знаменский..., с. 135

⁴ Федоров В.А. Историк Русской Церкви П.В. Знаменский..., с. 132

⁵ Федоров В.А. Историк Русской Церкви П.В. Знаменский..., с.с. 132–133

⁶ Хабибуллин М.З. Миссионерские отделения Казанской духовной академии в 1842–1883 г.г.//Сайт Казанской духовной семинарии http://kds.eparhia.ru/bibliot/kaz_schule/miss_otd/

мисско-чувашское отделение, которое просуществовало всего два года и не оказало существенного влияния на православную миссию в Поволжье¹. Ведущим преподавателем противомусульманского отделения был Н. И. Ильминский², которому П. В. Знаменский посвятил две исследовательские статьи³.

П. В. Знаменский написал также «Историю Казанской духовной академии»⁴.

Таким образом, обширные труды П. В. Знаменского в основном лежали в области поздней церковной истории и описания письменных источников.

Остальные его работы носят, в основном, компилятивный характер. Такова, например, его статья «О борьбе христианства с язычеством в России», опубликованная в 1865 году в журнале «Православный собеседник»⁵.

Этнографические исследования не являлись специализацией П. В. Знаменского. Поэтому весьма неожиданно видеть среди его работ, например, статью «Народные верования, относящиеся к пчеловодству»⁶.

И уж совершенным особняком по отношению к его основным трудам стоят статьи П. В. Знаменского «Религиозное состояние черемис Козьмодемьянского края» и «Горная черемиса Казанского края»⁷.

Именно последняя из них, опубликованная в журнале «Вестник Европы» в 1867 году⁸, и содержит интересные нас мифы «о Керемете».

Откуда П. В. Знаменский почерпнул сведения, содержащиеся в этой статье?

Он сам четко обозначает источник своих познаний — сообщения

¹ Хабибуллин М. З. Миссионерские отделения Казанской духовной академии; см. также Шишкин М. Р. Миссионерское черемисско-чувашское отделение при Казанской духовной академии <http://rudocs.exdat.com/docs/index-73549.html>

² Хабибуллин М. З. Миссионерские отделения Казанской духовной академии

³ Федоров В. А. Историк Русской Церкви П. В. Знаменский..., с. 133

⁴ Федоров В. А. Историк Русской Церкви П. В. Знаменский..., с. с. 137–138

⁵ Знаменский П. В. О борьбе христианства с язычеством в России // Православный собеседник, 1865, кн. 2, с. с. 211–302

⁶ См. библиографию: Федоров В. А. Историк Русской Церкви П. В. Знаменский..., с. 138

⁷ См. библиографию: Федоров В. А. Историк Русской Церкви П. В. Знаменский..., с. 138

⁸ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края (Из наблюдений Очевидца) // Вестник Европы, 1867, т. IV, с. с. 30–71

нескольких грамотных черемисов, называемых им «народными учителями».

Причем эти люди сами вышли на него и предложили изложить верования черемис.

П.В.Знаменский пишет: «Считаем нужным сказать несколько слов касательно источника, из которого мы почерпали свои сведения. На нашу долю выпало счастье, редко встречающееся исследователям инородческих племен. Известно, что наши инородцы, особенно черемисы, очень скрытны относительно своих верований пред русскими. У черемисов считается тяжким грехом даже упомянуть о каком-нибудь священном предмете на русском языке. Один черемисский грамотник, именно Иван Захаров, прочтя статью г. Нурминского, возымел благую мысль поправить и дополнить находящиеся в ней сведения, стал искать человека, который послужил бы ему своим пером и столкнулся с нами. В длинных беседах он сообщил нам всё, что мог припомнить, о чем его спрашивали; не удовольствовался этим — стал еще составлять для нас записки вместе с другим черемисином Андреем Кирилловым, одним из самых начитанных и влиятельных народных учителей. Чего сами не могли припомнить или понять, об этом они навели справки у одного бывшего ворожника (колдуна — и.В.), знатока черемисской старины, недавно обратившегося в христианство. Мало по малу составил у нас сбор фактов, на основании которых мы могли проверить известные исследования о черемисской мифологии горного края, и составить полное и верное представление о ней. Собранные нами сведения нам удалось потом проверить на месте расспросами у других черемис и у местного духовенства, которое, заметим кстати, отличается довольно редким образованием и усердием к своему делу»¹.

Кто такой Иван Захаров, главный информатор П. В. Знаменского?

Это неформальный православный миссионер, ученик другого активного миссионера Михаила Герасимова, пытавшегося создать первый черемисский христианский пещерный монастырь².

Когда черемисские язычники выдвинули против Герасимова обвинения в незаконной порубке леса и «раскольничестве», И. Захаров несколько раз ходил в Петербург с прошениями в Священный Синод и Министерство внутренних дел о прекращении преследования своего

¹ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с.с. 35–36

² Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с.с. 31–32

учителя¹.

П. В. Знаменский отмечает глубокий кризис черемисских верований, характерный для времени написания его статьи (60-х годов XIX века): «Религиозные верования старины пропадают быстро. Христианство гонит старых богов из всех уголков нагорной стороны Волги в трущобы заволжских лесов, где луговой черемисин еще благоговееет пред дедовскими суевериями... По всему черемисскому краю идет теперь интереснейшая борьба между старой и новой верой... Язычеству приходится очень плохо... Священные места его запустели, керемети вырублены, богослужение не может совершаться публично и со всей торжественностью... Даже закоренелый кереметник идет теперь в церковь и приглашает к себе духовенство для совершения христианской требы «из стыда», как говорят сами черемисы, следовательно, не из одного страха перед начальством, но и из страха перед общественным мнением... Одному черемисину явился грозный некогда и сильный Кирднивадыш (железный дух): сидит себе в углу, пригорюнившись, такой бледный и худой, и жалуется на плохие времена, что черемисы не кормят его больше жертвами. Другой черемисин рассказывал, что ему являлись боги и сказали, что они скоро совсем оставят нагорный край, им стало нечего есть, Герасимов с Захаровым весь хлеб отбили; теперь они только кое-где собираются по миру»².

П. В. Знаменский указывает и на происходящую на глазах трансформацию мифологии: «В черемисской мифологии замечаются неизбежные следствия столкновения ее с христианством. Появились заимствования христианских народных сказаний, которые значительно изменили характер собственно черемисских народных сказаний; многие старые верования и обряды уничтожились и даже забылись черемисами; в понятиях о богах видим путаницу; являются новые божества из предикатов других божеств и, наоборот, божественные личности обращаются в предикаты... В какие-нибудь 20 лет последнего времени успело столько воды утечь, что сами черемисские ворожейники сознаются теперь в незнании, в забвении многих вещей, которые были известны недавно умершим старикам. Теперешние старики, может быть, и вовсе унесут с собою старые верования в могилу, потому что молодое поколение черемис чуть не все уже перешло на сторону христиан-

¹ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 32

² Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. с. 33–34

ства»¹.

И, несмотря на все эти обозначенные им же самим тенденции, П. В. Знаменский решился предложить свою классификацию черемисских божеств. Он пишет о «царстве светлого Юмы», почитаемого, якобы, за верховного бога всех народов, вокруг которого группируется множество других Юм и Авя (матерей)² и «злом начале — Керемете», вокруг которого группируется «несколько специальных» кереметей, которых он помещает на один уровень с шайтанами³. По его словам: «Злое начало — Керемет — представляется таким же самостоятельным, как доброе — Юма. Какие между ними отношения — неизвестно определено. Юма дарует всякое добро человеку, Керемет на каждом шагу старается делать зло. Но черемисская мифология вовсе не говорит нам о борьбе между ними»⁴.

По словам П. В. Знаменского, «черемисин не столько благоговееет пред своими юмами, сколько боится Кереметя. Он разбирает каждый свой шаг, чтобы не обидеть это опасное божество, разбирает каждый свой сон, каждую примету, советуется со своими знахарями, чтобы узнать чем можно угодить Кереметю, какую жертву принести ему. Можно сказать, что культ Кереметю составляет сущность всей религии. Недаром сами черемисы крещенные зовут своих собратий, придерживающихся язычества, именно кереметниками»⁵.

П. В. Знаменский пишет: «Черемисин чувствует особый прилив религиозности, когда захворает, когда начнет хилеть его скотина, пропадет что-нибудь в доме, не уродится хлеб или когда над всей страной разразится тяжкое народное бедствие. Злые божества гораздо чаще пользуются его жертвами, чем добрые, и жертвы им гораздо богаче. Страх перед ними был причиною более подробного развития мифов о них»⁶.

П. В. Знаменский особо подчеркивает, что считает современную ему мифологию черемисов в значительной степени «заимствованной из христианских сказаний». Он считает, что большое влияние на них оказали апокрифы и вообще христианская неформальная среда. То

¹ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 34

² Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 40

³ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 48

⁴ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 48

⁵ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 50

⁶ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 48

есть именно то пространство, где, как мы помним по А. Н. Веселовскому, формируется новая мифология, никак не связанная с прежней языческой традицией.

П. В. Знаменский пишет о черемисах: «Некоторые черемисы говорят, что Керемет есть младший брат Юмы, должен был повиноваться его владычеству, но по своей гордости не захотел этого и за это был свергнут Юмою с неба. Но это сказание неизвестно между черемисами-кереметниками и представляет собой явное заимствование из христианских сказаний. От нищих калек, поющих свои стихи по деревням, от раскольников, живущих около черемисских деревень в Козмодемьянском и Васильевском уездах, черемисы заимствовали много апокрифических сказаний, которыми они охотно восполняют свою скудную мифологию. Так, например, они вполне заимствовали сказание о падении злых духов с неба и о распределении их по разным частям мира; этим сказанием они объясняют происхождение лесных кереметей, водяных шайтанов, яр-вадышей (озерных вадышей) и т.д.»¹.

«Из христианских же апокрифов,— продолжает П. В. Знаменский,— заимствованы ими сведения о сотворении мира Юмою и об участии в нем Кереметя. Керемет плавал по воде в виде селезня; Юма, желая сотворить сушу, велел ему опуститься в воду и достать со дна земли. Керемет действительно достал землю, но не всю ее отдал Юме, а утаил часть ее у себя во рту. Когда Юма, дунув на землю, простер ее по воде и произвел ровную и гладкую сушу, Керемет начал выплевывать утаенную часть земли и наплевал множество высоких гор. Такого же происхождения рассказ о том, как Керемет испортил только лишь слепленное Юмой тело первого человека. Воспользовавшись тем временем, как Юма ходил на небо за душой человека, Керемет оплевал его тело с ног до головы, так что Юма и вычистить уже не мог, а просто взял да и выворотил наизнанку, от чего внутренность человека осталась поганой. Тут же Юма проклял и собаку, которая приставлена была караулить человека, за то, что она, не стерпя холода, выпущенного Кереметом, соблазнилась на шубу, которую он ей посулил, и допустила его до человека; Керемет дал ей шерсть, а до того она была голая»².

Далее у П. В. Знаменского читаем: «Заимствованы черемисами и апокрифы о потопе, о том, что Керемет спасся от потопа в ковчеге под

¹ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 48

² Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. с. 48–49

подолом у жены Ноевой (жены Ноя — и.В.), как он едва не потопил ковчега, прогрызши в нем дыру, как спас ковчег уж, заткнувший эту дыру головой, как Керемет научил делать вино. Не приводим этих сказаний потому, что они не представляют никаких замечательных вариантов против русских редакций»¹.

Таким образом, большинство из мифов о Керемете, в которых он предстает как особый субъект, особое высшее существо, отличное от отдельных кереметей, и на которые ссылаются современные исследователи, П. В. Знаменский считал однозначно заимствованными из христианских апокрифических источников.

При этом П. В. Знаменский сам делает акцент на том, что Керемет, якобы, — единый субъект, одно злое божество.

Здесь стоит напомнить позицию священника Гавриила Яковлева, происходившего из марийской среды, непосредственно участвовавшего в черемисских молениях. Он, прекрасно знавший религию своего народа, не выделяет, в отличие от П. В. Знаменского, никакого высшего Керемета. Для него керемети — низшие духи, образовавшиеся из душ покойников.

Несмотря на утверждения В. А. Сбоева и следующего за ним А. Ф. Риттиха о, якобы, дуализме религии чувашей, ни они, ни вообще кто-либо из дореволюционных авторов, писавших о верованиях поволжских финских народов, насколько мне известно, не связывали земных кереметей именно с подземным миром.

Например, П. В. Знаменский говорит о Керемете и его окружении как «царстве нижних богов»². Но при этом данное царство существует здесь, на земле, а не под землей. П. В. Знаменский пишет: «Керемет есть начало смерти и разрушения; он и живет большею частью около старых деревьев и пней в лесу; высохший, мертвый пенёк... есть лучший представитель начала смерти»³.

П. В. Знаменский пишет: «Люди могут делаться вадышами (аналогом кереметей — и.В.) после своей смерти. Они переходят в царство Керемета и делают его помощниками в нанесении вреда людям; их нужно задабривать жертвами»⁴.

«Царство Керемета» — выражение, конечно, сильное. Но, думается,

¹ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 49

² Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 41

³ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 50

⁴ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 55

что это в чистом виде интерпретация самого П. В. Знаменского. Ведь, если бы это было так, тогда именно Керемет как субъект, как некое высшее божество почитался бы властелином царства мертвых, подземного мира. Но такого почитания в реальности не было.

Вот, например, что пишет в своем исследовании «Культе умерших и загробные верования луговых черемис» дореволюционный исследователь С. К. Кузнецов относительно представлений луговых черемис о загробном мире: «У самого входа в загробный мир бродят острозубые адские собаки, охраняющие вход... Далее следуют горы с крутым подъемом и обрывистым спуском... Власть над подземным миром держит в своих руках Тамук вуй — «глава ада», адский начальник, у которого есть еще помощники: Киямат тора — «судья Киямат» и Киямат савуш — «помощник, товарищ Киямата». Тамук вуй признается хотя и всеми черемисами, но большинство уржумских, малмыских и елабужских черемис Киямата ставят выше в иерархической лестнице... Заметим здесь, что «киямат» с арабского значит «воскресение мертвых». Заимствование такого слова в высшей степени любопытно, так как черемисы... ни одного слова не говорят о воскресении мертвых, которого не признают потому, что загробная жизнь для них есть вечное продолжение настоящей жизни. Киямат потому и почитается больше других, что у него есть строго определенная функция: он судья (тора) мертвых, потому его и зовут Киямат тора, то есть Киямат-судья»¹.

Священник Гавриил Яковлев эти имена объясняет схожим образом: «Тамук — татарское слово, значит ад; сабус по изъяснению черемис — распорядитель ада, тамук вуй — голова ада или начальник ада. «Киамат» слово арабское, значит воскресение мертвых к Страшному суду, будущая жизнь, «торя» — судья (по мнению черемис «киамат торя» — в аде распоряжающийся и судящий»².

При этом Киямат (Киамат) и киремети четко различаются. С. К. Кузнецов пишет: «Колдун или конокрад, отправившийся на тот свет под смертельными ударами мстительных единоплеменников, или, наконец, просто — беглый, подвергшийся такой же участи, по смерти могут долго мучить черемис и даже со временем попасть в ряд мелких злых духов — кереметей, всячески вредящих черемисину.

¹ Кузнецов С. К. Культе умерших и загробные верования луговых черемис. — Вятка, 1907, с.с. 68–69

² Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 73

Число подобных духов постоянно увеличивается, потому что к ним часто присоединяются умершие вообще насильственной смертью»¹.

У удмуртов (дореволюционное название — вотяки) был весьма развит культ умерших. Считалось, что умершие могут оказывать большое влияние на мир живых, вредить им. Достаточно подробно останавливается на этом вопросе дореволюционный исследователь финно-угорских народов профессор Казанского университета И. Н. Смирнов. Он пишет, что, с точки зрения вотяков, «...покойники приобретают знания, которых не имеют и не должны иметь живые люди. Они могут в своих чудесных рубашках (скрывающих их от ныне живущих — и.В.) незримо присутствовать среди живых... По вотским верованиям дух умершего тотчас после погребения приобретает сверхъестественные силы и способности, которых он не имел в земной жизни... Если у человека во время еды выпал изо рта хлеб, он знает уже, что этот кусок вытащил покойник. Умершие затрудняют для мучающейся женщины роды, задерживают душу у родившегося младенца и заставляют упрашивать себя бабу (повитуху — и.В.): «предки, братья, дайте душу»... Затем они посылают на провинившихся потомков болезни, затаскивают в лес скот или посылают на него мор. Одним из наказаний, которые практикуются покойниками, являются щипки: если у вотяка появится на шее небольшое синеватое пятно, он говорит, что его ущипнул покойник — родственник»².

Пример представлений о такой «силе» покойника И. Н. Смирнов берет из удмуртской сказки о колдуне, где «колдунья-покойница выходит мышкой из маленького отверстия в могиле, затем она обращается из мышки в кошку, из кошки в собаку, добегаёт до деревни, и в деревне обращается из собаки в человека»³.

Именно в этих представлениях, по мнению И. Н. Смирнова, лежит основа вотских поминок. Он приводит слова такой вотской молитвы: «Дедушка, не посылай болезни, бабушка, не посылай болезни, отец, не посылай болезни, я вот устраиваю поминки, не отдавай злу, хорошо смотри, хорошо береги, сам живи (на том свете — и.В.) хорошо и нам, и

¹ Кузнецов С. К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис..., с. 73

² Смирнов И. Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк//Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Том VIII, вып. 2. — Казань, 1890, с.с. 187–190

³ Смирнов И. Н. Вотяки..., с. 186

нам хорошее создай»¹.

Отсюда и обычай частых жертвоприношений покойникам: «Отправляется ли вотяк на свадьбу или в гости, он бросает к забору или к деревенским воротам кусочки хлеба и просит у умерших благословения... Оканчивается пашня — и деревня приносит жертву предкам, прося их не сердиться. Приступает семья к жатве, сенокосу — и старикам возносится молитва, чтобы они не покидали свою родню и дали полный урожай... Выстроит вотяк новую конюшню, и первым делом торопится принести в ней жертву предкам, чтобы они не давили лошадей и не мучили коров»².

О культе предков у черемис подробно писал дореволюционный этнограф А. Филимонов³.

И. Н. Смирнов видит основы этого культа в том, что предки были легендарными богатырями. По представлениям вотяков «мертвые сохраняют все свойства живых», а о древних людях вотяки рассказывают, как о богатырях и существах, способных творить чудеса, обращаться в разных зверей и т.д. Эти древние богатыри и дали, конечно, первую идею о могуществе предков»⁴.

Весьма наивно на этом фоне звучит утверждение некоторых современных исследователей о том, как хорошо, что богатыри стали кереметами.

Упоминавшаяся выше Н. М. Охотина в своей диссертации цитирует некоего К. А. Четкарева: «Все легендарные Керемети, которых сначала было очень мало, рисуются положительными чертами, отличающимися особой богатырской силой, умением, часто они выступают в роли защитников родоплеменных групп»⁵.

«Было время, — читаем мы далее у Н. М. Охотиной, — когда мариец не только не тяготился почитанием кереметей, напротив, гордился этим. Подтверждением этой мысли, то есть представления о Керемете как положительном образе, хорошо прослеживается в легенде о Султан-Керемете... В ней также отражается процесс формирования куль-

¹ Смирнов И. Н. Вотяки..., с. 188

² Смирнов И. Н. Вотяки..., с.с. 188–189

³ Филимонов А. О религии некрещеных черемис и вотяков Вятской губернии//Вятские епархиальные известия, 1868, № 8, с.с. 131–139; № 11, с.с. 176–183; 1869, № 7, с.с. 153–162, № 8, с.с. 173–186

⁴ Смирнов И. Н. Вотяки..., с. 190

⁵ Охотина Н. М. Культ коня и птицы в традиционном марийском язычестве..., с. 83

та предков, превращение их в божество. Кузнец-мариец Султан был богатырского роста, редкой силы. При жизни он защищал восточных мариийцев от претеснений... Когда же он умер, суеверные мариийцы стали полагать, что и «на том свете» Султан будет защищать мариийцев, помогать им в жизни и в борьбе с притеснителями. И они стали ходить в «керемет» Султана, приносить его душе жертвы, считая его святым, чуть ли не богом»¹.

Перед нами в приведенной выше цитате — непонимание внутренней логики развития ужаса перед покойниками в мифологии приволжских финно-угров. Ведь в рамках этих представлений именно богатырское начало в предках, их мощь, делают их столь опасными для живых.

П. В. Знаменский, описывая представления мариийцев, особенно подчеркивает эту опасность: «Страх перед покойниками выражается во всех похоронных обрядах. Поэтому черемисин, если у него кто-нибудь умрет, старается хоронить покойника тотчас же... Мертвое тело никто не станет обмывать, потому что на такого человека все стали бы смотреть, как на последнего поганца; для этой операции приглашают кого-нибудь из русских или татар, и совершается она не в избе, а где-нибудь подальше, например, на гумне... Когда тело умершего вынесут из дома, хозяйка дома кидает ему вслед нарочно для этого раскаленный камень, чтобы избавиться от посещений мертвеца»².

Описывая жертвоприношения предкам у вотяков, И. Н. Смирнов говорит, что от закланных в их честь животных самим предкам «посвящается кровь и кости, которые выбрасываются в особое место. При жертвоприношении в новой конюшне — зарываются для умерших в передний угол кости. При заклании в память мужчины лошади, в память женщины коровы, — для них (умерших — и.В.) выцеживается в особую посудину кровь. Мясо ест семья, кости собираются для усопших в одно место, затем в головной череп кладется копейка, всё это двое мужиков относят ночью... в лес под елку, там же оставляют рюмку с кумышкой (водкой — и.В.)»³.

Упомянутый дореволюционный исследователь профессор Казанского университета И. Н. Смирнов в своей книге «Черемисы»⁴ писал:

¹ См.: Охотина Н. М. Культ коня и птицы в традиционном мариийском язычестве..., с.с. 83–84

² Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с.с. 70–71

³ Смирнов И. Н. Вотяки..., с.с. 191–192

⁴ Смирнов И. Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. — Казань, 1889

«Под влиянием ислама и христианства в развитии идеи о керемети наступает абстрактный момент. Подобно тому, как бесформенный политеизм начал уступать место монотеистическим представлениям о Юме, как едином творце мира, идея о бесчисленных вадышах-покойниках начинает сменяться идеей о едином керемете, брате Юмы и его постоянном сопернике. Представление о человеческом происхождении керемета сохраняется, однако, и на этой стадии религиозного развития»¹.

Поэтому, вероятно, нужно согласиться с определением «киремети», данным Б.Н. Басиловым в энциклопедии «Мифы народов мира»: «Киреметь — в мифологии чувашей название категории духов, в которых превращались души почитаемых людей (в частности, предков, колдунов), а также название святилища, связанного с поклонением им. Некоторые исследователи термин «Киреметь» производят от араб. «карамат», «чудо», другие — от древнего названия духа или божества народов Евразии [сохранившегося у некоторых народов в разных вариантах: «кормос» — низшие духи у алтайцев, «курмуш» — дух-покровитель дома у телеутов и т.д.]. Считалось, что киремети оказывают помощь и спасают от бед, но могут также приносить несчастье. Некоторые киремети считались враждебными духами, и их умиловляли жертвоприношениями. Ряд киреметей (Валем-худжа, Вылари ырасем и др.) был широко известен чувашам, но большинство их почиталось лишь населением округа или даже одной деревни. Практически у каждой деревни имелись свои киремети. Некоторые киремети генетически связаны с мусульманским культом святых (напр, Валем-худжа)»².

Впрочем, в той же классической энциклопедии «Мифы народов мира» есть еще одна статья — «Керемет»³. Здесь приводятся уже известные нам мифы о Керемете как высшем существе. Собственно, наличие этих двух статей в одном и том же издании свидетельствует о том, что ясность в вопросе о месте кереметей в мифологии приволжских финно-угров, мягко говоря, пока не достигнута.

¹ Смирнов И.Н. Черемисы..., с. 134

² Басилов В.Н. Киреметь//Мифы народов мира. Энциклопедия. Том первый. — М., 1987, с. 651

³ Керемет// Мифы народов мира. Энциклопедия. Том первый..., с. 640

ПИСАЛ ЛИ АДАМ ОЛЕАРИЙ О «БОГЕ ПРЕИСПОДНЕЙ»?

Как мы уже неоднократно видели¹, П. Н. Травкин весьма специфически обращается с историческими источниками. Не стали исключением и его рассуждения о «Нижнем мире».

В книге «Язычество древнерусской провинции. Малый город», говоря о находке, якобы, «святилища Велеса-Керемета», П. Н. Травкин, в частности, говорит о «марийском ритуале в описании Адама Олеария (нач. XVII в.)». Здесь у П. Н. Травкина читаем: «Речь идёт о жертвоприношении марийскому богу преисподней. Ритуал проводился там, где текут реки Немда и Шокша (реки с такими названиями, кстати, есть и в районе Плёса). Марийцы, как писал Олеарий, боятся этих мест, но приходят сюда с молитвами-просьбами, «устремлёнными на мирское». Шкуру жертвенной лошади, или иного животного, они натягивают на колья, варят мясо, а далее — цитируем — «берут блюдо, полное мяса, в одну руку, а чашку с мёдом или другим напитком в другую руку и бросают всё это против шкуры в огонь»².

Итак, согласно утверждениям П. Н. Травкина, у Олеария мы должны увидеть непременно рассуждения о «боге преисподней». Однако такого выражения по ссылке П. Н. Травкина в книге Адама Олеария мы не находим.

В 1636–1638 годах немецкий путешественник Адам Ольшлегель (латинизированное — Олеарий) совершал путешествие в составе посольства голштинского герцога Фридриха III по Волге в Персию и обратно³.

В его книге «Описание путешествия в Московию» имеется раздел «О черемисских татарах». Олеарий пишет: «Здесь появляются другого рода татары, а именно черемисы. Они тянутся далеко за Казань, живут по обе стороны Волги... являются превосходными стрелками из луков... Те из них, что живут направо от Волги, именуются «нагорными», так как они живут на высоте: на горах или между горами... Живущие

¹ См., напр.: Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый..., с.с. 11–12

² Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Глава II. Культ Велеса.

³ Олеарий А. Описание путешествия в Московию. — Смоленск, 2003, с.с. 11–12

слева именуются «луговыми»... ведь здесь... много прекрасных лугов и полей...Гвагнин говорит, что эта нация частью языческой, частью магометанской веры. Живущие вокруг Казани все, насколько я мог узнать, язычники, так как их и не обрезают, и не крестят... Большинство из них верит, что имеется бессмертный Бог, который делает людям на земле добро, и которого поэтому нужно призывать. Однако, что Он Собой представляет и как Он желает быть почитаем, этого они не знают. Они не верят в воскресение мертвых или в новую жизнь после здешней. Они полагают, что со смертью человека, как и со смертью скота, всё кончено»¹.

Это изложение Олеарием религии черемис весьма отличается от тех, что мы видели в этнографической литературе XIX столетия. А вот далее идет описание, весьма похожее на то, что мы раньше читали о кереметях. В этом описании, вопреки утверждениям П. Н. Травкина, нет упоминания никакого «бога преисподней». Зато есть некие «черти», которыми, вероятно, Олеарий обозначил духов-кереметей. Он пишет: «Хотя они (черемисы — и.В.) не верят в существование ада, все-таки, по их мнению, существуют черти, которых они называют духами-мучителями, они полагают, что эти черти при жизни могут мучить людей и доставлять им другие неприятности, поэтому они и стараются умиловать их жертвами»².

Далее Олеарий продолжает: «Говорят, что в казанской области, к югу от Казани миль на 40, в болотистой местности имеется река, именуемая у них Немдою. Сюда они направляются со своими паломничествами и жертвами. Они говорят: «Кто сюда придет и ничего не принесет в жертву, тот зачахнет или засохнет». Они полагают, что черт имеет резиденцию свою там или, точнее, у реки Шокшем, лежащей в 10 верстах от Немды. Говорят, что эта река не глубже 2 локтей, течет между двух гор и никогда не замерзает. Ее черемисы очень боятся. Они полагают, что если кто-либо из их нации придет к этой реке, то он тотчас и помрет, русские же без опасности могут приходить к ней и уходить от нее»³.

Вот, собственно, и всё, что есть у Олеария об этой местной керемети. Далее он говорит уже о другом — о некоем божестве, которому черемисы

¹ Олеарий А. Описание путешествия в Московию..., с. 314

² Олеарий А. Описание путешествия в Московию..., с. 314

³ Олеарий А. Описание путешествия в Московию..., с. 314

тоже, помимо керемети, приносят жертвы. Он никак в тексте не именуется, тем более — «богом преисподней». Можно предположить, что информаторы Олеария просто не знали или не назвали ему имя этого божества. Но, по смыслу текста, данное божество отлично от страшной для черемис реки, то есть от керемети. Вероятно, это Юмо.

Вот текст об этом: «Иногда они приносят жертвы и (обратим внимание на этот союз «и» — и.В.) Богу, режут для этой цели лошадей, козлов и овец, натягивают шкуры на колья, варят рядом с ними мясо, берут блюдо, полное мяса, в одну руку, а чашку с медом или другим напитком в другую руку и бросают всё это против шкуры в огонь, говоря: «Иди, передай мое желание богу». Также: «О, боже, я охотно жертвую тебе это, прими это от меня, и дай мне скота» и т.д., смотря по тому, что они охотно желали бы. Так как они не верят в иную, чем здешнюю, жизнь, то все их просьбы и молитвы устремлены на мирское. Они молятся также солнцу и месяцу, так как замечают, что их действие благоприятно для земли и скота. Особенно же во время урожая высоко чтится ими солнце. Нам даже сообщили, что они в течение дня почитают и иногда обожают все то, что они видели во сне, будь то корова, лошадь, огонь или вода»¹.

В 1791 году, полтора века спустя после Олеария, о том же месте писал профессор Императорской академии наук Герард Миллер². У него читаем: «Я, будучи в Казани, говорил с разными черемисами, которые при помянутой реке живут, и от них получил потребное известие. Малая речка, называемая Шокшем, о которой и Олеарий упоминает, находится в тех же местах. Она впала в речку Ониу, Ониу в Лаш, а сия в Усемду. О объявленном особом жилище дьявола, по сказанию Олеария, тамошние жители ничего не знают... На сих местах у них отправляется бывает языческая их служба так, как и в дому, и в общих собраниях — в большие годовые праздники»³.

При этом Миллеру известны настоящие керемети. Он говорит о расположении их в «отдаленных лесах». В лесу выделяется огороженное место, «посреди одного поставляют несколько столбов, покрывая оные деревянной кровлей... и несколько скамей. Такие места на всех

¹ Олеарий А. Описание путешествия в Московию..., с.с. 314–315

² Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. — Спб., 1791

³ Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов..., с. 46

трех языках называются одним именем кереметь»¹.

Думаю, что контекст Г. Миллера позволяет предполагать, что участок на речке Шокше он не считает такой кереметью. Скорее здесь, так же как у Олеария, речь идет об общественных служениях не кереметям, а юмам.

В любом случае, ни Олеарий, ни Миллер не употребляют словосочетания «бог преисподней», которое, как я понял, приписывает Олеарию П. Н. Травкин. Тем более, Олеарий подчеркивает, что по его сведениям черемисы вообще не верят в ад.

Поэтому ссылка П. Н. Травкина на Олеария вовсе не подтверждает рассуждений «плесского археолога» о «боге преисподней».

В работе «Епископ Феодор и проблема «двоеверия» я попытался показать, что страх перед «заложными», то есть неизжившими свой земной век, покойниками породил русальские обряды и поминовения Семика². Мы видим теперь, сколь значимое место занимают покойники в мифологии приволжских финно-угров.

Наверное, важнейшей особенностью этнографических данных о приволжских финно-угорских народах является то, что такие сведения собирались в период активного влияния на эти народы христианства и ислама. Выше приводилось мнение ряда дореволюционных исследователей, которые считали — именно под влиянием монотеистических религий стали формироваться представления о Юмо, как высшем божестве, а множество кереметей — душ злых покойников стали постепенно олицетворяться в одном Керемете. Но такое олицетворение — весьма поздний этап в развитии религии приволжских финно-угров.

В работе «Епископ Феодор и проблема «двоеверия» я подробно остановился на вопросе персонификации среды и пятницы, произошедшей непосредственно под влиянием особого церковного к ним отношения как постным дням. Особое внимание в народной среде было обращено на пятницу, как день крестной Жертвы Спасителя³.

Академик А. Н. Веселовский показал, что такое олицетворение было характерно для всей христианской Европы. Например, известное на Руси апокрифическое «Сказание о 12 пятницах» восходит к французскому тексту XII столетия⁴.

¹ Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов..., с. 44

² См.: Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый..., с.с. 66–85

³ См.: Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый..., с.с. 86–105

⁴ Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый..., с. 102

За почитанием среды и пятницы, таким образом, не стояло никакой непрерывной, восходящей к дохристианским временам языческой традиции.

Из сообщений дореволюционных этнографов можно видеть, как эти же общеевропейские процессы затронули приволжские финно-угорские народы. При этом сами вовлеченные в них народы далеко не всегда еще были полностью крещены. Тем не менее, их религиозно-бытовые представления, их праздничный цикл значительно трансформировались под влиянием соседей.

Характерным примером и здесь является пятница, день крестных страданий Спасителя. Впрочем, Г. Миллер усматривал в особом почитании пятницы у черемисов мусульманское влияние. Он писал: «Некоторые из черемис держат магометанский закон, и по рождении вскоре обрезаются и сие может быть от того произошло, что как черемисы, так и прочие языческие народы (Поволжья — и.В.) равно с магометанами празднуют пятницу яко великий день в неделе, в котором они и никакой работы не отправляют. В сей день не служат у них никакой службы»¹.

Однако Г. Миллер считает такое влияние исламских обычаев светским, мирским², не затрагивающим религиозную сферу. Таким же светским он считает и влияние христианства, выразившееся в приурочивании ряда праздников приволжских финно-угров к Рождеству, Пасхе и Троице. Он пишет: «Оные три народа (по Миллеру — «черемисы, чуваш и вотяки» — и.В.) большие праздники, которым христианская Церковь пред прочими отменно празднует, яко Рождеству Христову, Пасхе и Пятидесятнице, також некоторым образом, а именно упокоением чрез несколько дней от дел своих, празднственно препровождают. Они в городах спрашивают прилежно, когда оные праздники случаются, и хотя они в счете иногда несколькими днями ошибаются, однакож обыкновению их то не препятствует ни мало»³.

Светскими русскими обычаями объясняет Миллер и то, что эти народы почитают «стоящую в Спасских воротах Казанской крепости в большом кивоте местную икону Неруковоторенного Спасителя» обра-

¹ Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов..., с.с. 41–42

² Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов..., с. 42

³ Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов..., с.с. 40–41

за, которому они, приезжая в город, свечи ставят»¹.

Впрочем, вряд ли подобные подвижки в религиозной жизни могут быть объяснены просто бытовым влиянием «светских» татарских или русских обычаев, простым подражанием соседям.

Спустя 75 лет после Г. Миллера о христианском влиянии на обычаи черемис, как уже частично указывалось выше, подробно писал П. В. Знаменский.

Дав общий перечень многочисленных черемисских божеств, П. В. Знаменский дает им следующую характеристику: «Их деятельность и личный характер представляются очень смутно; не имеют они и личной истории, которая определила бы их отношения между собою, создала мифы о жизни каждого. Все эти личности, образовавшиеся чрез соединение со словами Юма и Авя разных эпитетов, представляют собою скорее следствие какой-то игры языка, чем... образы религиозно-поэтического мирозерцания»².

На фоне этой как бы скудности стройные системы православного христианства и ислама стали оказывать существенное влияние на черемисскую религию.

П. В. Знаменский пишет: «Доселе еще сохранились священные времена и праздники черемисского язычества, хотя и они теперь представляют собою далеко не то, чем были в старое время. Некоторые из них перепутались с христианскими празднествами и потеряли свое древнее значение... Священным днем недели считается пятница, она проводится в полном бездельи. Запрещается даже печь хлеб и вообще стряпать, печку можно затоплять не ранее полудня»³.

И. Н. Смирнов также твердо убежден в том, что празднование черемисами пятницы заимствовано у соседних народов⁴. Он констатирует: «Мы присутствуем при вырождении или, точнее, при перерождении язычества»⁵.

¹ Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов..., с. 41

² Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 46

³ Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края..., с. 61

⁴ Смирнов И. Н. Черемисы..., с. 246

⁵ Смирнов И. Н. Черемисы..., с. 172

«ВАДЫШ» И ВАДЫШИ

Учитывая тот факт, что письменные этнографические свидетельства относятся исключительно ко времени трансформации религии приволжских финно-угорских народов под влиянием христианства и ислама, становится понятна практическая невозможность их экстраполяции на несколько столетий вглубь истории, причем применительно к региону, где в настоящее время эти народы не проживают.

Между тем, именно на такой экстраполяции строятся, например, представления о славянском язычестве, когда считается, что этнографические данные XIX — начала XX столетий фиксировали непрерывную языческую традицию, идущую, якобы, еще с дохристианских времен. На необходимости такой экстраполяции настаивал, например, Б. А. Рыбаков¹.

Однако некоторые современные исследователи дореволюционной этнографической литературы толком не знают.

Обратимся вновь к диссертации П. Н. Травкина. В связи с находкой черепа лося в комплексе, который он так торжественно именует «святотилищем», П. Н. Травкин пишет: «У тех же марийцев... лось представлялся покровителем первых людей на земле, его рога считались непрерывным атрибутом главного божества, бога начал, а в более позднее время (XVIII — XIX века) здесь был известен образ божества Вадыш, «оленья-человека»². Здесь П. Н. Травкин ссылается на уже упоминавшегося нами современного исследователя О. В. Данилова.

Но позвольте — откуда взялись данные о божествах марийцев ранее XVIII века? Ведь кроме сообщений Олеария сколько-нибудь подробных именно этнографических письменных свидетельств за этот период нет³. Что это за «главное божество» и «бог начал»? Ведь система черемисских верований не поддается окончательной реконструкции именно в силу ее гибкости, изменчивости под влиянием христианства и ислама. И что это за Вадыш с заглавной буквы, откуда он взялся?

Думаю, можно точно назвать источник происхождения этого само-

¹ См.: Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый..., с. 85

² Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 91

³ Обзор письменных источников до XVIII века см.: Смирнов И. Н. Черемисы..., с. с. 189–190

го Вадыша — статья С.А. Нурминского «Очерк религиозных верований черемис», опубликованная в журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник» в 1862 году¹.

А вот, что спустя четверть века писал об этой ошибке С.А. Нурминского известный этнограф И.Н. Смирнов: «... (попытка) поставить духовную жизнь народа... в связь с окружающей природой... увлекла г. Нурминского в сторону от фактов. Он создал национального черемисского лесного бога — вадыша, неправильно истолковывая значение слова «вадыш» из глагола «вадышем» — «деру листья», и игнорируя существование громадного количества их (не листьев, конечно, а этих самых вадышей — и.В.)»².

П.В. Знаменский пишет, что «вадыши — духи, обитающие большею частью на определенных местах»³.

П.В. Знаменский критикует попытки этимологии, предпринимаемой С.А. Нурминским в отношении «шюды-вадыша»: «Нурминский производит это название от «шуда» — «сено», и считает шуда-вадыша богом луговодства. Но сами черемисы производят его от «шюду» — «сто». По этому словопроизводству шюда-вадыш признается ими начальником 100 духов, сотским у вадышей»⁴.

Слово «вадыш» никак не является именем собственным какого-либо божества, а обозначает категорию низших духов.

Это, в общем-то, очевидно дореволюционной этнографии (кроме курьеза С.А. Нурминского), но, как видим, почему-то неочевидно для О.В. Данилова и следующего за ним П.Н. Травкина.

Вот, например, перечень черемисских вадышей по И.Н. Смирнову: Чимбулат, Кугу-ага, Курук-ширт, Курук-пиамбар, Азырен, Моча ширт, Ширт бодыш, Ош-вуй-Ванюшка, Кюбар-кугуз, Немда-курук-кугуз, Ашиш, Колтыш, Тул-бодыш тылмаз, Ялхтер-бодыш, Епрем-кугуз, Тошто-кош-тюнг, Кугэтюнг, Ноль-тюнг, Тошто-тюнг, Ундур-ширт, Мюк-ширт, Чурпан-ширт, Шердыш-ширт, Емшенер, Ючүзо, Ширт-теркан, Ивашка, Коштюнг, Нерга, Пейберда-ширт, Ужедыш, Рок-пирт, Нур-бодыш, Чопакин⁵.

¹ Нурминский С.А. Очерк религиозных верований черемис//Православный собеседник, 1862, XI

² Смирнов И.Н. Черемисы..., с. 199

³ Знаменский П.В. Горные черемисы Казанского края..., с. 52

⁴ Знаменский П.В. Горные черемисы Казанского края..., с.с. 52–53

⁵ Смирнов И.Н. Черемисы..., с.с. 136–137

И. Н. Смирнов считал вадышей, как и кереметей, связанными с культом умерших. Он писал: «В виду тождества вадышей и душ умерших, естественно, что и культ тех и других у черемис одинаков. Вадыши, как и покойники, нуждаются в пище и других вещах, к которым они привыкли. Киртни-вадыш, как бывший конный воин, нуждается в лошадях, и потому ему в жертву приносятся лошади»¹. При этом И. Н. Смирнов тесно связывает вадышей и кереметей, относя их к одной категории духов.

Приведу еще несколько выписок из книги И. Н. Смирнова «Черемисы», показывающих тесную связь кереметей и вадышей именно с культом умерших. И. Н. Смирнов пишет: «Горные черемисы, провожая каждого умершего, не забывают попросить у него прощения за причиненное когда-нибудь зло, умоляют забыть старую вражду и ссоры и не наказывать разными несчастьями. Но обыкновенный покойник может вредить отдельным лицам, кереметь — целой общине. Опасаясь зловредной силы тех и других для себя, черемисин пользуется ею, чтобы сделать вред своему врагу. Желая отомстить своему недругу, уфимский или пермский черемисин старается натравить на него кереметя. Ямшэнер (один из кереметей — и.В.) напускает болезни на тех людей, чьи волосы или кусок одежды оказываются зарытыми вблизи его жилища. В том случае, когда тревожить кереметя представляется почему-либо неудобным, черемисин напускает на своего врага любого покойника. Он идет на кладбище, разрывает могилу, берет с нее или земли, или кость умершего и относит это под ворота, крыльцо или порог своего недруга, а на могиле оставляет его волосы. Умерший будет, предполагается, мстить нарушителю своего покоя, но, основываясь на волосах, обратит свой гнев на человека, которому они принадлежат; этот человек заболеет и умрет, лишь только переступит через положенную в воротах или пороге кость. Если кость будет брошена в колодезь или на пашню, покойник высушит воду и сделает пашню бесплодной»².

И. Н. Смирнов продолжает: «Култ кереметя находится в противоречии с теми представления о нем, которые начали слагаться под влиянием ислама и христианства (то есть, будто бы есть некий один Керемет как божественный субъект — и.В.). В то время как черемисин доходит мыслью до идеи о едином керемете, с культом он обращается к

¹ Смирнов И. Н. Черемисы..., с. 136

² Смирнов И. Н. Черемисы..., с.с. 135–136

тому или иному отдельному духу, который, предполагается, послал на него то или другое бедствие.

Те идеи относительно духов, которые черемисин унаследовал от своих предков, он вносит и в христианство. В новой религии он находит множество умерших, которые приобрели могущественное влияние на жизнь людей и, по народным представлениям, также карают иногда болезнями и смертью. На этих умерших он перенес те воззрения, которые унаследовал относительно вадышей... «Поставь свечу вот этому вадышу» — просит иногда черемисин своего земляка в церкви»¹.

Так что нет такого «божества» «Вадыш». И не было никогда. Вадыши — категория духов, их почитание тесно связано с культом умерших.

¹ Смирнов И.Н. Черемисы..., с. 137

«ЁЛОЧНЫЙ ДЕД» ИЛИ «РОЖДЕСТВЕНСКИЙ КОЗЁЛ»?

Насколько понимаю, П. Н. Травкин большое значение придает празднику Шорок-йол (существует вариант написания — «шорык» — и.В.).

Обратимся к статье П. Н. Травкина «С новым солнцем, праздник «Йол»!»¹

В ней он торжественно провозгласил Шорок-йол праздником Велеса или Керемета: «У наших ближайших соседей и этнических родственников-марийцев старинное название веселого зимнего праздника — Шорык-йол... Йол, как бы сегодня сказали, праздник религиозный. Главное в году торжество посвящалось Богу Нижнего мира, творцу и дарителю, «угоднику» в изначальном понимании (Керемету, Велесу)»².

Здесь же П. Н. Травкин, как понимаю, дает простор своей фантазии. Слово «йол» он объявляет однокоренным сразу с елкой и ольхой. Он пишет: «Праздник Йол... слово однокоренное с «ёлкой», «елухом» (деревом Нижнего мира вообще, например, ольхой)»³.

Финского фольклорного персонажа, аналогичного Деду Морозу, Joulupukki (Йоулупукки) наш «плесский археолог», в соответствии с этой своей фантастической этимологией, объявляет «Ёлочным дедом»: «А знаете, кстати, как зовут финского Деда Мороза? Йолло-пукки, то есть Ёлочный дед»⁴.

Правда сами финны, почему-то, не торопятся считать Йоулупукки «ёлочным дедом».

Для того, чтобы это понять достаточно просто открыть финско-русский словарь. Итак, «joulu» — Рождество⁵. «Joulukuusi» — рождественская елка, где «kuusi» — ель⁶.

А как будет по-фински «ольха»? «Leppa»⁷. Соответственно, «ольхов-

¹ Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол»!// http://merjamaa.ru/news/p_n_travkin_s_novym_solncem_prazdnik_jol/2014-12-21-974

² Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол!».

³ Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол!».

⁴ Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол!».

⁵ Вахрос И., Щербakov А. Большой финско-русский словарь, 7-е издание, стереотипное. — М., 2007, с. 168

⁶ Вахрос И., Щербakov А. Большой финско-русский словарь..., с. 284

⁷ Куусинен М. Э., Оллыкайнен В. М., Сюръялайнен Ю. Э. Новый большой русско-фин-

ник» — «leppiko»¹.

Но что же такое «pukki»? Заглядываем вновь в словарь и видим значение этого слова — «козел»².

Получается, что Joulupukki — дословно «рождественский козёл».

Но в современном финско-русском словаре «Joulupukki», в точном соответствии с нынешним фольклорно-коммерческим оформлением этого явления, переводится как «рождественский дед-мороз»³.

И всё же — именно «козёл». «Рождественский козел» или «соломенная коза» (норв. Julebukk, швед. Julbock) — традиционный рождественский персонаж в Норвегии, Швеции и Финляндии⁴. Это был ряженный, одетый в козью шкуру, в маске, сделанной из соломы.

В своей брошюре «Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый» я приводил точку зрения известного русского этнографа, академика А. Н. Веселовского. Он считал, что святочные игрища с их ряжеными по своему возникновению не первичны по отношению к Рождеству Христову, как утверждала советская и продолжает утверждать постсоветская этнография, а наоборот — вторичны, зависимы от последнего. Они появились в календаре уже непосредственно в христианский период⁵.

Возникает вопрос — а на кого рассчитывает П. Н. Травкин, когда пишет подобные «статьи»? На людей, неспособных пользоваться словарями?

И что следует сказать вот о такой фразе из этой же статьи П. Н. Травкина: «И ещё лет сто пятьдесят назад в Плёсе или Юрьевце жители, заходя в чужой дом, произносили не «здравствуйте», а старинное «йолус па йолус». В переводе с мерянского, «пусть будет и будет» — «от Йола до Йола» достаток в Вашем доме»⁶? У П. Н. Травкина появились неизвестные науке письменные этнографические источники середины XIX века именно по Плёсу и Юрьевцу? И где в столь странной фразе про «йолус» он нашел слово «достаток»?

Было бы хорошо увидеть эти самые источники. Пока никаких ссы-

ский словарь. Том I. — М. — Порвоо-Хельсинки-Юва, 1999, с. 746

¹ Куусинен М. Э., Оллыкайнен В. М., Сюръялайнен Ю. Э. Новый большой русско-финский словарь. Том I..., с. 746

² Вахрос И., Щербаков А. Большой финско-русский словарь..., с. 486

³ Вахрос И., Щербаков А. Большой финско-русский словарь..., с. 486

⁴ См.: Rossel, Sven. Christmas in Scandinavia. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996

⁵ См.: Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый..., с.с. 88–89

⁶ Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол!»...

лок П. Н. Травкин не приводит.

Статья «С новым солнцем, праздник «Йол»!» размещена на сайте частного музея П. Н. Травкина в разделе «Публицистика»¹. И такая, с позволения сказать, «публицистика», приносит свои плоды в виде, как понимаю, промывания мозгов молодежи. Вот, например, на сайте «Меря мир» помещено стихотворение, где есть следующие строки:

«Йолус па Йолус» — «Пусть будет и будет
От Йола до Йола достаток в том доме,
Где дочь подрастает красавицей дивной!»
Мерещится жизнь ей дорогою длинной...
Её выкликали парней хороводы
На Солнцеворот у Меря-народа»².

Похоже, чья-то разрушительная фантастика потихоньку проникает в неокрепшие умы.

В этой же статье П. Н. Травкина мы видим, как считаю, вполне характерный для него подход к историческим данным. Вот «плесский археолог» пишет: «Когда в древней Руси отмечался праздник Новый год? Казалось бы, давно известно: 1 марта, 1 сентября... И всё-де от Византии... На самом деле даже маленькое уточнение может заставить поднять вопрос заново. Из Византии к нам пришло летописание, а начало сентября и начало марта было всего-навсего началом нового летописного года. Надобно при этом учесть, что подавляющее большинство наших предков летописи в глаза не видела»³.

Может быть, стоит наименовать это «воинственным невежеством»? Ведь совершенно очевидно, что 1 сентября по юлианскому календарю начинается круг церковного литургического года⁴, годичный цикл праздников. В этот праздничный цикл были вовлечены не только православные христиане, но, как мы убедились на примере приволжских финно-угров, хоть в какой-то степени и соседние с русским народы,

¹ Травкин П. Н.. Католическое Рождество? Нет, русский Новый год! Хронометр-Иваново.11.01.2011 (опубликовано под названием «С новым солнцем, праздник «Йол»!// <http://www.travkin-museum.ru/statya19.html>

² <http://merja.ru/?p=209>

³ Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол»!...

⁴ 1 сентября — «Начало индикта, сиречь новаго лета»//Минея. Сентябрь. — М., 2003, с. 5

даже еще и остающиеся в язычестве.

Календарный счет «от Адама», по-другому именуемый «мартовским стилем», существовал в Византии с VI века.

Согласно ему шестой день творения, в который был сотворен Адам (пятница), приходился на 1 марта 5508 года до Р.Х¹. Этот календарный счет, в отличие от сентябрьского, менее вовлеченный в литургическую жизнь, оказал, соответственно, гораздо меньшее практическое влияние.

Когда в действительности праздновался «Шорок-йол»? Этот праздник ряженных отмечался марийцами очень близко к Рождеству Христову. Он был четко привязан к третьей пятнице от зимнего праздника святителя Николая (самая ранняя — 21 декабря по юлианскому календарю, самая поздняя — 27 декабря)². Как видим, этнографы застали этот праздник уже тогда, когда его празднование оказалось в зависимости от дня памяти святителя Николая Чудотворца и непременно приходилось на пятницу. Впрочем, П. Н. Травкин объявляет святителя Николая — Велесом... Об этом мы еще подробно поговорим.

А пока послушаем подлинное этнографическое свидетельство много раз упоминавшегося нами священника Гавриила Яковлева. Он свидетельствует: «Горно-Козмодемьянские черемисы праздник Рождества Христова называют Шочъял, или Шортял. «Щочь» — значит «родись», «ял» — селение или деревня, «шочъял» буквально будет «селение рождения». Слово «Шртял» некоторые произносят «шорок-йол» — и переводят «овечья нога»...

Будучи сам из черемис, я с малолетства видел старинные обычаи черемис, когда еще горные черемисы вполне не усвоили христианские обряды, и когда праздник свой Шочъял они праздновали в ближайшую пятницу к празднику Рождества Христова, то есть пред праздником или после праздника Рождества Христова. В самый день черемисского праздника Шочъял (Рождество Христово) в пятницу, бывало, как только петухи запоют, рано утром черемисы возьмут лопаты, пойдут каждый на свое гумно и пригребут снегу на току кучками в виде как бы ворохов зерна... Бывало дедушка мой и бабушка в этот день рано утром принесут денег на стол, копеечных, двух и трехкопеечных монет, считая их рублями; если же принесут рублей 10 медных денег, из них изо-

¹ Климишин И. А. Календарь и хронология. Изд. 3-е. — М., 1990, с. 329

² Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 85

бражают сотни и тысячи рублей. Затем посылали нас, ребят, в сад под яблони, и мы ходили выше колен в снегу, трясли сучки у яблоней, приговаривая, что падает множество яблоков; изображали из себя, будто бы собираем яблоки; затем ходили в овчарню, где хватали овец за ноги со словами «дигир потям ыштэжы, шарок тулыжо» — чтобы овцы принесли ягнят двойнями и расплодились бы.

В этот праздник всегда варили пельмени, в которые клали копейки и нарочно из лыка сделанные маленькие лямочки, какими водят телят, и обротьки (узdechки). Когда станут есть, если кому попадались деньги, то говорили, что он будет счастлив на деньги, будет богат; если же кому попадались оброть или лямочка, говорили, будто этот будет счастлив на скотину, скот расплодится у него.

Так как Козмодемьянские черемисы все без исключения пировали праздник «Шочъял» (Рождество), то они вечером все собирались в один конец деревни и, начав пировать с крайнего дома, ходили по порядку во все дома, не пропуская ни одного дома. Бывало, в который дом придут пировать по порядку, там водили ребят в овчарню хватать овец за ноги для того, чтобы овцы принесли двойни и расплодились. Старинные Козмодемьянские черемисы придерживались таких суеверий и думали, будто бы если в этот день станут считать деньги — разбогатеют, если будут прикасаться к скотине со словами: чтобы расплодились — и расплодятся, на гумен если будут пригребать снежные вороха — уродится хлеб»¹.

П. Н. Травкин пишет: «Сохранилось и ещё одно название праздника (Шорок-йол — и.В.): Мясоед. Это уже русское, после введения государственного языка со славянской основой. А его мерянский прототип сохранился в фольклорном «коляда — таусень». У волжско-финской мордвы, например, «таунсяй» — это праздник жареного поросёнка, символ сытости и благополучия в новом году»².

Сначала насчет мясоеда. Очень хотелось бы видеть этнографические источники, на которых П. Н. Травкин обосновывает свое утверждение, что Мясоед — это, якобы, специальное название праздника, причем именно Шорок-йола.

Вообще-то, мясоед — это время после поста.

Посмотрим на употребление этого слова: «Мясоед» — время, в кото-

¹ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с.с. 85–86

² Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол!».

рое по церковному уставу разрешается есть мясо. «Солдат купил мяса на грош на последней неделе рождественского мясоеда»; «Его люди в мясоед питаются протухлою ветчиной, а в посты толокном»; «Хотела бы я знать, для чего меня в мясоед не выдали замуж?»; «Бился, колотился, мясоед прошел, не женился»¹.

«Мясосятие — то же, что «мясоед». «Принято у заказного священника Саввы сбору его по заручной книге сего 715 года Рождественского мясосятия пошлин 3 рубля восемь гривен», «Мясосятия столько недель»².

Думаю, что фантастические представления о некоем особом языческом значении мясоедов П. Н. Травкин почерпнул у В. В. Милькова, взгляды которого на этот вопрос были подвергнуты мной критическому разбору в брошюре «Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый»³.

Теперь о мордовском празднике таунсяй.

П. И. Мельников-Печерский в своих «Очерках мордвы»⁴ пишет: «Января 1-го Православная Церковь празднует Василию Великому, который в народе считается покровителем свиней, в северной и восточной России сохраняется в этот день к обеду готовить свиную голову. Мордва в тот же день молится своему богу свиней Таунь-озаису и даже называет его в молитвах Василием (Вельки-Васяй)»⁵.

Здесь же у П. И. Мельникова-Печерского читаем: «Вечером под Новый год у мордвы справляется таунсяй, что значит свиной (праздник). Отсюда, кажется, произошел и русский таусень или авсень, обряды которого очень сходны с обрядами мордовского таунсяя»⁶.

Он описывает ход праздника, особенно останавливаясь на песнях, с которыми дети ходят по селу. Хозяева подают им за эти песни лепешки, свиные ножки и пшенинную кашу⁷.

Никакого «бога преисподней» в этом мордовском празднике нет и в помине. Праздник четко приурочен ко дню памяти святителя Василия

¹ Словарь русского языка XVIII века//Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор» <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/13/sld11002.htm>

² Словарь русского языка XVIII века//Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор»// <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/13/sld11012.htm>

³ Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый..., с.с. 62–65, 86–92

⁴ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы//Мельников П.И. (Андрей Печерский). Полное собрание сочинений. Изд-е 2-е. Том 7 — СПб., 1909, с.с. 410–484

⁵ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы..., с. 442

⁶ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы..., с. 481

⁷ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы..., с. 482

Великого, приходящегося на 14 января нового стиля, что достаточно далеко от традиционного празднования марийского Шорок-йола.

П. И. Мельников-Печерский отмечает: «Русский таусень едва ли не старинный мордовский обряд, перешедший к русским»¹. Он подчеркивает, что таусень у русских «справляется только в тех местностях Великой Руси, где издревле обитала мордва»².

П. Н. Травкин пишет: «Марийцы готовили на свой Шорык-йол овечьи ноги, а костромичи и ивановцы свиные»³. Насколько понимаю, на территориях нынешней Костромской и Ивановской областей мордва не обитала.

Хотелось бы, чтобы П. Н. Травкин привел ссылки на достоверные этнографические источники для подтверждения своего утверждения, будто бы «костромичи и ивановцы» праздновали именно Шорок-йол, и именно в честь этого праздника готовили свиные ноги. И с чего он взял, будто бы марийцы готовили на Шорок-йол овечьи ноги?

На самом деле, «овечья нога», как мы видели из достоверного этнографического источника, это нечто совсем другое. Те самые марийцы, в данном случае козмодемьянские черемисы, совершали незамысловатое магическое действие — если хватать овец за ноги, они, мол, расплодятся.

В общем, хотелось бы видеть источники. А то — чего только уверенно не предлагает своим читателям «плесский археолог»...

Вернемся к тексту священника Гавриила Яковлева. Он пишет: «У луговых черемис Царевококшайского уезда и доселе (то есть до 80-х годов XIX века — и.В.) существуют те же обычаи, но с небольшими разностями. Также праздник Рождества Христова делают по своему в ближайшую пятницу к 25 декабря, в этот день также пригребают снежные вороха или клади, только на поле, а не на гумне, как Горно-Козмодемьянские черемисы. Луговые черемисы повсеместно не пируют праздник «Шочъял», но делают девичий праздник. Девицы пред праздником со всех домов собирают солод в один дом; там варят пива, и в самый день праздника собираются в этот дом; туда же приходят пожилые мужчины и женщины, а девицы поют песни, пляшут и угощают приходящих пивом, а приходящие за угощение и пляски дарят их деньгами.

¹ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы..., с. 481

² Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы..., с. 481

³ Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол!».

При этом для смеха переряжаются мужчины в женское платье, а женщины в мужское; иные наряжаются в стариков и старух.

В черемисском празднике Шочъял больше никаких выдающихся обрядов не бывает»¹.

Подождите, как это так — не бывает? Неужели всё заканчивается святочным карнавалом и угощением стариков пивом?

Ведь «известный ученый» П. Н. Травкин, как мы видели выше, пишет: «Йол, как бы сегодня сказали, праздник религиозный. Главное в году торжество посвящалось Богу Нижнего мира, творцу и дарителю, «угоднику» в изначальном понимании (Керемету, Велесу)»².

Однако священник Гавриил Яковлев, выросший среди черемис, сам участвовавший много лет в их обрядах, ни о каком посвящении праздника никакому такому божеству нижнего мира не говорит. А кереметы у него, как мы уже видели, вообще не божества.

В празднике Шорок-йол перед нами — вовсе не поклонение некоему «нижнему миру», а святки, сочетающиеся с дохристианскими культурными формами мари. Но никакого Велеса или Керемета здесь нет.

¹ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 86

² Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол!».

ВОЛОС И КЕРЕМЕТЬ В «СКАЗАНИИ О ПОСТРОЕНИИ ГРАДА ЯРОСЛАВЛЯ»

Очень часто в современной литературе слова «Волос» и «Велес» употребляются как синонимы. Действительно ли речь идет об одном и том же? Ответ на этот вопрос должен стать темой отдельного разговора.

П. Н. Травкин утверждает, что главное торжество года посвящалось «угоднику в изначальном понимании», некоему «богу нижнего мира» — Велесу (он же — Керемет и Рота)¹.

Очень хорошо, что он употребил слово «Рота». О том, что скрывается за этим понятием, мы также поговорим в следующий раз...

В своей диссертации П. Н. Травкин не приводит каких-либо ссылок на других авторов, сравнивающих, подобно ему, Волоса (или Велеса, что, как они считают — одно и то же) с Кереметом.

Однако такие авторы имеются, хоть они и не удостоились в работах «плёсского археолога»..

Например, А. Н. Полухина в своей кандидатской диссертации, защищенной еще в 1998 году в Удмуртском государственном университете и посвященной славяно-финно-угорским параллелям в языческих представлениях народов Волго-Камья², сравнивает Керемета не только с Волосом, но и с Перуном и Ярило.

Она пишет: «Крайне интересные параллели имеются в культе умирающего и воскресающего бога как у славян (Ярило), так и у финно-угров (Керемет). Ярило оказывается близок не только богам земли и земного плодородия в религиях мордвы, удмуртов, но и крайне противоречивому персонажу марийского язычества — Керемету, который, свою очередь, схож (даже тождествен) славянскому Велесу. Но Ярило еще и схож с Перуном...»³.

Однако те, кто считают, что у славян действительно было такое бо-

¹ Травкин П. Н.. С новым солнцем, праздник «Йол!».

² Полухина А. Н. Славяно-финно-угорские параллели в языческих представлениях народов Волго-Камья. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность: 07.00.07 — Этнография, этнология и антропология. — Ижевск, 1998

³ Полухина А. Н. Славяно-финно-угорские параллели..., с. 20

жество — Ярило — никак не отнесут его к некоему «нижнему миру», к преисподней.

Вряд ли к «нижнему миру» можно отнести и Перуна, которого, как мы еще увидим, некоторые исследователи считают оппонентом и даже противником Велеса.

Кто являлся научным руководителем у А. Н. Полухиной? Это уже неоднократно упоминавшийся мной О. В. Данилов¹.

Откуда же О. В. Данилов взял, что Керемет — «умирающий и воскресающий бог»?

Из мифа неизвестного происхождения, приведенного В. А. Сбоевым об убийстве людьми «сына верховного бога», который затем «воскрес вместе с деревьями». Однако тот же П. В. Знаменский, как мы видели выше, считал подобные мифы прямым следствием влияния христианства.

Кстати, работу А. Н. Полухиной П. Н. Травкин также не учел в своей кандидатской диссертации. В его перечне литературы она не упоминается².

П. Н. Травкин считает, что открыл в Плесе домонгольское святилище Велеса (Керемета). Я выше уже неоднократно подчеркивал невозможность экстраполировать на ситуацию XII века религиозные явления, которые начали складываться у приволжских финно-угров под тем или иным влиянием христианства к середине XIX века, ведь представления о Керемете как едином субъекте существовали гораздо в большей степени в головах этнографов, особенно не связанных непосредственно с финно-угорскими народами, нежели в культовой практике самих финно-угров. Эта культовая практика знала множество злых духов кереметей, знала посвященные им рощи, но не знала единого Керемета как божество.

Большой вопрос — существовало ли реальное почитание самого Велеса и идентичен ли он с Волосом? На этой теме я планирую остановиться в третьей брошюре о мировоззрении П. Н. Травкина.

П. Н. Травкин пишет: «В древнерусских письменных источниках владыка Нижнего мира чаще всего фигурирует как Велес, причем имя это в полной мере распространяется и на рассматриваемый нами ре-

¹ Полухина А. Н. Славяно-финно-угорские параллели..., с. II

² См.: Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. с. 181–197

гион... В «Сказании о построении града Ярославля» читаем: «Идол (в Медвежьем углу, на месте будущего г. Ярославля — П.Н.) бысть Волос, сиречь скотий бог. Сему многоказненному идолу и кереметь створена была и волхв вдан»¹.

На основании этого же текста пятью годами раньше П. Н. Травкина в своей кандидатской диссертации пыталась доказывать связь Велеса и Керемета Т.А. Золотова из Марийского государственного университета². Работы Т.А. Золотовой в списке литературы диссертации П. Н. Травкина нет³. Впрочем, подобная ситуация нам уже привычна.

Зато в списке литературы диссертации П. Н. Травкина есть известная книга В.В. Иванова и В.Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей». Это авторы так называемой «теории основного мифа», в которой Перун противопоставляется Волосу как верх и низ⁴.

В связи с темой Волоса они подробно анализируют «Сказание о построении града Ярославля»⁵.

Цитируя слова о керемети, устроенной идолу, В.В. Иванов и В.Н. Топоров нигде ни словом не упоминают божество по имени Керемет.

Б.А. Рыбаков так же никак не упоминает Керемета в главе о Волосе своей книги «Язычество древних славян»⁶.

Текст «Сказания о построении града Ярославля» является очень поздним по своему происхождению. Он опубликован впервые в 1877 году священником А. Лебедевым в книге «Храмы Власьевского прихода г. Ярославля»⁷. По данным о.А.Лебедева, этот текст был им найден в рукописи архиепископа Ростовского Самуила «Церкви г. Ярославля в 1781 г.»⁸.

В.В.Иванов и В.Н. Топоров пишут, что «текст «Сказания» в из-

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 78

² Золотова Т. А. Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. Специальность 10.01.09 — фольклористика. — Йошкар-Ола, 1997

³ См.: Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с.с. 181–197

⁴ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М., 1974

⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей..., с.с. 55–66

⁶ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Изд-е 2-е. — М., 1994, с.с. 421–431

⁷ Лебедев А., свящ. Храмы Власьевского прихода г. Ярославля — Ярославль, 1877

⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей..., с. 55

вестном нам виде является поздним и хранит следы редакторской обработки»¹.

В то же время они считают, что его «редактор-«автор» пользовался одним или несколькими недошедшими до нас старинными письменными источниками, а возможно также и устными легендами»².

Вслед за советским исследователем Н.Н. Ворониным они даже предполагают, что архиепископ «Самуил нашел использованный им оригинал старинной рукописи в том же Ярославском Спасском монастыре, где был найден список «Слова о полку Игореве»³.

Однако, из самого текста «Сказания» сделать такие выводы невозможно.

Кем был архиепископ Ростовский Самуил?

Будущий киевский митрополит Самуил (Миславский) (1731–1796 г.г.) получил образование в Киевской духовной академии. Затем он преподавал там латинскую грамматику, поэзию и риторику. Сводно изъяснялся не только на латыни, что было тогда привычно для духовных лиц, но и на французском и польском языках. Был епископом Белгородским, затем Крутицким. С 1776 по 1783 год находился на Ростовской кафедре, затем стал митрополитом Киевским. В Ростове и Угличе основал духовные училища, заложил в Ростове здание семинарии. Член Российской академии наук. Посмотрим на его сочинения: «Латинская грамматика», «Догматы православной веры» на латинском и русском языках, «Историческое описание Киевской лавры», «Права и преимущества малороссийского духовенства»⁴.

Это человек западно-русской, латинизированной книжной традиции. Как видим, среди его сочинений нет библиографических исследований, нет описаний рукописей. Не из чего не следует, что он, якобы, занимался разборкой монастырских библиотек и такие рукописи искал.

Рукопись архиепископа Самуила «Церкви г. Ярославля в 1781 г.» являлась общим историческим обзором ярославских храмов. В связи с церковью святого Власия (построенной по преданию на месте идола

¹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей..., с. 55

² Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей..., с. 55

³ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей..., с. 55

⁴ Здр. Самуил (Миславский), митрополит Киевский и Галицкий//Русский биографический словарь. Издан под наблюдением А.А. Половцева. т. 18. Сабанеев — Смыслов. — Спб., 1904,с.с. 178–179

Велеса) он вставил в этот обзор литературно пересказанную им историю. Ее мы теперь и знаем как «Сказание о построении града Ярославля». Источники этой истории совершенно не ясны.

Посмотрим на текст источника более внимательно.

В «Сказании о построении града Ярославля» мы читаем: «Сему многокозненному идолу и кереметь створена бысть и волхв вдан, а сей неугасимый огонь Волосу держа и жертвенная ему кури... И вельми потчен бысть сей волхв у языцев. Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по том же дне и часе реши керемети и по жребию избра иного, и сей закла волхва, и, раже огонь, сожига в сем труп его, яко жертву точию доволгы возвесилити сего горазда бога»¹.

По смыслу текста ясно, что упоминаемая здесь «кереметь», которая была устроена идолу и от которой отрешался волхв в случае угасания жертвенного огня, — это не второе имя Волоса, а некое сакральное, огороженное пространство. Его можно было бы обозначить и словом «капище».

Архиепископ Самуил использовал для обозначения такого капища слово, распространенное по всему Поволжью. Вспомним, что у марийцев и чувашей «кереметями» назывались рощи и другие места поклонения злым духам.

Так как архиепископ Самуил пишет в «Сказании» о Волосе как злом духе, то и для его капища он подбирает подходящее слово — «кереметь». И абсолютно не является фактом, что в том источнике, которым мог пользоваться архиепископ Самул, капище Волоса первоначально обозначено именно как «кереметь» (если такой источник действительно был).

Из чего можно видеть, что «Сказание о построении града Ярославля» имеет в значительной степени искусственный, литературный характер?

Архиепископ Самуил представлял западно-русскую традицию, на протяжении полутора столетий находившуюся непосредственно под польским влиянием.

Вспомним еще раз только что процитированные слова из «Сказания»: «Но люто и истязуем бываше, егда огонь у Волоса преста: волхва по том же дне и часе реши керемети и по жребию избра иного, и сей

¹ Цит. по: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей..., с. 64

закла волхва, и, раже огонь, сожига в сем труп его, яко жертву точию довольгу возвесилити сего горазда бога»¹.

А вот практически такой же текст, только сказанное про огонь в нем отнесено к идолу Перуна в Киеве: «Во-первых, Перкунос, си есть Перун... ему же яко богу жертву приношаху, и огонь неугасающий из дубового древия непрестанно паляху; аще ли бы случилось за нерадением служащего иерея когда сему огню угаснути, такового иерея без всякого извета и милости убиваху»².

Это выдержка из поздней Густынской летописи (известна в списках XVII века), основанная на ряде польских источников (Кроммер, Гвагнин, Мартин Бельский)³.

Данное место Густынской летописи весьма мало напоминает краткое сообщение о языческих богах, содержащееся в «Повести временных лет». В последней нет ничего ни о каком неугасимом огне⁴.

В 1579 году польский комендант г. Витебска, итальянец по происхождению Александр Гваньини издал книгу «Описание Европейской Сарматии», основанную на тексте польского историка Мацея Стрыйковского, участника Ливонской войны.

В ней сообщается о капище Перуна, якобы находившемся под Новгородом (как видим, не в Киеве): «В память этого идола днем и ночью горел костер из дубовых поленьев; если он потухал по небрежности служителей, которым был поручен присмотр за ним, то их безжалостно предавали смерти»⁵.

В 1654 году эту же литературную легенду повторяет Адам Олеарий, а в 1674 году архимандрит Киево-Печерской лавры Иннокентий (Гизель) на основе польско-украинских источников издал «Синописис, или краткое собрание от разных летописцев о начале славяно-российского народа»⁶.

Это был, фактически, первый отечественный учебник истории, выдержавший затем свыше 30 изданий.

В нем была вопросизведена всё та же польская литературная леген-

¹ Цит. по: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей..., с. 64

² Цит. по: Мансикка В. Й. Религия восточных славян..., с.с. 115–116

³ Мансикка В. Й. Религия восточных славян..., с. 115

⁴ Повесть временных лет. Часть первая. Текст и перевод. — М. — Л., 1950, с. 56

⁵ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. — СПб., 2004, с. 21

⁶ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна..., с. 21

да, только опять отнесенная к идолу Перуна в Киеве, как в Густынской летописи, основанной опять же на польских текстах, а не в Новгороде, как у Гваньини, Стрыйковского и Олеария.

В «Синописе» читаем об этом киевском идоле Перуна, что, якобы «пред ним огонь всегда горяще. Аще же бы по нерадению жреческому ключилось огню угаснути, того ради жреца, аки врага бога своего, смертию казняху»¹.

То есть можно предположить, что архиепископ Самуил составлял текст «Сказания о построении града Ярославля», руководствуясь общими представлениями о славянском язычестве, сложившимися у него под влиянием поздних западнорусских текстов, находящихся в контексте польской литературной традиции.

В качестве контраргумента здесь можно сказать, что само «Сказание» оказалось составленным и потом опубликованным в связи с описанием церкви святого мученика Власия, стоявшей впоследствии на этом месте.

К проблеме гипотетического почитания Велеса/Волоса я планирую обратиться в следующей брошюре, посвященной взглядам П. Н. Травкина.

Пока лишь приведу мнение известного российского археолога Л. С. Клейна: «Волос,.. «скотий бог», упоминается только с этим функциональным ограничением. Как уже давно предполагалось... это восточнославянская, с полногласием, переделка имени христианского святого Власия, который у греков и латинян уже очень рано, до проникновения на Русь, а затем не только на Руси, но и по всей Европе считался покровителем скота. Имя Власий в болгарском приобрело форму Влас, а в русских средневековых источниках часто используется в полногласной форме Волос, что хорошо документировано... Вот тут-то — полное звуковое и смысловое совпадение, и чтобы оно было случайным — крайне маловероятно. А хронология, спроецированная на географию, говорит за путь Власия — Власа — Волоса из Византии и Болгарии на Русь, а не наоборот. Ловмянский считает, что Волос появился на Руси незадолго до крещения — с христианами-варягами. Но этот культ мог проникнуть к восточным славянам и задолго до крещения Руси — через христиан-готов, а еще вернее — во время славянского нашествия на Балканы, в VI — VII веках, когда славянские массы втор-

¹ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна..., с.с. 21–22

глись на европейскую территорию Византии, наводнили ее, более века жили там, а затем отхлынули назад»¹.

В целом достоверность сообщения архиепископа Самуила можно оценить через другой текст XVIII столетия — «Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале» ключаря суздальского собора Рождества Пресвятой Богородицы священника Анании Федорова.

В нем говорится: «обыватели во граде Суждале прежде посвящения святым крещением бяху идолопоклонники, и имяху богов языческих, кроме их Яруна, Пиная, Облупу, Купалу, по которым и места были во граде особливые, где их богомерзкие были мольбища или капища»².

Если Купалу еще можно как-то обсуждать, хотя, скорее всего, речь идет не о божестве, а о персонификации обрядов, связанных с культом умерших, то «божества» Ярун, Пинай и Облупа — это, конечно, нечто совершенно из ряда вон выходящее.

Откуда суздальский священник взял эти сведения? Это попытка объяснить топонимы Суздаля: Ярунова гора, Пинаиха, Облупа.

Впрочем, современный исследователь Т.А. Галкин в своей кандидатской диссертации всерьез пишет, что в «топографии Суздаля сохранился ряд названий, связанных с культами языческих Богов (именно так — с заглавной буквы у светского автора — и.В.), таких как Ярунова Гора, Пинаиха, Облупа»³.

Затем он приходит к выводу, что Ярун и Пинай это, мол, Ярило и Перун⁴. На каком основании? А вот на каком: «Одной из функций Перуна как высшего божества была и мужская любовная сила, за что в языческом пантеоне отвечал Ярило»⁵. И потому Ярун и Пинай — конечно же Ярило плюс Перун. В сумме получается — «мужская сила».

Своеобразная логика, не правда ли? Только вот куда подевалась (подевался) Облупа?

Вот на такой предельно шаткой источниковой базе строятся, зачастую, рассуждения историков. Литературные мифы, рожденные не так уж и давно, начинают выдаваться за некие достоверные источники.

В свете вышеизложенного аргумент Т.А. Золотовой и П. Н. Травки-

¹ Клейн Л.С. Воскрешение Перуна..., с.с. 59–60

² Цит. по: Галкин Т.А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси..., с.с. 156–157

³ Галкин Т.А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси..., с. 156

⁴ Галкин Т.А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси..., с. 157

⁵ Галкин Т.А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси..., с. 157

на о связи Велес-Керемет на основании «Сказания о построении града Ярославля» оказывается малоубедительным.

Ведь он основан, во-первых, на убеждении в том, что архиепископ Самуил дословно переписал некий древний письменный памятник. Доказательств такой скупuleзной археографической точности архиепископа Самуила у нас, конечно же, нет. Во-вторых, кереметь в тексте — святилище, а не имя божества.

Можно предположить, что имя Волоса было введено в текст «Сказания» архиепископом Самуилом из-за необходимости объяснить последующее наименование храма в честь святого мученика Власия. Рассказ о неугасимом огне и казни жреца заимствован им, вероятно, из польских источников через западнорусские тексты, а, может быть, и напрямую из «Синописа».

А вот рассказ о том, что казни провинившегося жреца предавал жрец, избранный на его место, можно, наверное, с определенной долей вероятности, приписать литературному таланту самого будущего киевского митрополита.

Таким образом, мы не можем с достоверностью утверждать, что на месте Ярославля действительно находился идол Велеса, которому было устроено капище (названное в тексте «Сказания» кереметью). И уж, тем более, невозможно достоверно говорить, будто в этом капище поклонялись некоему божеству по имени Керемет.

В 2007 году Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого РАН (Кунсткамера) издал обобщающую работу современного исследователя А. К. Салмина «Система религии чувашей»¹.

А. К. Салмин пишет: «Считают, что чувашское слово «киремет» восходит к персидскому или арабскому «карамат» — «чудо, совершенное святым». Евфим Малов полагал, что говорить так нет оснований. Он указывал, что чувашаи о действиях Киреметя не говорят как о чуде. Согласно его гипотезе, слово происходит от еврейского «керем/керам» — «окружать, огораживать», «сад, огород»². Сам А. К. Салмин при этом склонен искать для объяснения этого слова широкие индоевропейские параллели, вплоть до малайского театра кукол «керамат»³.

В. А. Салмин в своей попытке реконструкции опирается на представления об исходном дуализме религии чувашей, восходящие к В. А. Сбоеву. В. А. Салмин пишет: «Чувашаи разделяли божества на два рода — благотворных (добрых) и злотворных (злых). По их мнению, к благим относятся верховное божество Тура, а также Хевел и прочие божества числом до 40, а к вредным — разные существа, вызывающие болезни, беды и несчастья, возглавляет их Киремет. Первые живут на небе, вторые — на земле»⁴.

А. К. Салмин специально подчеркивает, что «Киремет — это божество на земле»⁵, «божество Киремет в основе — часть природы, хозяин той территории, где обитает»⁶, ничего не говоря о якобы существующей связи Киремета с подземным миром.

А. К. Салмин, подобно А. Ф. Риттиху, пытается искать параллели Киремету в зороастризме⁷.

Защищая самобытность чувашкой религии, он пытается опровергать точку зрения тех исследователей, которые связывают происхождение

¹ Салмин А. К. Система религии чувашей. — СПб., 2007

² Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 411

³ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 411

⁴ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с.с. 384–385

⁵ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 404

⁶ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 417

⁷ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 404

ние кереметей с душами предков. А. К. Салмин пишет: «Н.И.Ашмарин под термином «Киремет» понимал особо почитаемых духов предков. Если мы примем данное положение, то придется считать... заимствование всей системы верований о «Киремете» из исламской религии. Конечно, это не так. Исследователь чувашской и марийской традиционных религий М. Васильев, в частности, писал о неосновательности толкования «киреметей» как сути душ умерших людей»¹.

На самом деле, как мы видели выше, М. Васильев, приводя соответствующий этнографический материал, утверждал противоположное мнение. Он считал, что керемети считались именно душами отдельных людей и лишь затем, под влиянием христианства, первоначальные представления о кереметях как душах злых людей трансформировались в некое целое.

А. К. Салмин дискутирует с существующим в современной этнографической литературе мнением, что культ кереметей, связанный с душами умерших, сформировался под мусульманским влиянием.

Он пишет: «А.П.Хузангай... указывает на неверность толкований Н. Р. Романова, Р.Г. Ахметьянова и Н. И. Ашмарина, согласно которым культ Киреметя является продуктом мусульманского влияния. Думаем, что эти объяснения отражают лишь внешнюю сторону процесса; на деле происходило приспособление сугубо мусульманского термина к сложному комплексу архаичных представлений и функций, связанных с Киреметем»².

А. К. Салмин пишет: «В марийской мифологии (Киремет) — божество зла, брат и противник демиурга Кугу-юма»³.

Между тем, священник Гавриил Яковлев, выросший среди черемис (мари) и с детства принимавший непосредственное участие в исполнении их обрядов, подчеркивал, как я уже отмечал выше: «Керемети вовсе не относятся к божествам»⁴.

В то же время А. К. Салмин подчеркивает: «Киремет — слово собирательное, т.е. все типы и виды киреметей обозначаются единым термином... Киремети живут семьями, у них есть матери, отцы, дети... Помимо того, каждый Киремет, кроме детей, имеет служебный штат, исполняющий его приказания... Отсутствуют специальные исследо-

¹ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 405

² Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 405

³ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 405

⁴ Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис..., с. 77

вания, посвященные изучению так называемых «второстепенных» и «младших» киреметей. Именно они занимают наибольшее место в традиционной религии чувашей — примерно 30 процентов от всех божеств и духов»¹.

А. К. Салмин описывает локусы, места обитания кереметей, которые также называются «ке(и)ремета́ми», «киремети́щами». Это горки с деревьями, овраги, родники, речки, озера². Он предполагает, что каждая деревня имела свое урочище-киреметь, иногда — несколько³.

Важно подчеркнуть, что далеко не все места общественных молений являлись кереметями. Было множество мест, посвященных богам, а не низшим духам, бывшим покойникам. Вот как свидетельствовал, например, священник Гавриил Яковлев: «При каждой черемисской деревне для жертвоприношений богам есть особые места — или на открытом поле кучка деревьев, или в лесу отдельный участок. Места эти называются по-черемисски «юмо-ото» — божий остров или роща. Такие рощи при черемисских деревнях бывают или для всей деревни: «мер-ото» — общественные рощи, или особые для одного рода, «на-сыл-ото», «тукм-ото» — родовая роща. При больших черемисских деревнях бывает таких рощ несколько: например, вокруг д. Уньжи четыре рощи, посвященные богам, из них одна общественная — «мер-ото». В эту рощу собираются из всех принадлежащих деревне починков..., остальные три рощи для частных жертвоприношений, и туда ходят только из одного семейства или рода, как ходили их деды и прадеды; вследствие чего рощи эти и называются родовыми. Рощи эти состоят из старинных деревьев... держат их в чистоте, некоторые рощи огорожены пряслами. Жертвоприношения животных всегда делаются в роще»⁴.

А. К. Салмин отмечает трудности своего исследования: «Выстроить систему божеств — дело весьма сложное и почти невыполнимое. Схема усложняется и тем, что многочисленные эпитеты божеств со временем стали претендовать на самостоятельное существование»⁵.

Он приводит высказывание М. Ф. Альбедиля о систематике индуизма, которое, с его точки зрения вполне характеризует субъек-

¹ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 406

² Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 406

³ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 407

⁴ Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис..., с. с. 18–19

⁵ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 385

тивизм исследователя религии: «Какие бы списки и классификации богов мы не составляли, организуя их по разным принципам и выстраивая в периодические последовательности, порядок в них мы будем привносить свой»¹.

По всей видимости, для П. Н. Травкина всех этих трудностей не существует. Для него всё понятно. Во всяком случае, никакого специального обзора исторической и этнографической литературы, хотя бы подобного приведенному выше, он в своей диссертации не делает.

Куда приводят фантазии на мифологические темы хорошо видно на примере монографии Ю. А. Калиева «Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия»², изданной в 2003 году Марийским государственным университетом.

Автор с уверенностью пишет о «марийском этногенетическом мифе» и связанным, якобы, с ним «образом праматери марийского народа», раскрывает «кризис астральной мифологии», знает все о «низвержении небожителей»³. На каких источниках автор основывает свои суждения?

В. А. Коршунков, высмеивающий Ю. А. Калиева, пишет: «Все подобные достижения тем поразительнее, что источники для реконструкции традиционного марийского мировоззрения и уж тем более — древних марийских верований — как известно, весьма поздние по происхождению. Это тексты, записанные около ста лет назад, часто с искажениями, по памяти, нередко и по-русски; да еще это полевые фольклорно-этнографические и диалектологические материалы самых недавних, советских и послесоветских лет.

Из всех приводимых автором материалов хотелось бы обратить внимание на скромное, однако же, наводящее на философические размышления подстрочное примечание»⁴.

Послушаем далее В. А. Коршункова: «Четвертую главу монографии открывает параграф «Мифологическое содержание культа Кугурака»,

¹ Салмин А. К. Система религии чувашей..., с. 384

² Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия: Монография. — Йошкар-Ола, 2003

³ Критику см.: Коршунков В. А. (г. Киров). Коля: марийская языческая феноменология, мифология, зоология//Духовная культура финно-угорских народов: материалы Всероссийской науч. конф. к 80-летию Анатолия Константиновича Микушева (1–3 нояб. 2006 г., г. Сыктывкар). — Сыктывкар, 2007, с.с. 59–63

⁴ См.: Коршунков В. А. (г. Киров). Коля: марийская языческая феноменология, мифология, зоология

где речь идет о мифологическом образе, который обычно именуют кереметом. Слово «керемет», как известно, по происхождению арабское, и оно проникло к чувашам, мордве, марийцам, удмуртам довольно поздно. Так стали называть могилы мусульманских святых, а затем и прочие места народного почитания — кладбища, священные рощи, отдельные могилы, деревья на могилах и т.п. Кереметов, как правило, опасались, оттого их и задабривали, принося жертвы. А Кугурак (т.е. старейшина) или иначе Курык кугыза (горный старик) — это мифологизированный предок, «культурный герой» у некоторых групп марийцев, его обычно отождествляли с одним из кереметов. На подобные особенности марийских верований некогда указывал П. Сорокин, по словам которого, черемисы и «обыкновенных смертных» нередко возводили «в сан кереметя». Разумеется, Ю.А. Калиев предпочитает называть этот мифологический образ не общим для всего северо-исламского мира и для народов Поволжья термином «керемет», а по-марийски — Кугураком. И рассматривает на его примере социальные аспекты древнего марийского мировоззрения (ведь в преданиях Кугурак предстаёт кем-то вроде местного князя-военачальника).

По мнению Ю.А. Калиева, привычное в литературе о марийских верованиях противопоставление верхнего, небесного бога Юмо и ассоциировавшегося с «нижним миром» опасного божества Керемета-Кугурака не находит опоры в источниках: Керемет никак не относился к подземному миру, да и с Юмо он на самом деле не связан. И поэтому отмеченная оппозиция “Керемет — Юмо” представляется искусственной. Тем более что Юмо — божество древнейшее, а Керемет (равно как и марийское божество подземного мира — Киямат) — достаточно позднее, вошедшее в религиозно-мифологическую картину мира марийцев из мусульманской мифологии. Ю.А. Калиев пишет далее: «Но в таком случае возникает вопрос: какой же персонаж тогда в оценочной вертикальной шкале восприятия мира противостоял Юмо²». И вот тут-то, стремясь установить, какой же именно злой дух марийского языческого пантеона мог быть противопоставляем главному богу Юмо, Калиев сделал небольшое примечание: «Не исключается наличие и демона Коля, судя по содержанию паремии «Коля кола» (букв.: «Пусть умрет дух Коля»), а также обращение к нему с просьбой после купания достать из заложенного уха воды: «Коля, Коля, в дым пу (Коля, Коля, дай

воды)»¹.

Далее В.А. Коршунков пишет: «Если это всё, что известно знатоку марийской фольклорно-мифологической традиции об этом демоне, то, разумеется, этого слишком мало, чтобы делать сколько-нибудь аргументированные заключения о его особенностях, свойствах и функциях. Жаль, что автор не указывает, где и от кого записаны сведения об этом мифологическом персонаже и где именно стоит ударение в слове «Коля», ведь до него никто, кажется, не усматривал в словечке из двух коротких текстов столь значимого демона «нижнего мира»... догадка выглядит, может быть, и не столь феноменологично, как та, что была высказана выше. Она пресна и бескрыла — никакого тебе полета фантазии, никакой этногенетики и астральности. Просто-напросто в марийском языке слово «коля» (с ударением на последний слог) означает «мышь». В таком случае фраза «Коля, коля, в дым пу!» (которую Ю.А. Калиев переводит как «Коля, Коля, дай воды!») аналогична хорошо известной, повсеместно распространенной и в наши дни русской детской приговорке с обращением ребенка после купания к мышке, чтоб та помогла вылить из его уха воду: «Мышка, мышка, дай воды!» или: «Мышка, мышка, вылей воду!». Нередко текст продолжается — мышке указывают, куда именно или же зачем надо воду выливать. А иногда русские дети в таких случаях обращались к «водолею», «Оле», «бабе Оле», «Катерине-душке», «бабке»; говорили: «Мышка, мышка, таракан», «Котя, котя, воробей»; гадали «на хорошую погоду» — т.е. определяли, будет ли дождь, в зависимости от того, выкатится из уха капелька воды или нет.

Поскольку марийская фраза со словом «коля» является точным ответствием одному из вариантов русской детской приговорки (когда мышке велят дать воды), то можно предположить, что это просто-напросто калька с русского. Судя по всему, у украинцев и белорусов детские приговорки с упоминанием мышки не столь распространены, как у русских, так что, быть может, эти детские обращения после купания к мышке — собственно русские, и они находят аналогии не у других славян, а у неславянских народов России — например, у марийцев...

В народном мировосприятии мыши — животные хтонические, связанные с детьми, но едва ли обожествляемые, разве что древними гре-

¹ Коршунков В. А. (г. Киров). Коля: марийская языческая феноменология, мифология, зоология

ками, которые поклонялись своему Аполлону Сминфею (т.е. Мышиному).

Но что же тогда делать с истинным украшением марийского языческого пантеона — противником верховного бога Юмо, демоном с красивым именем Коля?! Только-только народившемся — и тут же, значит, слинявшем, обернувшись обычной мышкой?

Такой вот «кризис мифологии» и «низвержение небожителей»¹.

Свой материал В.А. Коршунков предваряет эпиграфом: «Коля, Коля, Колия, ты кусучая змея! (Детская дразнилка)»².

Интересно, усмотрит ли в этой дразнилке П. Н. Травкин связь с Велесом, которого он соотносит с образом змей? Во всяком случае, считаю, что я прямо сейчас предложил «плесскому археологу» материал для новых глубоких умозаключений...

¹ Коршунков В.А. (г. Киров). Коля: марийская языческая феноменология, мифология, зоология

² Детский поэтический фольклор: Антология / Сост. А.Н. Мартынова. — Спб., 1997, № 960

ДОКТОРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ Г. Е. ШКАЛИНОЙ. НОВАЯ МИФОЛОГИЯ?

Буквально на наших глазах некоторыми учеными творится новая мифология. Речь идет не только о построениях П. Н. Травкина.

В 2003 году, практически одновременно с защитой им кандидатской диссертации в Ивановском университете, в Йошкар-Оле, в Марийском государственном университете диссертацию на соискание ученой степени доктора культурологи защитила Г. Е. Шкалина. Очень характерна ее тема: «Традиционная культура и современное самосознание народа мари»¹. Керемету в этой работе отводится немалое место.

Безусловно, сохранение самосознания народов, населяющих Россию, очень важно. Национальная культура имеет здесь одно из решающих значений. Но обязательно ли для сохранения этого самосознания опираться на язычество? И насколько, вообще, возможна реконструкция этого самого язычества, насколько сохранилась реальная языческая традиция, насколько ее можно воспроизвести?

Вспомним, что один из крупнейших дореволюционных этнографов, академик А. Н. Веселовский считал: то, что принимается, зачатую, за язычество, является развитием мифологии непосредственно на христианской почве. Но вот Г. Е. Шкалина, насколько понимаю, ориентирована на совсем другую методологию.

Она на полном серьезе в своей докторской диссертации утверждает, что марийцы придерживались некоей «философии Ю»². Что это такое?

Г. Е. Шкалина пишет: «Человек и Космос, идея информационного поля, всеобъемлющая теория резонанса — вот, что пронизывает философия Ю. В недрах марийского мира возникшее духовное семя возродилось в колосе национальной жизни. Со временем Ю персонафицируется в образе Юмо, который олицетворяет собой свободное

¹ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора культурологии. Специальность — 24.00.01 — теория и история культуры. — Йошкар-Ола, 2003

² Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 27

творчество Бога, его космическую «игру»¹.

В общем, Ю — эта такая философия, которая пронизывает человека и космос, заодно пронизывает не просто информационное поле, а именно идею информационного поля, а потом пронизывает и теорию резонанса.

В результате пронизывания получается «колос национальной жизни». Или «колОсс»? Нет, после уточнения в тексте Г. Е. Шкалиной, все же «кОлос»... А жаль.

Ведь по смыслу, как понимаю — именно «колОсс». В самом деле, вчитаемся: «Ю — это нечто всеобъемлющее, что заполняет собой все пространство, существует вне времени... Ю стоит надо всем и царит во всем. Оно соединяет человека и мир, убирает ограниченность, одномомерность человеческого сознания... Ритуализированная этика мари актуализирует необходимость следования Ю. Это значит: Человек следует Земле, Земля следует Небу, Небо следует Ю, Ю следует естественности. Итак, понятие Ю по своему значению и смыслу очень близко к восточным философским категориям: «дао» у китайцев, «манна» у полинезийцев, «оренда» у ирокезов, «прана» у индусов»².

Почему-то мне думается, что ключевым словом во всем этом отрывке является — «китайцы». Не «ирокезы» с «полинезийцами», и даже не «индусы». А именно — «китайцы»...

Можно понять, когда не самый крупный в мире народ хочет поставить себя вровень с великими цивилизациями и великими традициями. Но обосновывать это нужно, конечно же, на реальных исторических и этнографических источниках. Да и насколько народ мари уполномочил Г. Е. Шкалина формулировать за него «философию»?

Г. Е. Шкалина пишет: «У народа мари до сих пор сохранилось представление о том, что наличие личной мощи Ю и владение ею свойственны людям, из которых вырастают вожди народа, жрецы, а также колдуны и лекари... Отсутствие мощи Ю — удел посредственности... Мир или Космос, включая человека, является единым живым организмом. По сути, этот единый организм и есть Бог»³.

¹ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 27

² Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 26

³ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 26

У нее же, в автореферате этой же докторской диссертации по культурологии, читаем: «Особое место занимают представления народа мари о космической энергии, ауре, энергетических каналах человека. Эти вопросы сегодня не могут не вызвать интереса науки. Речь идет о том, что представления народа мари о жизненной энергии лежат в основе нетрадиционной (народной) медицины: иглоукалывания, прижигания, давления на определенные точки человеческого тела. Например, деревенские знахари так раскрывают суть иглоукалывания: «смысл процедуры состоит в том, чтобы убрать препятствия в потоках энергии Ю по всем каналам тела, вывести через точки прокола энергию болезни и ввести энергию жизни»¹.

Так и представляешь себе «деревенского знахаря», из слов которого Г.Е. Шкалиной взята эта заковыченная ею цитата...

Полагаю, что ничего нового в приведенных выше двух абзацах Г.Е. Шкалиной нет.

С моей точки зрения, перед нами здесь обычный оккультизм, характерный во всем мире для всевозможных новых культов, непременно маскирующихся под «древнюю традицию» и наукообразность. То есть, это самый обыкновенный «New Age». А называться он может хоть «кельтской», хоть «ирокезской», хоть «марийской» «традицией», а то, как, с моей точки зрения, у П.Н. Травкина — и неким «мерянством».

Испытывая глубокое уважение ко всем народам, населяющим Россию, хочу высказать свою точку зрения — не на подобном пути стоит искать основу для их национального самосознания.

«Ю» Г.Е. Шкалиной — это нечто, стоящее за теми самыми многочисленными черемисскими юмами, о которых мы читали у дореволюционных этнографов.

Мы видели, как некоторые из этих исследователей, считали, что постепенно в сознании марийцев множество божеств юмов стало сливаться в некоего целого персонифицированного Юмо.

Впрочем, И.Н. Смирнов считал: «Слово «юма» не выражает отношения духа к явлению, вещи; оно обозначает одно из явлений мироздания — небо. Когда черемисин хочет сказать «звезда небесная», он говорит «юмо-што шидыр» — «на небе (боге) звезда». Млечный путь называется «небесная (божья) дорога гусей» — «юмон комбэ корнэ», се-

¹ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 37

вер — «ют-юмал» («ночная сторона неба»), юг — «кечибал-юмал» («полдневная сторона неба»). По своему первичному значению юма представляет собою материальное небо, которому черемисы поклонялись, подобно всем первобытным народам еще тогда, когда не задавались вопросами о генезисе окружающих их явлений. Юма — последний обломок первичного фетишизма, за которым последовали уже антропоморфные идеи о божестве»¹.

На каком основании Г. Е. Шкалина говорит о первичности некоего как бы «дао»? Неужели появились принципиально новые данные по сравнению с сообщениями дореволюционных этнографов?

Г. Е. Шкалина пишет: «В 1930-е годы, в связи с организацией Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, собирание марийских легенд и преданий осуществляется постоянно... В 50–60 годах XX века были проведены крупные экспедиционные работы по изучению духовного наследия народа мари... В 1989 году была издана коллективная монография...»².

Мы видели, что дореволюционные исследователи уже во второй половине XIX века констатировали глубинный кризис черемисских верований. Например, П. В. Знаменский и И. Н. Смирнов считали, что на марийские мифы оказали ключевое влияние христианские апокрифы.

Можно ли себе представить, что спустя 70–90 лет, после страшных потрясений революции, гражданской войны, коллективизации, после смещения населения под воздействием урбанизации и индустриализации возможна подлинная этнографическая идентичность, фиксация некоей реальной традиции, неизменной на протяжении столетий?

Какими такими методиками владели советские этнографы второй половины XX века, которые позволили бы им выявить существенно больше, нежели знал, скажем, такой очевидец марийской религиозной жизни, как священник Гавриил Яковлев?

Неужели такие методики дала «единственно верная марксистско-ленинская философия»? И от нее прямиком, почтавав немного западных философов, социологов и религиоведов, можно перейти непосредственно к «философии Ю», «ауре, космической энергии и

¹ Смирнов И. Н. Черемисы..., с. 145

² Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 14

энергетическим каналам человека»?

Впрочем, Г. Е. Шкалина в интересующем нас в ее работе разделе о Керемете опирается, в основном, именно на данные дореволюционных этнографов¹.

Рассуждения о «философии Ю» у Г. Е. Шкалиной представляют нечто вроде методологической основы ее работы. Однако в ее докторской диссертации в соответствующей главе есть одна единственная ссылка на некий сборник, вышедший в Йошкар-Оле в 1994 году. Из ее работы ничего не удастся выяснить об этом сборнике, кроме его названия и составителя. И больше никаких ссылок в тексте о «философии Ю» нет вообще². Г. Е. Шкалина не считает нужным сослаться на что-либо даже тогда, когда упоминает ирокезов, полинезийцев и китайцев. Может быть, для докторской диссертации научный аппарат и не нужен?

Г. Е. Шкалина пишет, что «Юмо и Керемет – древнейшие архетипы Марийской Вселенной»³. Стоит спросить себя – всякий ли народ имеет собственную Вселенную?

Далее у Г. Е. Шкалиной читаем: «В основе архетипических образов Юмо (Юма) и Керемет (Кэрэмэт, Кереметь, Киреметь) лежит древнейший сакральный миф о сотворении мира, жизни на земле, появлении первого прамари (то есть первого марийца? Имеется в виду вообще первый человек? – и.В.)... В марийских космогонических мифах содержится информация о сотворении мира с участием Юмо и Керемет. В них Юмо представляет Верхний (небесный) мир. Его младший брат Керемет хоть и упрям, амбициозен, но его роль также необходима в Среднем (земном) мире, куда он был направлен Юмо. По его велению Керемет, превратившись в утку, достает со дна мирового океана кусочек ила, из чего впоследствии возникла земная твердь»⁴.

Вообще-то, как мы помним, Керемет в этих мифах не создал земную твердь, а наплевал на нее горы. В любом случае, перед нами очень знакомые по дореволюционным этнографам и очень смутные по свое-

¹ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация на соискание ученой степени доктора культурологии. Специальность 24.00.01 — теория и история культуры. — Йошкар-Ола, 2003, с.с. 87–101

² Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с.с. 84–87

³ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 27

⁴ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 27

му содержанию сюжеты.

Стоит отметить, что эти мифы зачастую весьма вольно пересказывались этнографами. Вот, например, профессор Казанского университета И. Н. Смирнов пишет о другом дореволюционном авторе Ф. Алонзове: «Религиозные воззрения черемис изображаются Алонзовым чрезвычайно далеко от действительности... В редакции Алонзова легенда об участии кереметя в творении мира отличается большей колоритностью, чем у анонимного автора статьи в «Этнографическом сборнике»¹. И здесь же И. Н. Смирнов утверждает, что Ф. Алонзов «вовсе не знает черемисского языка»². Но пересказанные такими людьми мифы затем становятся как бы этнографическим источником, повторяются во многих публикациях. Во всяком случае, Г. Е. Шкалина совершенно уверенно приводит в своей работе один из ключевых для ее концепции мифов именно по изложению Ф. Алонзова³.

Г. Е. Шкалина пишет: «Анализируя тексты, излагающие сакральный миф о взаимоотношениях Юмо и Керемет, нельзя не заметить того, что существует разница в их оценке у разных авторов»⁴.

Думаю, что все мы такую разницу заметили. В первую очередь в том, сколько этих самых кереметей. Стоит ли за ними один общий субъект, как думали немногие из дореволюционных исследователей, и как считают многие из исследователей современных? Или же нет такого единого субъекта как «Керемет», а речь идет исключительно о культуре злых покойников?

Но для Г. Е. Шкалиной Керемет один. Проблема для нее заключается в другом. Она утверждает: «Те из них (авторов — и.В.), которые писали о горных мари, принявших раньше луговых и восточных христианство, убедительно говорят об олицетворении этими образами (Юмо и Керемет- и.В.) Добра и Зла. Те же авторы, которые писали о луговых и восточных мари, наоборот, не противопоставляли эти образы, а рассматривали их в соответствии с традиционным (дохристианским) мировоззрением. Архетипический образ Керемет у луговых и восточных мари долгое время, вплоть до нынешнего столетия, прояв-

¹ Смирнов И. Н. Черемисы..., с. 201

² Смирнов И. Н. Черемисы..., с. 200

³ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 91

⁴ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 27

ляется как дух-покровитель. Превращение Керемет в олицетворение Зла, несомненно, связано с влиянием христианства на традиционное мировоззрение народа мари. Отцы-основатели новой религии, ставшей мировой, стремились всеми силами вытеснить народные, в том числе и славянские, религиозно-мифологические представления, названные на Руси язычеством. Само слово «язычник» указывает именно на национальный характер верований человека. Негативный характер оно приобрело по воле православных священников, как, впрочем, и все другие понятия, связанные с язычеством»¹.

Образованному человеку обычно известно, что «отцы-основатели» (Founding Fathers) были в США, но никак не в истории Церкви.

Кстати, стоит отметить — несмотря на то, что Г.Е. Шкалина считает Керемета одним субъектом, она не относит его к нижнему миру. Этим ее позиция отличается от взглядов П.Н. Травкина и О.В. Данилова, который сформулировал этот тезис раньше П.Н. Травкина.

Если уж Г.Е. Шкалина считает, что «православные священники» виноваты в искажении мариинской мифологии, то, думается, должна была бы четко показать на конкретных историко-этнографических источниках как, каким образом эта самая мифология была искажена в период христианизации, реконструировать ее первичный образ. Однако Г.Е. Шкалина, как уже говорилось, не предпринимает критического анализа своих источников².

Неужели Козюшка из приведенного выше примера В.А. Сбоева бесновался в силу внушения со стороны неких священников, а Нягось по этой же причине видел ужасного керемета, едущего в карете?

При этом Г.Е. Шкалина спокойно использует возникший под влиянием христианских апокрифов миф о том, что Керемет — сын или брат Юмо.

Нужно было бы разработать методику оценки всевозможного материала, собранного этнографами в советский период — где там наследие прошлого, а где новообразования, возникшие в самое последнее время. А равно решить — можно ли использовать в качестве этнографических источников новейшие тексты, описывающие «ауру» и «космические энергии». Но Г.Е. Шкалина, да и никто другой насколько по-

¹ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с.с. 27–28

² Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с.с. 87–101

нимаю, такую работу не проделывали.

Об уровне подхода Г.К. Шкалиной к источникам можно судить по тому, что она считает, будто некие «православные священники» (знает ли доктор культурологии, что в Православной Церкви существуют три степени иерархии?) исказили значение термина «язычество».

Однако стоит задаться вопросом, а существовал ли вообще на Руси термин «язычество» вне христианского контекста?

Омский исследователь И.А. Севастьянов задался вопросом выяснить происхождение этого термина¹. В своей достаточно содержательной статье он пишет: «По данным словарей старославянского и древнерусского языков известно, что в X — XI в.в. интересующие нас слова имели следующие греческие соответствия: «этнос» — «язык», «та этни» — «языцы», «этникос» — «язычник», «тон этнон» — «язычесый». Все они могли быть использованы в переводной литературе для определения нехристианских верований и культов. Однако их религиозный смысл не является определяющим. Словари религиоведческого характера дают сведения о том, что слово «язычник» в славянских переводах Священного Писания используются не только в значении «нехристианин, идолопоклонник», но прежде всего оно противопоставлено понятию «иудей»... в некоторых местах слово «этнос» — язычники — обозначает христиан из язычников, а не из евреев (Рим. 16, 4; Гал. 2, 12)... Словари также указывают на то, что в древних славянских текстах нет термина «язычество», который появился гораздо позже. Можно обнаружить также, что в тексте «Повести временных лет» нет и слова «язычник». Для обозначения нехристианских проявлений в «Повести временных лет» используются такие слова как «поганьский», «бесовский», «звериньский» и «идольский»... Слова «язычник» не ни в «Слове о законе и благодати», ни в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру»... Для определения всего нехристианского в них используются слова «поганыи», «поганьство». Слово же «язычник» встречается в Псалтыри, в Евангелии от Матфея, в послании апостола Павла к Римлянам, в книге пророка Захарии и в других переводных религиозных текстах»².

Думается, что в докторской диссертации по культурологии

¹ Севастьянов И.А. Происхождение термина «язычество»: к постановке проблемы// Вестник Омского университета, 2008, № 4, с.с. 65–71

² Севастьянов И.А. Происхождение термина «язычество»..., с.с. 68–69

можно было бы быть более точным в терминологических вопросах, напрямую связанных с историей культуры.

Вернемся к рассуждениям Г.Е. Шкалиной о Юмо. В них есть еще один весьма немаловажный аспект.

Казалось бы, совершенно неожиданно в этих рассуждениях появляется гендерный, феминистический подход. По словам Г.Е. Шкалиной, Юмо — существо женского рода. В автореферате Г.Е. Шкалина пишет: «Сохранившаяся до наших дней у народа мари максима «ава-кава» («мать-небо») есть первоначальный женский образ Юмо. Постепенно образ Юмо вытесняется другим женским образом — Шочынава (Рождающая, Подающая жизнь)... с течением времени сакральный женский образ Юмо приобретает мужские черты и вбирает в себя и Небо, и Космос, и Высшую идею»¹.

В автореферате ссылки не положены. Поэтому мы обращаемся к тексту самой диссертации в твердом убеждении, что такой важный тезис обязательно будет подкреплён значительным количеством историко-этнографических источников. Тем более что перед нами ни много, ни мало докторская диссертация.

Думаю, что читатели уже догадались. В соответствующем месте у Г.Е. Шкалиной научного аппарата практически нет. В своих рассуждениях о женской сути Юмо соискатель степени доктора культурологи обходится без ссылок². Точнее, их всего две, и обе не могут служить источником для такого вывода.

Одна — на дореволюционный текст священника Т. Семенова, который писал, что по верованиям «черемис боги и важнейшие светила произошли от особых матерей. Каким образом это случилось — черемисы не объясняют и мысль об этом считают греховной»³. Как видим, о женской сути Юмо в этой цитате нет ничего.

Вторая — на финского этнографа А. Хамяляйнена, который сделал вывод о том, что выражение «Мардеж ава» связано с индоиранской мифологией⁴. И что? Причем тут женская суть Юмо?

¹ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с.с. 30–31

² Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с.с. 111–114

³ См.: Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с.с. 111–112

⁴ См.: Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 113

Одно из важнейших положений диссертации оказалось вообще никак не подкрепленным. Впрочем, мы видели, что также, без всякого научного аппарата, было введено понятие «философия Ю». А вот на саму докторскую диссертацию Г. Е. Шкалиной теперь можно ссылаться и объявлять ее рассуждения «выводами науки».

Зачем Г. Е. Шкалиной были нужны эти утверждения, весьма шаткие и спорные в свете дореволюционных этнографических данных?

Насколько понимаю, Г. Е. Шкалина считает позитивным следующее высказывание: «Мари — последний языческий народ Европы»¹.

Если в рассуждениях о «философии Ю» мы выделили слово «китайцы», то здесь, скорее всего, ключевое слово «Европа». Ведь именно в современной Европе сейчас слова «мать» и «отец» заменяются словами «родитель № 1» и «родитель № 2», а молитва «Отче наш...» переделывается так, чтобы Бога можно было воспринимать в качестве и отца, и матери, дабы у него не было ни мужского, ни женского рода.

Поэтому вброшенные без ссылок рассуждения о верховном женском начале, которое потом трансформировалось в мужское, а вообще-то — неизвестно какое, как думается, вполне политкорректны с европейской точки зрения.

Не менее политкорректен и мультикультуризм, утверждение о принципиальном равенстве всех культур, отстаивании права любой культуры активно влиять на общество и предлагать ему свои нормы. Именно принцип мультикультуризма Г. Е. Шкалина приняла в качестве «принципиального положения для теоретико-методологического обоснования» своей диссертации².

Но как же эти принципы могут быть проведены в жизнь?

Г. Е. Шкалина описывает инструментарий для их утверждения — этнофутуризм.

Что же это такое?

¹ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 29

² Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 17

ЭТНОФУТУРИЗМ. ПОПЫТКА ДЕКОНСТРУКЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ?

Этнофутуризм стал темой диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, защищенной Э.М. Колчевой в Мордовском государственном университете в 2005 году¹.

Автор определяет этнофутуризм как «явление социокультурного процесса 90-х годов XX века, возникшее в финно-угорском мире»². Э.М. Колчева подчеркивает, что этнофутуризм «возник в постмодернистском контексте культуры»³.

Напомним, что постмодернизм утверждает относительность любых ценностей, отрицает достоверность и объективность как таковые, бросает вызов рациональности, ставя под сомнение классическую науку. Постмодернизм именуется вечные ценности «тоталитарными и параноидальными», препятствующими творческой реализации и провозглашает своим идеалом игру, ведущую к хаосу.

Э.М. Колчева выделяет в этнофутуризме три уровня: социальный — организованное культурное движение финно-угорского мира; философия и идеология; этнофутуризм — как творческий метод⁴. С ее точки зрения, «мировоззренческой основой этнофутуризма становятся традиционные этнические верования, реанимирующие мифологическое восприятие»⁵.

Именно дохристианские верования, основанные на мифологии, Э.М. Колчева считает, как это ни парадоксально, основой «городской культуры у финно-угорских народов», которую еще только нужно со-

¹ Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре (искусствоведческий анализ). Специальность 24.00.01 — теория и история культуры. Автореферат на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. — Саранск, 2005

² Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 3

³ Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 7

⁴ Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 12

⁵ Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 12

здать с помощью «национальной элиты»¹.

Но что это за «городская культура»? Разве в СССР в послевоенный период не развивался процесс урбанизации, в который были активно вовлечены, в том числе, и финно-угорские народы? Почему обязательно нужно создать заново городскую культуру? И на какую мифологию она должна опираться, если, как мы видели выше, эта мифология, по сути, уже не подлежит научной реконструкции?

Но в том-то всё и дело, что этнофутуристам, а значит, в их представлении, и новой «городской культуре» не нужна научная реконструкция дохристианских верований. Ведь постмодернисты отрицают научную объективность.

Э. М. Колчева пишет: «Проблема выживания народа... вызывает у жизни мифологическую тематику, поскольку миф — это коллективный духовный опыт народа, его бессознательное творчество... У этнофутуристов мифологическая ориентация приобретает иной характер. Они становятся мифотворцами»².

Итак, «они становятся мифотворцами». Думаю, что эту ключевую фразу Э. М. Колчевой стоит запомнить.

Вот почему этнофутуристам не нужно выяснять, возможна ли полноценная научная реконструкция мифологии финно-угорских народов. Они сами заново творят мифы и собираются выстраивать на основе этих мифов заново жизнь финно-угорских народов.

Наука оказывается лишь инструментом обслуживания этой новой мифологии.

А так как к реальной дохристианской вере предков вернуться невозможно в силу того, что традиция прервалась еще задолго до революции, то в основу кладутся различные оккультные построения. Эти построения вполне вписываются в «New Age» — современное мировое неоязыческое движение, мимикрирующее под различные исторические этнические формы — от «кельтов» до «ирокезов».

Вот зачем Г. Е. Шкалиной были нужны голословные, как считаю, рассуждения о «китайцах» и марийцах, как «последнем языческом народе Европы».

Насколько я понимаю, Э. М. Колчева утверждает, что нация не

¹ Колчева Э. М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 12

² Колчева Э. М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 13

есть некое объективное, научно-обоснованное явление. Ссылаясь на В.А. Тишкова, она пишет, что это «семантико-метафорическая категория, которая обрела в современной истории эмоциональную и политическую легитимность, но не стала и не может быть научной дифиницией»¹.

То есть получается, что с помощью научных методов нельзя познать и описать нацию, ее можно только творить на основе так же заново творимой новой мифологии.

Э.М. Колчева цитирует эстонских авторов О. и А. Хейнапуу, которые говорят о том, что этнофутуризму свойственно переосмысление исторического наследия, «реконтекстуализация угасающих явлений своей культуры», их реконструкция, перенос явлений архаической культуры в новые художественные формы².

На чем эти художественные формы основаны? У Э.М. Колчевой мы находим весьма важное замечание: «Дверью в сакральное пространство и «истинное время» (то есть в мир архетипов) в этнофутуризме оказывается культура этнической архаики или собственное детство художника»³.

Вновь возникает вопрос — как доказать возможность восстановления этой самой «этнической архаики»? Мы видели, что это и не нужно — мифология творится заново.

Детство же может оказаться очень опасным, прямо скажем, разрушительным инструментом такого «творчества». Ведь именно в детстве (включая и внутриутробный период) чаще всего были заложены комплексы, которые стали результатом психологических травм и тяжким грузом лежат на жизни человека. Идеализация неразумности детства крайне опасна.

Кто-нибудь возразит: «А как же Христос призывает быть как дети?»

В Евангелии от Матфея мы находим следующие слова Спасителя: «Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Цар-

¹ Колчева Э. М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 14

² Колчева Э. М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 15

³ Колчева Э. М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре..., с. 19

стве Небесном; и кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает»¹.

Но что значит — «быть как дети»? Должны ли мы отказаться от рационального мышления, от жизненного опыта, от образования и культурного наследия?

Один из наиболее авторитетных в Церкви экзегетов архиепископ Феофилакт Болгарский (вторая половина XI — первая половина XII веков) пишет по этому поводу так: «Видя, что учениками овладевает страсть честолюбия, Господь удерживает их, показывая им чрез скромное дитя путь смирения. Ибо нам должно быть детьми по смирению духа, но не по детству мышления, по незлобию, но не по неразумию. Говоря: «если не обратитесь », показал, что от смиренномудрия они перешли к честолюбию. Итак, должно возвратиться опять туда, то есть к смиренномудрию, от которого вы уклонились»².

То есть речь идет не о «детстве мышления», не о «неразумии», а о смирении и незлобии.

Такое толкование подтверждается и словами апостола Павла. Он пишет в своем Первом послании к Коринфянам: «Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни»³.

Г.Е. Шкалина в своей докторской диссертации обоснованию этнофутуризма посвящает целый параграф⁴. Насколько понимаю, она весьма позитивно оценивает процесс нового «мифотворчества».

Вот Г.Е. Шкалина пишет о творчестве марийского художника Измаила Ефимова. Она цитирует С. Червонную, которая еще в 1991 году увидела в работах И. Ефимова переход «от реконструкции археологических ценностей» к «свободному независимому мифотворчеству», которое вызывает к жизни «новых духов и богов, ... чье поле действия, поле влияния на зрителя — не музейное пространство, а сама жизнь...»⁵.

Для Г.Е. Шкалиной эпатаж этнофутуристов представляет собой значительную ценность. Она пишет: «Этнофутуризм... складывается в

¹ Мф. 18, 2–5

² Святое Евангелие от Матфея с толкованиями блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского. — М., 1996, с. 286

³ 1 Кор. 14, 20

⁴ 4.2. Традиции и современность в зеркале этнофутуризма// Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с.с. 325–337

⁵ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 334

яркий художественный феномен, активно воздействующий на зрителя. Обыватель недоумевает или ужасается, чуткий же зритель восхищается...»¹.

Движение этнофутуристов возникло в Эстонии в самом начале 90-х годов XX века². Э. М. Колчева пишет: «У истоков этнофутуризма стояли южно-эстонские поэты Каукси Юлле, Карл Мартин Синиярв, Свен Кивисилдник, а также американский художник эстонского происхождения Калев Марк Костаби»³. По словам Г.Е. Шкалиной, «в 1989 году эстонский литератор Карл Мартин Синиярв впервые употребил термин «этнофутуризм»⁴.

В 1994 году в Тарту состоялась первая этнофутуристическая конференция, на который был принят специальный манифест⁵. Г.Е. Шкалина пишет: «Ведущими теоретиками этнофутуризма в Волго-Вятском регионе стали удмуртские исследователи Владимир Шибанов и Наталья Розенберг. Удмуртский литератор Петр Захаров отождествляет этнофутуризм с постмодернизмом и авангардизмом, подчеркивая, однако, его специфические особенности»⁶.

Г.Е. Шкалина в качестве «гипотезы исследования» своей диссертации выдвигает «допущение, что традиционное сознание, своими корнями уходящее вглубь веков, является созидющим и ускоряющим фактором модернизации страны. При этом традиционная община может быть рассмотрена как прообраз ячейки гражданского общества. Вот почему территория проживания народа мари может стать своего рода естественной лабораторией по выработке пути интеграции традиционного сознания в современность»⁷.

¹ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 335

² Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в мариийской художественной культуре..., с. 12

³ Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в мариийской художественной культуре..., с. 3

⁴ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 326

⁵ Колчева Э.М. Явление этнофутуризма в мариийской художественной культуре..., с. 12; Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 326

⁶ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 328

⁷ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 26

Но мы видели, что в реальности, фактически, предлагается не столько реконструкция, сколько именно новая мифология. И при этом — деконструкция, разрушение рационального сознания, в конечном счете, и самой науки. В методологической главе своей диссертации Г.Е. Шкалина ссылается на Фридриха Ницше, говорившего о важности «критической деконструкции традиции культуры»¹. Насколько понимаю, Ницше считал, что рациональный мир — это ложь, миф считал высшим искусством, мир — объективацией воли. Самое мудрое существо, с его точки зрения, — ребенок, так как игра детей не имеет никакой цели, а подлинное творчество не должно иметь практического применения. Для него деконструкция — это процесс разрушения с последующим воссозданием из старых составных частей чего-то нового.

На Ф. Ницше Г.Е. Шкалина особо ссылается и в своем автореферате, что подчеркивает значимость для нее его идей. Она пишет: «Сегодня очевидно то, что наличие разных оснований, укладов, векторов — суть единственно возможная форма исторического развития, ибо оказались исчерпанными ресурсы прогресса на основе утверждения любого принципа единообразия. Однако обостряется вопрос о культурно-историческом процессе как таковом. Еще во второй половине XIX века немецкий философ Ницше Ф. выдвинул идею о важности критической деконструкции традиции культуры. Лейтмотив такого подхода заключается в выявлении истоков современности через обращение к мыслительным и ценностным стандартам, которые коренятся в минувшем. При этом критический субъект оказывается сосредоточенным на раскрытии уникального характера, неповторимости традиции»².

При этом Г.Е. Шкалина подчеркивает: «Генеалогическое обращение к Традиции ориентировано на ее «разрыхление» изнутри средствами критической рефлексии, которая принципиально антисистемна и обращена против притязания научного метода»³.

То есть именно «разрыхление» как метод. И антистемность, в том числе — борьба против «притязаний научного метода». Как мы видели,

¹ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 27

² Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат..., с. 10

³ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 42

речь, фактически, идет уже не столько о традиции, сколько о новом мифотворчестве. Вспомним, как свободно, без всяких ссылок Г. Е. Шкалина вводит в текст своей докторской диссертации по культурологии сюжеты о некоей «философии Ю», которая, мол, ничем не хуже китайской, и о женской сущности верховного божества Юмо. Кто-то спросит про источники? Ну, так это «притязания научного метода», а нужна «антисистемность». То есть, как понимаю — разрушение рационального, научной четкости и строгости.

Вот вновь характерная цитата из докторской диссертации по культурологии Г. Е. Шкалиной: «Каждая буква, каждое слово в молении или в заговорах имеет свое оккультное значение и свое разумное основание... Гласные звуки в особенности заключают в себе оккультные и грозные силы. Каждый звук имеет также свою форму в невидимом мире, а комбинации звуков создают сложные фигуры. В тонкой материи все звуки сопровождаются также цветом. Вибрации, возникающие в видимом мире, когда звучит та или иная нота, вызывают вибрации в мирах невидимых»¹. Думаете, в этом пассаже есть хоть одна ссылка? Нет, ни одной.

Насколько понимаю, Г. Е. Шкалина всерьез предлагает читать некие «знаки природы», чтобы предугадывать техногенные катастрофы. Она пишет: «Общество, построенное на обычае, ритуале, коллективном опыте, неизбежно должно было иметь мощную культуру прогнозирования, что стимулировало наблюдения над природой, небесными светилами. Традиционная культура воспринимает природные явления как напоминающие или предсказывающие знаки. В условиях современных техногенных катастроф это становится особенно актуальным»².

В автореферате Г. Е. Шкалина пишет, что мир этнофутуризма — «это мир «игры частностями», культурными вариантами предшествующих эпох. Мировоззрение этнофутуризма — это фиксация ситуации, когда исчезают репрессивные границы между видами, формами, родами культурной деятельности, когда спонтанно и эклектически соединяются в новые реальности наука и искусство, философия и религия»³.

¹ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 350

² Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. с. 350–351

³ Шкалина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари.

Думаю, что здесь всё сказано предельно четко. Мы ведь видели выше, что этнофутризм с его новым мифотворчеством претендует на то, чтобы стать основой городской культуры и вообще, основой жизни тех или иных народов в будущем.

Получается, что место науки здесь — вспомогательное, она эклектически должна соединяться с религией и искусством ради некоей новой реальности, вновь формируемой.

В этой системе миф первичен, наука же — вторична и обслуживает этот миф. Миф не реальный, действительно бывший в истории, а новый, создаваемый, например, художниками.

Вместо четкого научного знания, основанного, если речь идет об истории и этнографии, на соответствующих источниках, науке, как понимаю, предлагается участвовать в этом мифотворчестве и обслуживать его. То есть там, где нельзя обосновать реальные исторические феномены, их просто можно создать?

Мы видели, как Г.Е. Шкалина без всяких ссылок развила в своей диссертации тезис о существовании, якобы, некоей «философии Ю». Вот еще один весьма специфический параграф из ее докторской диссертации — «Марий кумалтышмут — Марийские Веды»¹.

Она пишет о марийских заклинаниях и молитвах, которые считает равными Авесте, Ведам, Библии, Корану, в этом же ряду у нее Талмуд и Трипитака². Более того, четко указывается, что это не обязательно должны быть уже известные молитвы, они могут «заново открываться»: «Вплоть до нашего времени прослеживается появление и открытие все новых и новых текстов, признаваемых священными»³. В логике этнофутуризма всё правильно — и вновь написанные молитвы, не меньше Библии и Корана, ведь перед нами — «игра частностями».

Г.Е. Шкалина провозглашает: «Поистине без преувеличения сегодня можно назвать Марийскими Ведами многочисленные тексты молитв и заговоров народа мари. Как показывают исследования этого древнейшего уникального памятника духовной культуры, они также

Автореферат..., с. 47

¹ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с.с. 150–163

² Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 150

³ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 150

означают священное знание, передаваемое изустно каждому следующему поколению жрецов, и дошедшее до нас как божественное откровение. Самобытные и оригинальные тексты марийских молитв также хранят в себе разностороннюю информацию исторического, философского, социального, психологического, эстетического, этического, лингвистического, медицинского характера»¹.

Перед нами текст не автореферата, но самой диссертации. Стоит ли удивляться, что и в этом тексте нет ни одной ссылки? В самом деле, зачем они, если автору и так всё ясно? Ведь достаточно просто провозгласить известные по этнографическим памятникам или «вновь открытые» (это после коллективизации, индустриализации, урбанизации XX века?) молитвы и заговоры равными Ведам, Корану и Библии. Вместе с Талмудом и Трипитакой. А затем уже можно ссылаться на докторскую диссертацию солидного ученого — всё равно никто проверять не станет.

Есть ли у всей этой как бы науки и всего этого этнофутуризма практическая составляющая. Конечно.

Совершенно походя Г.Е. Шкалина пишет про «Землю Альдейгя (Старая Ладога), где основным населением были наши родственники — племена меря, чудь, весь»². Думаете, есть реальные ссылки? Нет, конечно. Скороговоркой в скобках в одну строку перечисляется несколько фамилий — и то в связи с поднимаемой дальше проблемой Велеса, о которой мы еще будем говорить. А термин «Земля Альдейгя» с «нашими родственниками» никак не поясняется («наши» по отношению к Г.Е. Шкалиной персонально, ко всему Марийскому университету или ко всем читателям ее диссертации?).

Но на самом деле никакой «Земли Альдейгя» в исторических источниках нет. Есть древнескандинавское название Старой Ладоги — Альдейгьюборг (Aldeigjuborg). Есть обширная литература с версиями о происхождении этого названия³. Некоторые говорят о финском происхождении этого названия, некоторые (например, Е.А. Хелимский)

¹ Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с. 150

² Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация..., с.

³ Библиографию см.: Джаксон Т.Н. Альдейгьюборг: археология и топонимика//Памятники средневековой культуры: Открытия и версии. — СПб., 1994, с.с. 77–79

настаивают на том, что оно именно германское¹.

Нужна ли эта литература «доктору культурологии»? Поучается, что — нет, эта литература для ее задач избыточна. Но вот «Земля Альдейя» и «наши родственники» — это то, на что можно спокойно ссылаться. Ведь о них говорится в докторской диссертации.

Что же — «философия Ю» есть, «Марийские Веды» есть, далекая Старая Ладога с «родственниками» тоже есть. Интересный новый миф творит для марийцев Г.Е. Шкалина.

Впрочем, она как может и понимает, радуется о своем народе. Народ, ей действительно родном, народе, о будущем которого она думает. Этот народ, мари, реально сейчас существует.

Но есть люди, также называющие себя «этнофутуристами», которые, насколько понимаю, предлагают проделать все тоже самое, как в этнофутуризме реальных финно-угров, но только на основе как бы реконструкции мифов, религии, культуры исчезнувшего народа меря. И, опять же, насколько понимаю, с ними весьма тесно связан П.Н. Травкин.

В своей статье «Святылище Велеса в древнерусском городе» П.Н. Травкин пишет: «Сегодня появляется всё больше оснований заявлять не о заселении «пустынных» поволжских лесов некими мифическими, научно неуловимыми славянскими колонистами, а о мирном вхождении бурно развивающихся финских и финно-балтских цивилизаций (мери, муромы, веси, кривичей, вятичей...) в орбиту древнерусской государственности»².

Точку зрения П.Н. Травкина я понимаю так — никакой славянской колонизации Северо-Восточной Руси не было. Именно финно-угорские местные племена стали, мол, костяком русской государственности. Более того, представления об отдельном значении славянства, его историческом призвании, характерные для русской общественности с 40-х годов XIX века — вредная историческая утопия.

П.Н. Травкину приписывается такое, например, высказывание: «Теория славянской колонизации — как минимум застарелая теория. Она удобна и сегодня, как была удобна всякий раз, когда речь заходила о русских интересах на Балканах, или когда после Второй мировой во-

¹ Helinski E. Ladoga and Perm revisited // Studia Etymologica Cracoviensia 13 (2008) p.p. 75–88.

² Травкин П.Н. Святылище Велеса в древнерусском городе»

йны было объявлено славянское братство социалистического лагеря и всех этих братьев надо было удерживать какой-то идеологической псевдоисторической уздой»¹. П. Н. Травкин воспроизводил этот абзац на сайте своего частного музея и никак при этом не опроверг ее авторство².

Более того, П. Н. Травкин, насколько понимаю, говорил о неких «коренных мерянских территориях Российского государства»³. Во всяком случае, эти слова он также без комментариев воспроизводил на своем сайте.

Что это за «коренные территории»?

Люди, говорящие о некоем «мерянстве», в качестве «своих коренных территорий» обычно называют Московскую, Владимирскую, Костромскую, Нижегородскую, Ивановскую, Рязанскую, Ярославскую, Вологодскую, Тверскую области⁴.

Куда там Г. Е. Шкалиной, «всего лишь», как понимаю, объявлявшей «родственной» мари́йцам Старую Ладугу...

На сайте своего частного музея⁵ П. Н. Травкин разместил единственный⁶ баннер — и этот баннер весьма характерного интернет-ресурса «Merjamaa»⁷.

Девиз этого ресурса «Стань меря!».

Если мари́йцы или удмурты — это реально существующие, уважаемые и равноправные члены братской семьи народов России, то меря ныне не существует. Известный русский этнограф Д. К. Зеленин считал, как мы видели выше, что меря ушла со своих земель и образовала народ луговых мари́йцев.

Но, с точки зрения людей, провозглашающих себя «мерянами», меря все еще имплицитно, скрытно существует где-то под внешним русским покровом. И ее надо обнаружить, в первую очередь, в себе — отсюда и девиз: «Стань меря!».

Специально отмечу, что мне незнакомы какие-либо работы П. Н. Травкина, в которых он, как «известный археолог», на конкрет-

¹ <http://merjanin.livejournal.com/126773.html>

² <http://www.travkin-museum.ru/po-sledam-odnoi-konferencii.html>

³ <http://www.travkin-museum.ru/po-sledam-odnoi-konferencii.html>

⁴ См.: <http://www.gumilev-center.ru/yurij-gagarin-meryanskij-shaman-svoej-ehpokhi-i-zaklinatel-ehfira/>

⁵ <http://www.travkin-museum.ru/>

⁶ По состоянию на время написания настоящей работы.

⁷ <http://merjamaa.ru/>

ном археологическом материале доказывал бы свои тезисы об отсутствии славянской колонизации. Создается ощущение, что он их просто вбрасывает в общество, не затрудняя себя какими-либо серьезными доказательствами. Впрочем, чему удивляться — мы ведь видели на примере докторской диссертации Г.Е. Шкалиной, что можно вот так, без всяких ссылок, вводить в общественный (не стану говорить — научный, так как о какой науке здесь идет речь?) оборот весьма серьезные и далеко заводящие тезисы.

На сайте «Merjamaa» размещен ряд материалов, в которых даются попытки обоснования специфического мерянского этнофутуризма. Такова, например, статья Анны Мальковой «Мерянское движение в контексте индентификационного кризиса 21 века» (кафедра теории культуры Московского государственного института культуры)¹.

А. Малькова пишет: «Новизна мерянского этнофутуризма заключается в том, что люди этнически русского происхождения в нем состоящие имеют другой взгляд на происхождение русского народа и русской культуры: они впервые концентрируют свое внимание не на славянском, а на финно-угорском культурном наследии, на мерянской тематике»².

То есть речь идет о русских, которые должны осознать свою новую идентичность.

В своей статье она цитирует художника Андрея Малышева-Мерянина, которого называет «основателем» мерянского этнофутуризма: «Утверждая, что основа великорусской культуры финно-угорская, мы учитываем тот факт, что историческое ядро великороссов сформировалось именно на территориях с преимущественно финно-угорским населением. Балто-славянское население приняло участие в великорусском этногенезе значительно позднее, после вхождения в состав Московии нынешних западных территорий России в 15–16 веках. И то, думаю, что в общую русскую массу население тех мест влилось еще позднее, фактически в советскую эпоху»³.

¹ Малькова А. Мерянское движение в контексте индентификационного кризиса 21 века//http://merjamaa.ru/news/anna_malkova_merjanskoe_dvizhenie_v_kontekste_identifikacionnogo_krizisa_21_veka/2015-04-30-1012

² Малькова А. Мерянское движение в контексте индентификационного кризиса 21 века.

³ Малькова А. Мерянское движение в контексте индентификационного кризиса 21 века.

В другом материале, опубликованном на этом же сайте «Merjamaa», приводятся отрывок из интервью художника Валентина Константинова, именующего себя «Бальшта Кыстынчан»¹. Он говорит: «И Московия, и Новгород, давшие начало современной России, развивались именно на землях заселенных финно-угорскими народами чудью, мерей, муромой, мещерой, весью, а также на мордовских, вепсских, водьско-ижорских, карельских, марийских и пермских территориях. Пришлые славяне не ассимилировали финские племена. Это финно-угры адаптировались под новый язык государства и церкви, и приняли, переработав часть византийской духовной культуры. Поэтому у русских есть возможность выбора. Оставаться «иванами не помнящими родства», или осознать свою укорененность на этой земле, разглядеть в предках не только и не столько славян, ощутить, что культура и сам дух русского народа базируется на финно-угорской основе»².

А. Малькова цитирует А. Малышева-Мерянина: «Многие наши критики и противники всегда утверждают тождественность русскости и славянства. Русский = славянин. Но исторически основа русской идентичности — это православное христианство. Так было с самого начала. В истории имела место не абстрактная славянская, а монастырская, христианская колонизация, с основанием сети монастырей и погостов, попросту говоря опорных пунктов Московской государственной администрации. Монастырь или погост — это автоматическое изменение микрорегиональной экономики, изменение денежных потоков, ведущее к концентрации автохтонного населения в узлах новой системы. Это можно увидеть, если нанести все монастыри 14–17 веков на карту России. Подавляющее большинство окажется на землях мери, веси, муромы, чуди, словен новгородских, в меньшей — кривичей и вятичей. И совсем мизирное количество на землях сохранившихся финно-угорских народов. Мы имеем обрусение как следствие — крещения, смены языка, смены идентичности. Был меря, карел, ижор, словен, мещеряк, вятич, словен, чудин, кривич, стал православный русский. Еще лет двести-триста назад в Нижегородской губернии большинство населения левого берега были мари, а правого терюхане и эрзя. Сейчас по-

¹ Художник Бальшта Кыстынчан о этнофутуризме, религии и политических идеологиях//http://merjamaa.ru/news/khudozhnik_balshta_kystynchan/2015-04-14-1007

² Художник Бальшта Кыстынчан о этнофутуризме, религии и политических идеологиях.

давяющее количество их прямых потомков русские. Но не славяне»¹.

Напомню, что речь идет не о каком-либо известном археологе или этнографе, а о художнике, сменившим, как понимаю, даже фамилию ради своего художественного образа.

Итак, перед нами тезис — православное крещение, якобы, привело к смене языка, идентичности коренного населения Северо-Восточной Руси. Соответственно, если следовать девизу «Стань меря!», надо отказаться от этой русской идентичности, вернуться к некоему дохристианскому мерянству. То есть — отказаться от крещения и всей тысячетлетней общей истории?

Сама А. Малькова чуть ниже после фрагментов интервью А. Малышева-Мерянина, включенных ею в свою статью, утверждает, что участники «мерянского» движения «избирают для себя новую, мерянскую идентичность, но не отказываются от старой, к глобальной идентичности добавляя локальную. Глобальная же идентичность, в данном случае, была значительно расширена: русские, хоть и говорят на славянском языке, имеют не только славянские корни»².

Однако, как такое возможно в свете сказанного А. Малышевым-Мерянином? Ведь, по его словам, возникшая благодаря принятию православного христианства, новая русская идентичность отменила старую, мерянскую?

А. Малькова цитирует А. Малышева-Мерянина: «Мерянские корни может иметь человек с любыми религиозными предпочтениями. Поэтому, в отношении к религиям, мы исходим в первую очередь из того, что этнические корни глубже той или иной религиозности. Во всяком случае, в наше время религия в этническом самоопределении не стоит на первом месте. Другой немаловажный момент — мерянский дискурс сугубо региональный. В последние десять лет произошла локализация интереса к мерянским корням среди части бывших славянских неоязычников, которые поняли, что Сварогу или Свентовиту на землях Верхней Волги и шире — на севере России — большинство населения не поклонялось, а вот мерянско-православное народное двоеверие и было той религией, которую исповедовали северные великороссы еще

¹ Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века.

² Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века.

100 лет назад»¹.

Что здесь имеется в виду под «мерянско-православным народным двоеверием»?

Вероятно, что-то подобное утверждениям П. Н. Травкина будто бы князь Андрей Боголюбский вместе с местным «мерянским волхвом», ставшим епископом Феодором, насаждал христианско-языческий синкретизм. Этот синкретизм и позволил, мол, государственной двоеверной власти быть терпимым даже к шаманам/волхвам, которых П. Н. Травкин находит в Плесе даже в XV веке, эпохе, на самом деле, глубоко христианской.

Почему всё это не так, я постарался показать в своей брошюре «Епископ Феодор и проблема «двоеверия»» на основе конкретных исторических источников².

Попытки сформулировать как бы «научные» основания «мерянства» наталкиваются на серьезные проблемы.

Вот А. Малькова приводит фрагмент интервью А. Малышева-Мерянина. Он говорит о Северо-Восточной Руси: «За последние 30 лет группой под руководством академика Н. А. Макарова была проделана работа по картографированию древнерусских селищ в нашем регионе. И вот выясняется поразительная вещь: на период существования классической Древнерусской культуры укрепленных и не укрепленных поселений оказалось в 5 раз больше, чем курганных могильников, а для более раннего периода — в 9 раз больше. Н. А. Макаров пришел к убедительному выводу, что курганный обряд не был общепринятой нормой в нашем регионе Низовской земли (Залесья). Этот вывод, однако, важен не только сам по себе. Для археологов советской школы всегда был очевиден факт: погребальные памятники славян — курганы, а финно-угров — грунтовые могильники. И если установлено, что население, погребавшее своих мертвых в курганах, составляет в Волго-Клязьминском междуречье подавляющее меньшинство, то это серьезный аргумент, подрывающий саму возможность «массовой» славянской колонизации»³.

¹ Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века.

² Виталий (Уткин), игум. О взглядах Павла Травкина. Статья первая: Епископ Феодор и проблема «двоеверия»

³ Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века.

А вот П. Н. Травкин восхищается сохранностью «финно-угорского» наследия Плёса: «Первое городское кладбище (курганное!) — вот оно, в черте города, и практически не разрушено»¹.

То есть, если следовать рассуждениям на археологические темы художника А. Малышева-Мерянина, П. Н. Травкин восхищается славянским могильником? А как же быть тогда с утверждениями П. Н. Травкина о чисто «мерянском» населении Плёса.

Не ставя своей целью в данной брошюре обсуждать проблемы славянской и финно-угорской археологии, сошлюсь на новейшее учебное пособие «Археология Ивановской области» В. А. Аверина².

В нем говорится: «Расселение славян на территории нынешней Ивановской области начинается приблизительно с середины X века н.э. Их продвижение проходило по двум направлениям. Первая волна переселенцев (кривичи) шла с юго-запада, из Суздальского ополья по берегам рек Нерль и Ирмес, и далее по долинам рек Раёк и Койка в направлении озёр Сахтыш и Рубское. Дальнейшее их продвижение шло по долинам и притокам рек Уводь и Теза. Поволжские районы были заселены новгородскими словенами (вторая волна заселения), пришедшими с северо-запада. Первоначально это были единичные переселенцы, но затем процесс принял массовый характер. По мнению исследователей, эти миграции напрямую связаны с укреплением Киевского государства, а соответственно, и с увеличением податного гнёта... Проникновение славян в Ивановский край было мирным. Археологами не обнаружено ни одного факта, который бы указывал на враждебное отношение финно-угорского населения к славянскому. Наоборот, археологические данные свидетельствуют, что происходила мирная ассимиляция финского этнического элемента. Это был достаточно длительный процесс, продолжавшийся в течение нескольких веков. Уже к XII в. меря и мурома как народности утратили свою самостоятельность. Однако и финно-угорское население повлияло на славянскую культуру, что хорошо прослеживается в материалах могильников»³.

В. А. Аверин продолжает: «Славянское население принесло с собой новый, курганный обряд погребения. По характеру погребального

¹ Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе.

² Аверин В. А. Археология Ивановской области. Учебное пособие. — Иваново, 2012

³ Аверин В. А. Археология Ивановской области..., с.с. 61–62

обряда могильники, известные на территории Ивановской области, принято делить на две локальные группы. На юго-западе они имеют название «владимирские». Могильники, расположенные в Поволжье, называются «костромскими»... Установлено, что «владимирские» курганы более древние. Они возникли приблизительно в середине X в. В то время основным обрядом погребения было сожжение тела умершего (кремация). К XI в. этот обряд постепенно заменяется трупоположением, что напрямую связывается с христианизацией славянского населения... В XI в. самый большой могильник насчитывал 172 насыпи (могильник «Быки» на территории города Иванова)- (примечание автора). Этот могильник первоначально был отнесен к числу мерянских древностей. Впоследствии было признано, что могильник представляет собой пример смешения славянских и финно-угорских элементов»¹.

То есть славянское население, оставившее курганные могильники, существовало в реальности. Оно распространялось по региону и ассимилировало, а, может быть, где-то и выдавило (если вспомнить предположения Д. К. Зеленина) местные финно-угорские племена.

В. А. Аверин пишет о погребальных обрядах местных финно-угров VI — XI веков: «Большой интерес представляют грунтовые могильники, характерные для финно-угорского населения. Погребения совершались по обрядам трупосожжения и трупоположения. Иногда встречается и так называемый «смешанный» обряд, то есть отмечается лишь частичное сожжение тела умершего... В некоторых могильниках муромы наблюдался также обряд частичного трупосожжения с предварительным отсечением головы. Череп укладывался на дно могилы, в северной ее части, а кальцинированные кости складывались кучкой или рассыпались южнее черепа»².

А вот что пишет в своей кандидатской диссертации «Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси как отражение межрелигиозных, межэтнических и торговых связей в IX — первой четверти XIII веков» Т. О. Галкин: «В древнерусском освоении Северо-Восточной Руси принимали участие переселенцы — славяне Верхнего Поднепровья, с Северо-Запада из Новгородских земель и Белоозера. В этническом плане это было достаточно смешанное, славяно-финское, славяно-балтское население. Кроме того, сюда пришли и вятичи, которые были

¹ Аверин В. А. Археология Ивановской области..., с. 62

² Аверин В. А. Археология Ивановской области..., с. 60

более «чистыми» славянами в этническом отношении.

Все эти переселенцы включаются в освоение Волго-Окского участка Балтийско-Волжского пути в различных его вариантах. Местное финно-угорское население подвергается аккультурации и ассимиляции славянами. В формировании населения Северо-Восточной Руси принимали участие финно-угры, славяне, балты и скандинавы»¹.

С точки зрения В.В. Седова отдельные группы славянских переселенцев проникают в Волго-Окский регион уже в VI – VII веках. О возможном проникновении славян на среднюю Оку уже в середине I тысячелетия н.э. говорит и Н.В. Зубарев².

Повторю, как бы «научные» основания современного «мерянства» весьма шатки и противоречивы. Во всяком случае, П.Н. Травкин и его единомышленники не представили пока серьезных научных доказательств своих утверждений об отсутствии в домонгольском Плесе славянского населения.

Ведь даже А. Малькова критически высказывается в отношении как бы научных претензий этнофутуристов: «Поводом для критики данного движения может послужить определенная мифологизация, упрощение вопросов формирования русского народа, русской культуры и финно-угорского компонента в ней в свою пользу... Также может вызвать определенные вопросы обращение к культуре раннесредневековых финно-угорских племён, происходящее куда более часто, чем обращение к традиционной культуре последующих столетий постфинно-угорских регионов, на территориях которых эти племена проживали. Людей, не информированных в вопросах раннесредневековой истории, это может оттолкнуть»³.

А мне, почему-то, думается, что дело здесь вовсе не в «информированности».

Русская идентичность возникает ведь не в результате суммы неких финно-угорских племен. Русский синтез стал возможен как результат осознанных действий государственной власти. В его основе — распространение русского языка, православной веры. Как мы видели у Д.К. Зелинского, вовсе не является фактом, будто финно-угорские племена являлись принципиально-важной составляющей при возник-

¹ Галкин Т.А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси..., с. 202

² Галкин Т.А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси..., с. 114

³ Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века.

новении русского народа.

Кстати, именно на финно-угорском происхождении русских настаивают современные украинские идеологи. Для них такое происхождение было бы доказательством необходимости разрыва «европейской» Украины с «варварской и азиатской» Россией...

Дело в том, что решающее значение для формирования русской общности имела элита, а не основная масса населения. Именно элита определяла собой вектор развития страны, именно она переплавила племена, создала новую культуру.

Мы видели это на примере епископа Феодора, постриженника Киево-Печерской лавры, родственника знатного киевского боярина и греческого епископа, сподвижника благоверного князя Андрея Боголюбского (объявленного было П. Н. Травкиным «местным мерянским волхвом»)¹.

Русская общность не стала просто суммой составляющих ее племен. Впрочем, это тема отдельного большого разговора.

Следует напомнить, что, когда мы говорим об этнофутуризме, перед нами не некая научная школа или теория. Движение людей, имеющих себя этнофутуристами, привлекает для своих проектов, при необходимости, некие как бы «научные» выкладки. Впрочем, насколько они научные, мы видели на примере диссертации доктора культурологии Г. Е. Шкалиной и еще неоднократно увидим на примере диссертации и других текстов кандидата исторических наук П. Н. Травкина.

Но здесь все находится в обозначенном уже мной в связи с диссертацией Г. Е. Шкалиной русле — наука лишь присоединяется к процессу нового мифотворчества, она соединяется с некоей религией (реконструируемой, создаваемой заново) и доминирующем в этом союзе искусством.

Вот еще одна цитата из А. Малышева-Мерянина, приведенная А. Мальковой: «Новое мерянство придумано русскими, которые хотят получить некое новое региональное качество, новое измерение для самих себя, заявляя о своем финском этническом происхождении»².

Итак, один из основателей «мерянского» этнофутуризма говорит о том, что они, этнофутуристы, «придумали» «новое мерянство».

¹ Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый...

² Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века.

Как же свои «придумки» они проводят в жизнь?

Вот весьма характерная, на мой взгляд, статья двухлетней давности с сайта «Современное евразийство» Центра Льва Гумилёва — «Юрий Гагарин — мерянский шаман своей эпохи и заклинатель эфира»¹.

В ней мы читаем: «Мерянские этнофутуристы считают, что первый космонавт и герой Советского Союза Юрий Гагарин был потомком древнего народа меря. Об этом 12 апреля “НацАкценту” рассказал мерянский этнофутурист Александр Трифонов»². А далее говорится: «Гагарин открыл эру мечтания о будущем. Гагарин был технотронным шаманом своей эпохи,— считает Трифонов»³. Статья, как бы ненароком, заканчивается словами: «Считается, что мерянские мужчины обладали магическими способностями, поэтому подрабатывали тем, что колдовали на заказ»⁴.

Безобидны ли подобные утверждения? Убежден, что нет. Считаю, что они несут в себе серьезный разрушительный потенциал.

Ну каким шаманом был советский летчик Ю.А. Гагарин, ставший первым космонавтом Земли? Однако читателям подспудно внушается — «шаман», образ Гагарина пристегивается к «мерянству», становится одним из инструментов этого движения, «колдующего на заказ».

В мае 2014 года в «Новой галерее» Иваново во время акции «Ночь музеев» открылся мерянский арт-проект «Volga.Sacrum»⁵. Как следует из сообщения сайта Merjamaa, его автор — тот самый этнофутурист Андрей Малышев-Мерянин. На открытии присутствовал и П. Н. Травкин⁶.

Целью проекта названо «осмысление сакральной символики Верхневолжского региона, ведущей начало от известного из хроник и летописей народа меря»⁷.

Как же происходит это осмысление?

¹ Юрий Гагарин — мерянский шаман своей эпохи и заклинатель эфира// <http://www.gumilev-center.ru/yurij-gagarin-meryanskij-shaman-svoej-ehpokhi-i-zaklinatel-ehfira/>

² Юрий Гагарин — мерянский шаман своей эпохи и заклинатель эфира.

³ Юрий Гагарин — мерянский шаман своей эпохи и заклинатель эфира.

⁴ Юрий Гагарин — мерянский шаман своей эпохи и заклинатель эфира.

⁵ См.: В «Новой галерее» Иваново в «Ночь музеев» открылся мерянский арт-проект Volga. Sacrum http://merjamaa.ru/news/v_ivanovo_v_noch_muzeev_otkrylsja_merjanskij_art_proekt_volga_sacrum_foto/2014-05-19-900

⁶ В «Новой галерее» Иваново в «Ночь музеев» открылся мерянский арт-проект Volga. Sacrum.

⁷ В «Новой галерее» Иваново в «Ночь музеев» открылся мерянский арт-проект Volga. Sacrum.

В сообщении Мерҗамаа приведен ряд весьма характерных фотографий. Вот некто в некоей разукрашенной бумажной маске с нарисованным «третьим глазом». Может ли кто-нибудь привести какие-либо археологические свидетельства использования подобных масок? Сильно сомневаюсь. Кстати, эти маски постоянно мелькают на сайте Мерҗамаа.

Вот картина, подписанная «Городской шаман». На ней изображен некий современно одетый мужчина с рюкзаком, из которого торчит рог, вероятно, представляющий в глазах автора «шаманский жезл». Вот «городская ведьма» — пожилая женщина, в сельской одежде и с ухватом. У нее три глаза, из них идут лучи.

Вот коллаж на основе скульптуры святителя Николая Чудотворца. У него почему-то четыре руки, между которыми движутся змеи, олени, быки, орлы. Подписано: «Никола-бог». К разбору попыток ряда авторов напрямую соотнести святителя Николая с Велесом я планирую обратиться отдельно через некоторое время.

Какая конкретно «сакральная символика Верхневолжского региона» здесь осмысливается? Когда и где археологи и этнографы в нашей местности выявили именно эту символику — например, так называемый «третий глаз»?

Но, как мы уже видели, археологи и этнографы нужны подобным арт-проектам только в качестве дополнения к новой мифологии. Нужна такая как бы научная санкция мифотворчества.

Похоже, что такую санкцию экспериментам этнофутуризма пытаются придать в Плесе.

6–7 июля 2014 года в Плесе прошел организованный П. Н. Травкиным Первый всероссийский съезд мерянистов. 15–16 ноября того же года там же состоялась Межрегиональная конференция «Исторические корни русской культуры Верхнего Поволжья», вновь объединившая «мерянистов». Она также была собрана П. Н. Травкиным.

Вспомним еще раз фразу из докторской диссертации Г. Е. Шкальной: «Спонтанно и эклектически соединяются в новые реальности наука и искусство, философия и религия»... На основании чего? Считаю, что на основании новой мифологии, которая создается буквально на наших глазах.

И вновь зададимся вопросом — чем всё это опасно? Неужели стоит забросить археологические или этнографические исследования? Нет,

такие исследования нужно только развивать, вкладывать в них как можно больше средств. Другое дело, что это должны быть именно научные исследования, основанные на фактическом материале, а не фантастические голословные построения или изыски этнофутуристов.

Полагаю, что этнофутуристическое движение с неизбежностью будет иметь общественно-политическое звучание.

А Малькова в цитируемой выше статье пишет: «Политическое поле движению новых мерян не интересно... политический компонент может быть и, скорее всего, будет неверно воспринят, и движение на долгое время, если не навсегда, получит ярлык «сепаратистского», как, в свое время, с неонацизмом стало прочно ассоциироваться славянское неоязыческое движение «родноверов»¹.

Да уж — действительно трудно не предположить, что за этнофутуристами всю последнюю четверть века (а возникли они в конце 80-х на волне борьбы за «суверенитет») не стоит политическая идея. Особенно в свете «украинства», которое, как считают многие, стало примером политических манипуляций с новой, достаточно искусственной идентичностью. И у истоков таких манипуляций столетие назад стоял австрийский Генеральный штаб.

В Меморандуме «О единстве русского народа» Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора² говорится: «Сегодня в активной разработке геополитических недоброжелателей России находятся такие проекты как сибирский сепаратизм (отделение Сибири), казачий сепаратизм (отделение Дона, Кубани и Предкавказья), поморский сепаратизм (отделение русского Севера), калининградский (потеря Балтийского анклава), дальневосточный и уральский сепаратизмы... На первый взгляд, подобные проекты могут казаться фантастическими, однако не стоит забывать, что столь же невероятным ещё каких-нибудь сто — сто пятьдесят лет назад выглядело отделение Украины от России. Полтора века назад не наблюдалось очевидных предпосылок такого раздела — даже термин «украинец» не пользовался популярностью в качестве самоназвания, так как коренное население нынешних украинских земель в массе своей считало себя русскими... Однако целенаправленная агитационная работа, подкреплённая интенсивными

¹ Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века.

² О единстве русского народа. Меморандум Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора// <http://www.vrns.ru/experts/2551/#.VXCbQ9ztmko>

внешними манипуляциями, сделала своё дело: Украина стала отдельным государством, более того — её правобережная часть, особенно Галиция, превращена в неугасимый очаг русофобии, активно используемый антирусскими силами в большой геополитической игре.

Сегодня такая же разрушительная работа проводится в обширных регионах Российской Федерации, население которых всегда считалось русским. В сознание проживающих там соотечественников внедряется новая национальная идентичность. Так, во время Всероссийской переписи населения 2010 года с широким размахом прошли пиар-акции «Национальность — казак!» и «Национальность — сибиряк!»...

... По ряду косвенных признаков можно судить, что обе кампании (в Сибири и в Южном федеральном округе) координировались из одного центра или, по меньшей мере, были связаны между собой.

Одним из ключевых моментов в создании новой идентичности является искусственное конструирование региональных языков («Поморська гово́ря», «Казачий язык», «Гутор», «Балачка», «Сибирськи говор»). О масштабах прилагаемых для этой цели усилий и объёме инвестиций говорит тот факт, что выдуманный в 2005 году «сибирский язык» уже через два года имел огромный раздел в Википедии, занимающий 67-е место в мировом рейтинге (опередив по количеству созданных статей белорусский или узбекский разделы). Кроме публикации информационных статей на «сибирском языке», на него были «переведены с русского» многочисленные литературные произведения и религиозные тексты, для этого новояза написаны «грамматика» и «словарь». (Примечательно, что одновременно с «русско-сибирским словарём» был создан и «украинско-сибирский».) Аналогичные лингвистические эксперименты, только несколько меньшего размаха, ставятся также на русском Севере и на русском Юге.

Во всех случаях регионального псевдоэтнического сепаратизма прослеживается активная внешняя поддержка. Иногда она ограничивается пиаром со стороны русофобских интернет-ресурсов: например, размещение материалов сибирских сепаратистов на сайте «Кавказ-центр» или реклама «Словника сучасной сибирської мови» на западноукраинских порталах. Однако более важную роль играет прямое финансирование из-за рубежа»¹.

¹ О единстве русского народа. Меморандум Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора.

А ведь новые «меряне» также пытаются активно реконструировать «мерянский» и «муромский» языки¹. И заявляют о том, что их «коренными территориями» являются ключевые регионы Центральной России.

Сепаратизм далеко не всегда имеет ярко выраженную политическую окраску.

Ведь и «украинство» преподносилось в начале XX века как культурное движение, естественное стремление к осознанию своей идентичности, своего языка и народной памяти. И при этом оно стало действенным инструментом в руках разрушителей Российской империи, а потом и СССР.

Главное здесь — смена идентичности, создание новой культурно-общественной или парарелигиозной мифологии. Итог — разрыв идентичности с предшествующими поколениями. И лишь затем — политические действия по развалу страны.

Как с помощью, казалось бы, всего лишь инструментов культуры можно изнутри разрушить целые цивилизации прекрасно показал в своей книге «Смерть Запада» известный американский консервативный мыслитель, советник трех американских президентов Патрик Бьюкенен².

Он подробно описал культурную революцию, происходившую в США, начиная с конца 50-х годов XX века, когда, изначально маргинальные лево-либеральные идеи, стали, благодаря университетам и СМИ, мейнстримом. Закончилось всё сломом культурного кода традиционного американского общества. Насаждение мультикультуризма было одним из инструментов такого слома.

П. Бьюкенен писал об американской культурной революции, что она для миллионов людей стала «катастрофой, которая отняла у них родную страну и поселила в культурной пустыне, в этической канализации»³.

Стоит помнить, что современные «мерянство», «сибирство» и тому подобные движения однажды могут обернуться трагедией «украинства».

Как бы не настали те времена, когда жителей центральных регио-

¹ Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века.

² Бьюкенен, Патрик Дж. Смерть Запада. — М., 2003

³ Бьюкенен, Патрик Дж. Смерть Запада..., с. 18

нов России заставят учить созданную с нуля очередную искусственную «мову» — так называемый «мерянский» язык.

Попытки придать ему респектабельность уже делаются. Как и в случае американской культурной революции — через университеты.

Так, например, в октябре 2014 года на III Фестивале языков в Новгородском университете прошла 50-минутная презентация «мерянско-го» языка¹ — как будто речь идет о языке какого-либо реально существующего народа...

¹ http://merjamaa.ru/news/na_iii_festivale_jazykov_v_novgu_novgorodcev_uchili_merjanskomu_i_vodskomu_jazykam/2014-10-07-941

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

П. Н. Травкин пытается доказать, будто бы найденный им в Плесе археологический объект является «святилищем Велеса». Излагая свои представления, он затронул, может быть, сам не подозревая этого, большое количество весьма интересных тем.

Выше мы видели, что братчины, возникнув в дохристианскую эпоху, очень органично вошли в народную жизнь христианских общин.

Выскажу свою точку зрения: то, что П. Н. Травкин именует «святилищем Велеса», на самом деле является следами братчин, совершенных членами православной христианской общины Плеса.

Во всяком случае, ни один из элементов этого комплекса не может напрямую быть маркером (признаком) именно языческого священнодействия.

Вполне возможно, что эти элементы отражают народно-мифологические представления, остающиеся, тем не менее, в рамках христианской традиции.

Наверное, можно говорить и об использовании культурных форм предшествующего, дохристианского периода (как и в случае с самой братчиной) — таковы, например, огненная засыпка, валуны. Но эти формы вполне могли быть переосмыслены и восприниматься уже непосредственно через призму христианского мировоззрения.

Причем все это вовсе не является признаком какого-то «двоеверия». Ведь под «двоеверием» традиционно понимается исповедание одновременно как христианства, так и веры в языческих богов.

Я убежден, что предложенные П. Н. Травкиным материалы ни в коем случае не доказывают не только того, что Плес в XII — начале XIII веков был, якобы, языческим городом, но и наличия в нем «двоеверия» именно в таком, классическом смысле.

Никаких данных о наличии в Плесе именно «языческого святилища» нет. Тем более — «общегородского».

Мой разбор материалов П. Н. Травкина о якобы найденном им «святилище Велеса», равно как и его диссертации в целом, не исчерпывается этой брошюрой.

Впереди еще много работы.

Например, П. Н. Травкин и в своей диссертации, и в выпущенной на ее основе книге, и в статье «Святылище Велеса в древнерусском городе» подчеркивает: «Как пишет Н. А. Макаров, по древним верованиям одного из финских народов, саамов, «если жертвенное животное помещается в яму, это означает, что приношение посвящено подземным богам»¹.

При этом он ссылается на книгу Н. А. Макарова «Русский Север: таинственное средневековье»².

По видимому, П. Н. Травкин считает, будто цитата из книги директора Института археологии РАН сама по себе должна убедить читателей — найдено, мол, «святылище», как он выражается, «бога преисподней».

П. Н. Травкин, конечно, не дает себе труд доказать, будто саамы связаны с жителями Плёса XII — XIII веков.

Почему именно из представлений лопарей (они же — саамы), зафиксированных этнографами 150–100 лет назад, должны объясняться культурные явления совсем другого периода и совсем другого региона?

Ведь, как минимум, стоило бы разобраться сначала с эволюцией мифологии и мировоззрения самих лопарей, показать, как она трансформировалась, чем обусловлена.

На самом деле сложнейшую семантику жертвоприношений невозможно объяснить скороговоркой про «верхний» и «нижний» миры.

В своей следующей брошюре я надеюсь рассмотреть семантику жертвоприношения как способа реинтеграции мира, и показать, почему то, что зачастую принимается исследователями за жертвоприношения языческим богам, на самом деле не является признаком некоего специфического языческого культа.

У П. Н. Травкина «не вызывает сомнений», что обнаруженный им, якобы «жертвенник» «был посвящен божеству преисподней: Велесу или Керемету»³.

В настоящей брошюре я постарался показать, что этнографические материалы приволжских финно-угров не дают оснований для утверждений о культе Керемета как особого божества. В этих материалах керемети предстают как злобные духи, происходящие из душ умерших, а

¹ См., наприме: Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 88

² Макаров Н. А. Русский Север: таинственное средневековье. — М., 1993

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 87

вовсе не как некий единый субъект, отдельное божество.

Однако темы Велеса/Волоса я коснулся пока лишь вскользь. Правда, постарался показать — почему, например, «Сказание о построении града Ярославля» не стоит считать источником, доказывающим существование культа Велеса.

Теперь важно проанализировать источники происхождения укоренившихся в отечественной литературе представлений о культе Велеса/Волоса.

Скажу сразу — я убежден, что перед нами, в основном, литературная традиция. То есть этого культа в том виде, как он обычно сейчас представляется, не существовало. Но, повторюсь, разговор об этом впереди.

Полагаю, что П. Н. Травкин напрасно с такой уверенностью пытается интерпретировать археологические материалы с религиозной точки зрения.

Ведь, насколько я знаю, он не имеет специального образования: ни религиозного, ни, тем более, богословского. В результате, кроме курьеза, как считаю, ничего и не выходит.

Посудите сами. Вот он с уверенностью пишет: «В житии Александра Невского упоминается «разрешительная грамота», которую кладут в гроб и в которой говорится обычно о христианском вероисповедании покойного и отпущении грехов. Грамота адресуется Святому Николаю, который, как известно, вобрал в себя многие черты древнейшего Велеса, хозяина преисподней»¹.

Конечно же, в тексте разрешительной молитвы вообще нет упоминания святителя Николая. Начинается она словами: «Господь наш Иисус Христос Божественною Своею благодатию, даром же и властью, данною святым Его учеником и апостолом, во еже вязати и решити грехи человеков, рек им: примите Духа Святого, ихже отпустите грехи, отпустятся им; ихже удержите, удержатся». А заканчивается так: «и та вся да простит ему, человеколюбия ради Своего, молитвами Пресвятыя и Преблагословенныя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, святых славных и всехвальных апостол, и всех святых. Аминь». В середине текста перечисляются возможные согрешения.

Русская традиция положения в гроб грамоты с разрешительной мо-

¹ Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Глава III. Дорога к предкам.

литвой восходит вовсе не к святому князю Александру Невскому, а к преподобному Феодосию Печерскому, что на двести лет раньше.

Однако попутно П. Н. Травкин затрагивает значимую тему.

Ряд современных исследователей, обычно придерживающихся концепции «основного мифа» В. В. Иванова и В. Н. Топорова, действительно прямо соотносят святителя Николая и Велеса/Волоса. Такой связи на самом деле нет.

Более подробно я постараюсь остановиться на этом вопросе в следующей брошюре.

Полагаю, что нам надо поговорить и об известной тамге с «бараньей головой» (чаще именуемой «куньей мордой»), характерной для срединной Оки, которую П. Н. Травкин обнаружил на «плоском куске глины» в своем, якобы, «святилище». Ее, вслед за Б. А. Рыбаковым, он ошибочно провозглашает «ящером» — «символом Велеса».

Рядом с местом совершения братчин, которое П. Н. Травкин считает «святилищем Велеса», были обнаружены крест-энколпион и змеевик¹. Он убежден: «Их нужно рассматривать в контексте «двоеверия». Подвеска-змеевик, например, по самой сути своей дуалистична. На её аверсе мы находим изображение Богородицы, на реверсе — лик Велеса в окружении змей»².

На самом деле семантика змеевиков вовсе не дуалистична. Перед нами вполне христианская икона. Какова на самом деле эта семантика — нам предстоит выяснить в следующей брошюре.

Особое место занимает у П. Н. Травкина тема волхвов/колдунов. С его точки зрения, они существовали в Плёсе даже в XV веке³.

Соответственно, нам предстоит разговор о волхвах и скоморохах, о колдунах у приволжских финно-угров и о шаманизме как особой технике экстаза.

П. Н. Травкин и «мерянские этнофутуристы», как понимаю, особый акцент делают на бубне, который считают атрибутом волхва⁴.

Использовали ли приволжские финно-угры бубен в качестве инструмента, обеспечивающего ритуальные действия? Насколько аргу-

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 96

² Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. Глава II. Культ Велеса.

³ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 146

⁴ См., например: Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 155

ментированы утверждения П. Н. Травкина о бубнах, волхвах и шаманах?

Разговор об этом впереди.

П. Н. Травкин убежден, что на найденной им небольшой иконе поклонения Гробу Господню неким волхвом было специально процарапано изображение фаллоса¹.

На самом деле, конечно же, это не так. Рядом с этой иконой найдена заготовка для новой. Речь идет о работе мастера, который перед изготовлением новой иконы изучает возможности нанесения нового орнамента на изображение Гроба Господня. Этот новый орнамент вполне традиционен для иконографии именно Гроба Господнего.

Разговор об этом нам еще предстоит. Хотя, наверное, лучше бы было всем тем, кто «видит» подобные изображения, обращаться к психологу.

П. Н. Травкин в иллюстрациях к своей диссертации и книге, как полагаю, вполне осознанно убрал одну из линий нового орнамента с упомянутой иконки, чтобы получить нужный для себя результат.

Как видите, разговор впереди — большой и многоплановый. Он не исчерпывается перечисленными выше наметками тем.

С одной стороны, деятельность П. Н. Травкина и всё возрастающая активность «мерянских этнофутуристов» дает возможности углубленно поговорить на разные интересные темы, связанные с историей духовной культуры.

С другой стороны — жаль, что вот уже четверть века П. Н. Травкин делает множество людей заложниками своих, как считаю, фантазий.

*Игумен Виталий (Уткин),
выпускник исторического факультета
Московского педагогического государственного университета,
преподаватель Иваново-Вознесенской православной духовной семинарии,
руководитель Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества
Иваново-Вознесенской епархии*

¹ Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города..., с. 146

ИСТОЧНИКИ:

1. Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Том первый. 1334–1598. — Спб., 1841
2. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи археографическою экспедициею Императорской академии наук. Том первый: 1294–1598. — Спб., 1836
3. Домострой. 3-е издание. Сер: Литературные памятники. Спб., 2007
4. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд., доп. — М., 1977
5. Иордан. О происхождении и деяниях гетов — М., 1960
6. Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. — Спб., 1791
7. Олеарий А. Описание путешествия в Московию. — Смоленск, 2003
8. Повесть временных лет. — М. — Л., 1950
9. Полное собрание русских летописей. Том II. Ипатьевская летопись. — Спб., 1845
10. Псковская судная грамота, составленная на вече в 1467 году — Одесса, 1847;
11. Псковская судная грамота (1397–1467 г.г.). Изд-е 2-е. — Одесса, 1868
12. Спицын А. А. Свод летописных сказаний о Вятском крае. — Вятка, 1883
13. Травкин П. Н. Отчет о раскопках Плещского и Пеньковского городищ Приволжского района Ивановской области в 1996 году//Архив Плещского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника

ЦЕРКОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковно-славянском языке. — М., 1993
2. Василий Великий, св. Беседы на псалмы//Василий Великий, св. Творения в двух томах//Полное собрание творений святых. Том 3. — М., 2012
3. Кормчая (Номоканон). Отпечатано с подлинника Патриарха Иосифа. Издание пятое. — Спб., 2004
4. Минея. Сентябрь. — М., 2003
5. Номоканон при Большом требнике 1639 г.// <http://www.agioskanon.ru/потоканон/>
6. Правила святых Вселенских соборов с толкованиями. — М., 1877
7. Правила святых Поместных соборов с толкованиями. — М., 1880
8. Служебник. — М., 1997
9. Типикон, сиесть Устав. — М., 2011
10. Требник в двух частях. Часть вторая. — М., 1912
11. Триодъ Цветная. — М., 2002

СЛОВАРИ:

1. Вахрос И., Щербаков А. Большой финско-русский словарь, 7-е издание, стереотипное. — М., 2007
2. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. Том I. — Спб., 1869/М., 1960 (репринт)
3. Куусинен М.Э., Оллыкайнен В.М., Сюръялайнен Ю.Э. Новый большой русско-финский словарь. Том I. — М. — Порвоо-Хельсинки-Юва, 1999
4. Словарь русского языка XVIII века//Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор» <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/13/sld11002.htm>
5. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Том I. — Спб., 1893

ДИССЕРТАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ:

1. Галкин Т. А. Погребальный обряд региона Северо-Восточной Руси как отражение межрелигиозных, межэтнических и торговых связей в IX — первой четверти XIII веков (на материале письменных и археологических источников). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность 07.00.02 — Отечественная история. — Владимир, 2012
2. Данилов О. В. Языческие культы древнего населения марийского Поволжья. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность — 07.00.06. Археология. — М., 1992
3. Золотова Т. А. Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи. Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. Специальность 10.01.09 — фольклористика. — Йошкар-Ола, 1997
4. Колчева Э. М. Явление этнофутуризма в марийской художественной культуре (искусствоведческий анализ). Специальность 24.00.01 — теория и история культуры. Автореферат на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. — Саранск, 2005
5. Охотина Н. М. Культ коня и птицы в традиционном марийском язычестве. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность 07.00.07 — этнография, этнология и антропология. — Йошкар-Ола, 2003
6. Полухина А. Н. Славяно-финно-угорские параллели в языческих представлениях народов Волго-Камья. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность: 07.00.07 — Этнография, этнология и антропология. — Ижевск, 1998
7. Сывороткин М. М. Система адаптации заимствованной лексики тюркского и финно-угорского происхождения в современных русских говорах Окско-Волжско-Сурского региона. Автореферат на соискание ученой степени доктора филологических наук. — Чебоксары, 2005
8. Свиринов К. М. Языческие святилища лесной полосы Восточной Европы VI — XIII в. в. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (специальность — 07.00.06 — археология). — М., 2006
9. Травкин П. Н. Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского междуречья XII — н. XIII веков (на примере г. Плёса). Ав-

тореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук (специальность — 07.00.02 — Отечественная история). — Иваново, 2003

10. Травкин П.Н. Сакральные представления населения малого города Волго-Клязьминского междуречья XII — н.XIII веков (на примере г. Плёса). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (специальность — 07.00.02 — Отечественная история). — Иваново, 2003
11. Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора культурологии. Специальность — 24.00.01 — теория и история культуры. — Йошкар-Ола, 2003
12. Шкалина Г.Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари. Диссертация на соискание ученой степени доктора культурологи. Специальность 24.00.01 — теория и история культуры. — Йошкар-Ола, 2003

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверин В. А. Археология Ивановской области. Учебное пособие. — Иваново, 2012
2. Афанасьев А. Н. Древо жизни. — М., 1982
3. Басилов В. Н. Киреметь//Мифы народов мира. Энциклопедия. Том первый. — М., 1987
4. Баскаков Н. А. Русские фамилии тюркского происхождения. — М., 1979
5. Бьюкенен, Патрик Дж. Смерть Запада. — М., 2003
6. Васильев М. О киреметях у чуваш и черемис. — Казань, 1904
7. Винклер-фон П. П. Гербы городов, губерний, областей и посадов Российской Империи. — Спб., 1899
8. Виталий (Уткин), игум. Прав ли Павел Травкин? Выпуск первый: Епископ Федор и проблема «двоеверия». — Иваново-Вознесенск/Плёс, 2015
9. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. — Нижний Новгород, 2011
10. Джаксон Т. Н. Альдейгьуборг: археология и топонимика//Памятники средневековой культуры: Открытия и версии. — СПб., 1994
11. Древний Новгород. Прикладное искусство и археология. — М., 1985
12. Житие Макария Желтоводского и Унженского (Подготовка текста, перевод и комментарии И. М. Грицевской)//Библиотека литературы Древней Руси. Том XIII. XVI век. — Спб., 2005
13. Зеленин Д. К. Древне-русская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая//Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского. — Л., 1928
14. Зеленин Д. К. Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности?//Сборник ЛОИКФУН. Вып. 1. — Л., 1929, с.с. 96–108
15. Зеленин Д. К. Троецпылатница (Этнографическое исследование)//Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре: 1901–1913. — М., 1994
16. Зимин А. А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. — М., 1988
17. Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края (Из наблюдений очевидца) // Вестник Европы, 1867, т. IV, с.с. 30–71
18. Знаменский П. В. О борьбе христианства с язычеством в России//Православный собеседник, 1865, кн. 2, с.с. 211–302
19. Желтов, Михаил, диакон. Евхаристия//Православная энциклопедия. Т. XVII.

- Евангелическая церковь чешских братьев — Египет. — М., 2008
20. Житие и чудеса преподобного Пахомия Нерехтского. К 625-летию со дня преставления: 1384–2009. — Кострома, 2009
21. Забелин И. История русской жизни с древнейших времен. Часть 2-я. — М., 1879
22. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. — М., 1974
23. Из обычаев обонежского народа (Этнографические заметки)//Памятная книжка Олонецкой губернии за 1867 год. — Петрозаводск, 1867
24. Иосиф (Баженов), архим. О крестных ходах вятских// Памятная книжка Вятской губернии на 1870 год. — Вятка, 1870
25. Ипполитов А. Б. Русские рукописные травники XVII — XVIII веков. Исследование фольклора и этноботаники. — М., 2008
26. Калиев Ю. А. Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия: Монография. — Йошкар-Ола, 2003
27. Керемет// Мифы народов мира. Энциклопедия. Том первый. — М., 1987
28. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. — СПб., 2004
29. Климишин И. А. Календарь и хронология. Изд. 3-е. — М., 1990
30. Коршунков В. А. (г. Киров). Коля: марийская языческая феноменология, мифология, зоология//Духовная культура финно-угорских народов: материалы Всероссийской науч. конф. к 80-летию Анатолия Константиновича Микушева (1–3 нояб. 2006 г., г. Сыктывкар). — Сыктывкар, 2007, с.с. 59–63
31. Лебедев А., свящ. Храмы Власьевского прихода г. Ярославля — Ярославль, 1877
32. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Том. II — СПб., 1883
33. Мансикка В. Й. Религия восточных славян. — М., 2005
34. Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки мордвы//Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полное собрание сочинений. Изд-е 2-е. Том 7 — СПб., 1909, с.с. 410–484
35. Миллер Вс. Луцидариус// Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Том XVIII: Лопари — Малолетние преступники. — СПб., 1896, с. 112
36. Нурминский С. А. Очерк религиозных верований черемис//Православный собеседник, 1862, XI

37. О единстве русского народа. Меморандум Экспертного центра Всемирного Русского Народного Собора// <http://www.vrns.ru/experts/2551/#.VXCBq9ztnko>
38. Официальное донесение из села Великорецкого о некоторых древних порядках и обычаях при празднестве в честь чудотворной иконы святителя Николая//Вятские епархиальные ведомости, 1869, № 4
39. Познанский Н. Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. — Пг., 1917
40. Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. — Спб., 1892
41. Понырко Н. В. Житие Макария Желтоводского и Унженского// Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Часть 1. — А-К. — Л., 1988
42. Попов А. Пирь и братчины//Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачовым. Кн. 2.2. — М., 1854
43. Попов К. А. Зыряне и Зырянский край//Труды Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Том XIII, выпуск 2-й. — М., 1874
44. Преподобный Александр Ошевенский//Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата — <http://www.patriarchia.ru/db/text/907830.html>
45. Редин Е. Половая мозаика церкви св. Евангелиста Иоанна в Равенне// Византийский временник, 1895, Том II, с.с. 327–339
46. Риттих Александр Феодорович//Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Том XXVIa: Резонанс и резонаторы — Роза ди-Тиволи. — Спб., 1899, с. 819
47. Риттих А. Ф. Материалы для этнографии России. XIV том. Казанская губерния. Часть вторая. — Казань, 1870
48. Рыбаков Б. А. Новые данные о культе небесного оленя // Восточная Европа в эпоху камня и бронзы. — М., 1976, с.с. 57–63
49. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Изд-е 2-е. — М., 1994
50. Салмин А. К. Система религии чувашей. — Спб., 2007
51. Самуил (Миславский), митрополит Киевский и Галицкий//Русскийбиографический словарь. Издан под наблюдением А. А. Половцева. т. 18. Сабанеев — Смыслов. — Спб., 1904, с.с. 178–179
52. Сбоев Василий Александрович//Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Том XXIX: Сахар — Семь мудрецов. — Спб., 1900, с. 86
53. Сбоев В. А. Чуваша в бытовом, историческом и религиозном отношениях.

- Их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. — М., 1865
54. Севастьянов И. А. Происхождение термина «язычество»: к постановке проблемы//Вестник Омского университета, 2008, № 4, с.с. 65–71
55. Седов В. В. К вопросу о жертвоприношениях в Древнем Новгороде//КСИА, выпуск 68. — М., 1957
56. Сизинцева Л. И. «Мастер науки» Василий Смирнов//Жизнь замечательных костромичей: Краеведческие очерки. — Кострома, 2004, с.с. 114–128
57. Скабалланович М. Н. Толковый типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. — М., 2004
58. Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае// Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. XV. Второй этнографический сборник. — Кострома, 1920, с.с. 21–126
59. Смирнов И. Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк//Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Том VIII, вып. 2. — Казань, 1890
60. Смирнов И. Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. — Казань, 1889
61. Соболева Н. А. Старинные гербы российских городов. — М., 1985
62. Соловьев С. М. Братчины//Русская беседа, 1856, т. IV. — М., 1856, с.с. 108–117
63. Терновская О. А., Толстой Н. И. Братчина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. Т. I. — М., 1995
64. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М., 1997
65. Торопов А. В. Добросельский Цареконстантиновский монастырь — вотчина митрополитов московских и всея Руси в XIV — XVI вв.// Материалы Шестой и Седьмой городских краеведческих конференций — Владимир, 2012
66. Травкин П. Н. Обряд «запирания» в Верхнем Поволжье по археологическим и этнографическим данным// Travkin-museum.ru. Язычество древнерусской провинции. <http://www.travkin-museum.ru/statya09.html>
67. Травкин П. Н. Святилище Велеса в древнерусском городе//«Русская традиция», № 4. — М., 2006
68. Травкин П. Н. Язычество древнерусской провинции. Малый город. — Иваново, 2008 (в варианте CD-диска)
69. Унбергаун Б. О. Русские фамилии. Пер. с англ. — М., 1989
70. Федоров В. А. Историк Русской Церкви П. В. Знаменский (1836–1917 г.г.)// Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. Выпуск № 2 / 2004, с.с. 132–138

71. Филимонов А. О религии некрещеных черемис и вотяков Вятской губернии// Вятские епархиальные известия, 1868, № 8, с.с. 131–139; № 11, с.с. 176–183; 1869, № 7, с.с. 153–162, № 8, с.с. 173–186
72. Флоря Б. Н. Киприан, святитель, митрополит Киевский и всея Руси//Православная энциклопедия. Т.XXXIII. Киево-Печерская лавра — Кипрская икона Божией Матери. — М., 2013
73. Хабибуллин М. З. Миссионерские отделения Казанской духовной академии в 1842–1883 г.г.//Сайт Казанской духовной семинарии http://kds.eparhia.ru/bibliot/kaz_schule/miss_otd/
74. Хабибуллин М. З. Миссионерские отделения Казанской духовной академии; см. также Шишкин М. Р. Миссионерское черемисско-чувашское отделение при Казанской духовной академии <http://rudocs.exdat.com/docs/index-73549.html>
75. Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии//Олонецкий сборник, вып. 3. — Петрозаводск, 1894
76. Цыпин, Владислав, прот. Каноническое право. 2-е изд. — М., 2012
77. Шаляпин С. О., Романенко Е. В. Александр Ошевенский// Православная энциклопедия. Т.I. А — Алексей Студит. — М., 2000, с.с. 530–531
78. Шаляпин С. О. Александров Ошевенский мужской монастырь// Православная энциклопедия. Т.I. А — Алексей Студит. — М., 2000, с.с. 607–608
79. Шереметев П. С. Зимняя поездка в Белозерский край. — М.. 1902
80. Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. Том I. От каменного века до Элевсинских мистерий. — М., 2001
81. Э.Н.Л. Жертва// Православная энциклопедия. Т.XIX. Ефесеянам послание — Зверев. — М., 2008
82. Яковлев, Гавриил, свящ. Религиозные обряды черемис. — Казань, 1887
83. Helinski E. Ladoga and Perm revisited // Studia Etymologica Cracoviensia 13 (2008)
84. Rossel, Sven. Christmas in Scandinavia. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996

ПУБЛИЦИСТИКА:

1. В “Новой галерее” Иваново в «Ночь музеев» открылся мерянский арт-проект Volga. Sacrum http://merjamaa.ru/news/v_ivanovo_v_noch_muzeev_otkrylsja_merjanskij_art_proekt_volga_sacrum_foto/2014-05-19-900
2. Малькова А. Мерянское движение в контексте идентификационного кризиса 21 века//http://merjamaa.ru/news/anna_malkova_merjanskoe_dvizhenie_v_kontekste_identifikacionnogo_krizisa_21_veka/2015-04-30-1012
3. Травкин П.Н.. Католическое Рождество? Нет, русский Новый год! Хронометр-Иваново.11.01.2011 (опубликовано под названием “С новым солнцем, праздник “Йол”!// <http://www.travkin-museum.ru/statya19.html>
4. Травкин П.Н.. С новым солнцем, праздник “Йол”!// http://merjamaa.ru/news/p_n_travkin_s_novym_solncem_prazdnik_jol/2014-12-21-974
5. Художник Бальшта Кыстынчан о этнофутуризме, религии и политических идеологиях//http://merjamaa.ru/news/khudozhnik_balshta_kystynchan/2015-04-14-1007
6. Юрий Гагарин — мерянский шаман своей эпохи и заклинатель эфира// <http://www.gumilev-center.ru/yurij-gagarin-meryanskij-shaman-svoej-ehpokhi-i-zaklinatel-ehfira/>