

### **Двоеверие и особый характер русской культурной истории**

1. Зависимость характера наблюдений от позиции наблюдателя, постулированная теорией относительности, не в меньшей степени приложима и к сфере гуманитарных явлений. Двоеверие, т. е. сохранение языческих верований и обрядов наряду с христианскими, часто рассматривается как особенность русской народной культуры, создающая принципиальное различие между русской и западноевропейской культурной ситуацией. В какой степени это представление обусловлено позицией наблюдателя?

Традиция такого взгляда на русскую культуру восходит еще к XVIII в., к тем наблюдениям над русской народной жизнью, которые делали вполне оторвавшиеся от нее и европеизировавшиеся историки и литераторы. Их этнографические наблюдения — сколь бы поверхностными они ни были — побуждали их к определенной интерпретации исторических источников, относившихся к существенно более раннему времени (тех, в которых осуждались двоеверцы), и создавали убеждение, что, в отличие от «просвещенной Европы», на Руси с древнейших времен христианство и язычество сосуществовали друг с другом, раздел сфер влияния между ними является своего рода культурной константой и препятствует формированию полноценной «европейской» культуры. Понятно, что этнографическое описание любого крупного социума (в частности, любого из европейских народов) обнаружит определенные несходства в том синтезе языческого прошлого и христианского просвещения, который свойствен любой европейской культуре и разновидности которого являются важным компонентом в специфике каждой из них. Это очевидно а priori и вполне приложимо к России. Речь, однако, идет не об этой частной специфике, а о ее отношении к фундаментальной культурологической оппозиции России и Запада. Вопрос в том, конституируют ли отдельные несходства особый тип веры и особый тип религиозного поведения, не находящего аналога на Западе.

Рассматриваемый комплекс культурологических представлений удерживается в течение всего XIX в. (не будучи практически затронут славянофильством, которое приписывало славянам своего рода органическое христианство) и входит — лишь с несколько модифицированными словесными формулировками — в современную науку. Чтобы не быть голословным, приведу хотя бы утверждение В. Г. Пущко, полагающего, что с принятием христианства «в целом духовная жизнь русского общества оказалась расколотой с двумя параллельно существовавшими уровнями культурного развития» (Пущко 1987, 303).

Данный подход обретает законченные очертания в концепции Б. А. Успенского (Успенский 1979; Успенский 1985). По его мысли, двоеверие как религиозно-культурная ситуация существует параллельно с диглоссией как ситуацией языковой. Тем самым утверждается, что имеется однозначное функциональное дополнительное распределение христианского и языческого поведения, подобное распределению сфер употребления церковнославянского и русского языков. Подразумевается, что в одних ситуациях должно иметь место чистое (христианское), а в других — нечистое (языческое) поведение, причем эта модель общепонятна и общезначима. В соответствии с двумя типами поведения выделяется чистое (церковь, красный угол) и нечистое (баня, овин, кузница, распутье) пространство, чистое (Пасха, Рождество) и нечистое (святки, ночь на Ивана Купалу) время, равно как и противопоставленные наборы акциональных единиц. Хорошей иллюстрацией таких противопоставленных наборов могут служить, например, исторические песни о Гришке Отрепьеве, в которых Гришка противопоставляется благочестивым православным и его поведение снабжается атрибутами нечистоты (баня, колдовство и т. д.) (см.: Миллер 1915, 586—588).

Существование двух противопоставленных типов поведения может рассматриваться как данность, однако реконструкция на этой основе особой дуалистической религиозно-культурной модели требует в плане методологии значительно более четкой аргументации. Говорить о христианско-языческом дуализме как синхронном принципе устройства социального поведения можно лишь в том случае, если имеет место осознанная оппозиция двух ценностных полюсов и вместе с тем отсутствует переходная зона совмещения христианского и языческого поведения. Противопоставленность полюсов очевидна, в традиционном микросоциуме она реализуется в сосуществовании попа и ворожеи как двух центров духовного быта русской деревни. С отсутствием переходной зоны дело, однако, обстоит существенно сложнее.

2. Для анализа в этом плане религиозно-культурной ситуации сегодняшнего дня принципиальное значение имеют полевые этнографические исследования Н. И. Толстого и руководимой им группы. Поскольку в цели этих исследований входит не только извлечение отдельных архаических элементов из разнообразного материала наблюдаемой у восточных славян духовной культуры, но описание всей совокупности обрядовых элементов в их фактическом функционировании, результатом оказывается достаточно сложная реальная картина, в которой широко представлено и вторичное осмысление обрядовых элементов, и складывание их в новые ритуальные «тексты». Эти исследования однозначно указывают на существование переходной зоны, в которой отдельные элементы принципиально не могут быть отнесены к одному какому-либо полюсу — христианскому или языческому (антихристианскому).

Достаточно показательны в этом плане обряды вызывания дождя. Полюса обозначены здесь вполне отчетливо. С одной стороны, служатся молебны и освящаются источники, с другой — произносятся заговоры и вдовы, впрягшись в плуг, опахивают деревню, что является магическим действием языческого происхождения, отражающим представления о связи земных и небесных вод, обезвреживаются заложные покойники. Точно так же могут распахиваться высохшие русла рек и ручьев. Для последнего обряда известны случаи, когда женщины, вспахивавшие русло, пели при этом духовные стихи; подобные случаи безусловно относятся к промежуточной зоне, поскольку в норму христианского поведения такие действия безусловно не входят. Аналогичным образом, вместо обливания водой женщины, связанного с идеей плодородия земли, обливать водой могут попа, и в этом случае, несомненно, обряд не осознается как противохристианский (см.: Толстая и Толстой 1978а; Толстая и Толстой 1978б). Подобная переходность свойственна не только обрядам, но и пониманию отдельных символических предметов, например сети, когда христианская символика собирания духовных плодов (уловления ищущих веры) накладывается на функционирование сети в свадебном обряде (исходно сеть выступает в качестве оберега в силу магической функции узлов) (см.: Толстой 1988).

Такого рода примеры хорошо известны и обоснованно трактуются как (частичная) десемантизация, т. е. утрата тем или иным элементом синхронной связи с системой антиповедения. Вспахивание русла когда-то входило в обрядовую систему «нечистого» поведения, но затем

выпало из нее, перестало однозначно с ней соотноситься. Не сделавшись, однако, органической частью христианской практики и сохраняя возможность реализации в «нечистом» контексте (например, с произнесением заговоров), подобные элементы как раз и образуют промежуточную зону, соединяющую два полюса. О полной десемантизации (и об отсутствии смешения) мы оказываемся вправе говорить лишь в том случае, когда тот или иной элемент полностью ассимилируется системой христианского поведения (ср., например, поминки в современном христианском обиходе).

Возникает вопрос, в какой мере подобные современные наблюдения находят аналогию в древней Руси, не суть ли они феномены новейшего распада традиционной духовной культуры. Ответ требует не столько поиска сходных фактов (хотя они и обнаруживаются), сколько методологической последовательности. Для историка, занимающегося реконструкцией славянского язычества, важны прежде всего различные его реликты. Для нас же, когда ставится вопрос о характере сосуществования христианства и язычества, принципиальное значение имеют разнородные пути рецепции языческого наследия культурой принявшего христианство народа. Здесь следует четко различать синхронный и диахронический аспекты.

Синхронно в любой христианской культуре языческое наследие фрагментировано, и каждый из фрагментов может быть определен как языческий лишь генетически, в диахронической перспективе. Один из фрагментов становится ядром системы антиповедения (нечестивой магии и т. п.); это ядро не есть реликт в чистом виде, оно переживает изменения и трансформации. Другие фрагменты подвергаются десемантизации. Десемантизация может быть результатом одного из двух процессов: сознательной (миссионерской) ассимиляции элементов языческих обычаев и представлений в локальную систему христианских верований (ср. перенос языческих патрональных отношений на христианских святых) и постепенной утраты этими элементами прямой связи с системой антиповедения, их растворения в христианизированном быте. В последнем случае десемантизация есть результат смешения, и поэтому те десемантизированные элементы, которые не могут быть соотнесены с сознательной ассимиляцией, выступают как свидетельства смешения, причем, как правило, чем полнее десемантизация, тем более архаическому слою может быть приписано смешение. В силу этого полностью десемантизированные элементы языческого происхождения в современном христианском обиходе могут тракто-

ваться как следствия смещения, начавшегося за много столетий до момента наблюдения.

3. Подчеркивая несходство культурной ситуации русского средневековья и средневековья западноевропейского, исследователи указывают, что на Руси все действия, относившиеся к системе антиповедения, были религиозно значимыми и требовали покаяния (ср.: Лотман и Успенский 1977а, 12). Например, ряженые, участвовавшие в святочных играх, приносили покаяние на Богоявление и смывали грех кощунственной игры в крещенской проруби; для Западной же Европы карнавал покаяния не требовал и как антиповедение не воспринимался. Такая трактовка содержит элемент психологизма и навязывает социальным действиям то интенциональное содержание, которого они могли не иметь. Действительно, когда мы читаем описание святок в Отрадном в «Войне и мире» Л. Н. Толстого, мы не можем не заметить, что автор нигде не приписывает своим героям той религиозной чувствительности, которая присваивается более раннему периоду как норма социального поведения. Понятно, что ссылку на Толстого легко отвергнуть как относящуюся к слишком позднему времени и к кругу представлений европеизированной социальной элиты (хотя этнографические наблюдения Толстого, как правило, достаточно точны). Это, однако, не снимает вопроса о том, как и когда подобная религиозная чувствительность перестает быть социальной нормой и — шире — была ли она социальной нормой вообще.

Здесь следует иметь в виду характер тех источников, на основе которых делаются выводы о религиозной психологии русского средневековья. За исключением современных этнографических данных, это источники преимущественно обличительные или религиозно-дидактические. В тех случаях, когда мы располагаем прямыми личными свидетельствами (типа покаяния кн. И. И. Хованского, принужденного участвовать во Всепутейшем и всепьянейшем соборе Петра I, или аналогичных фактов времени Ивана Грозного), речь идет не о традиционных календарных обрядах, а о четко выраженном и намеренном кощунстве. Что же касается обличительных и дидактических сочинений, скажем, указов Алексея Михайловича и патриарха Никона против суеверий, то в них, можно думать, религиозный ригоризм авторов актуализирует языческое содержание десемантизированных обрядовых элементов. Такая актуализация скорее всего не отражает общезначимого религиозного сознания как социальной нормы.

Более того, естественно предположить, что религиозный ригоризм, акцентирующий нечистое происхождение народных обычаев, как раз и обусловлен тем, что общераспространенным было восприятие их как нейтральных элементов, не противоречащих христианству. Когда, например, в «Слове о том, како первое погани суще языци кланялися идолом...» обличается двоеверие, то говорится о целой школе религиозного «безразличия», допускающего нечестивые языческие обычаи в христианский обиход: «...**Бгда же оу кого бѹдет пирь. тогда же кладѹтъ въ в[є]дра ꙗ в чаши и пьют ѡ ідолѣхъ своіхъ веселашесѧ. Не хѹжьши сѹтъ еретиковъ ни жидовъ. ꙗже в вѣре ꙗ во крещенї тако творят. не токмо невѣжи. но ꙗ вѣжи. попове ꙗ книжници аще ж[є] не творат того вѣжи да пьютъ ꙗ дадат моленое то брашно. аще ж[є] не пьютъ ни дадат да видат дѣланиѧ ꙗхъ злаѧ, аще ж[є] не видатъ да слышатъ, ꙗ не хотатъ ихъ поучити» (Буслаев 1861, стб. 520; ср.: Аничков 1914, 155 сл.). Очевидно, что обличается здесь именно социальная норма, допускающая смешение христианского благочестия с нечестивыми обрядами. Их нечестивое, языческое содержание для общества в целом не ясно, т. е. они десемантизированы, и именно поэтому необходимо это общество «поучити» — именно потому, что нормальный его член двоеверцем себя не признавал. На основании подобных источников совершенно неправомерно говорить о дуалистическом столкновении благочестия и антиповедения как парадигме религиозного сознания русского средневековья. Святочные или масленичные игры могли быть таким же не требующим рефлексии элементом традиционного быта, как и карнавал в Италии или Франции. Таким образом, систематическая критика источников по русской народной духовной культуре средних веков приводит к выводу, что никаких принципиальных отличий этой культуры от народной духовной культуры Западной Европы не наблюдается. В обоих случаях возникали одни и те же проблемы сочетания языческого наследия с христианским просвещением и их решение реализовало одни и те же модели: сознательная ассимиляция одних элементов в локальных христианских верованиях, сохранение других в качестве нечестивой магической практики и постепенная десемантизация третьих в результате смешения обычаев и верований разного происхождения. Различия же имеют не принципиальный, а количественный характер и связаны с тем, что соответствующие процессы в Западной Европе начинаются раньше и протекают в обществе с несколько иной социальной структурой (большее развитие города и тех типов религиозного менталитета, которые характерны для городских сословий).**

Вместе с тем в Западной Европе конец средневековья и эпоха Ренессанса обозначены чрезвычайным развитием и влиянием того религиозного ригоризма, который на Руси замыкался по существу в сфере книжной культуры. Рост религиозного ригоризма, наиболее ярким проявлением которого было преследованием ведьм в XVI—XVII вв., был обусловлен различными факторами (рационализация религии и стремление к ее «очищению», развитие магических учений и реакция на них, идентифицирующая их с «народным» магизмом), но в любом случае приводил к актуализации десемантизированных элементов и к их последующему устранению. Деревенская ворожея, более или менее благополучно существовавшая в средние века, в эпоху Ренессанса по необходимости разделяет судьбу своего ученого городского коллеги: традиционные верования превращаются в вероотступничество, поскольку они отождествляются с нетрадиционным магизмом, развившимся в рамках городской (или элитарной) культуры (ср.: Гуревич 1987). Эти процессы, естественно, усугубляют различия между западноевропейской и русской культурно-религиозными ситуациями и как раз и закладывают основу того непонимания, которое позднее создает у европеизированного наблюдателя представление о специфике русского двоеверия. Все же, видимо, и эти процессы не разрушают окончательно тождество общей модели (поскольку в Западной Европе в какой-то степени сохраняется и календарная обрядовость, и антихристианская магическая практика), и во всяком случае они протекают вне рамок народной духовной культуры средневековья, которая и является предметом сопоставления. В рамках же этой культуры ни о какой принципиальной специфике восточнославянской модели говорить не приходится.

4. Сказанное отнюдь не означает, что мы следуем концепции Д. С. Лихачева, А. М. Панченко и ряда других исследователей, приписывавших русскому средневековью ту смеховую карнавальную культуру, которую М. М. Бахтин рассматривал как свойство средневековья западного (см.: Лихачев и Панченко 1976; Лихачев, Панченко, Поньрко 1984). Такая концепция порождена в конечном счете некритическим стремлением описать русское культурное развитие с помощью тех же культурных типов, которые устанавливаются для западноевропейских культур (ср. поиски соответствий западному Ренессансу, приведшие к появлению расплывчатого понятия русского предвозрождения и т. п.). При этом никак не обосновываются методологические ос-

нования сравнения, а поставленные в соответствие феномены не могут не вызвать недоумения. В этом плане мне представляется справедливой критика Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского (1977б). Это, в частности, относится к трактовке поведения юродивого. Антиповедение юродивых ни в какой мере не является карнавальной игрой (хотя генетически, возможно, эта модель поведения и имеет общие корни с карнавалом — в поведении исцеленных бесноватых, живших у гробниц святых в позднеантичную эпоху, — ср.: Браун 1981, 119—111; Магдалино 1981), но своеобразным проявлением религиозного ригоризма, при котором актуализируется оппозиция христианской веры и народных обычаев (как элемента отвергаемого — «бесовского» — социального порядка).

Однако неудачная экстраполяция «карнавальной» модели на русскую культурную историю обусловлена прежде всего недостатками самой этой модели: аналогии оказываются ложными не столько потому, что на Руси не было сходных явлений, сколько в силу произвольного и необоснованного концептуализирования, свойственного самому построению Бахтина. Это построение обнаруживает несомненную зависимость от специфической позиции наблюдателя, рассматривающего этнографические данные через призму литературоведческих проблем.

Действительно, Бахтин исходит из предположения, что роман Рабле дает репрезентативную картину народной духовной культуры романского средневековья (Бахтин 1990, б, 83, 111 et passim). Однако, как это очевидно и Бахтину, Рабле ни в какой мере не был «народным» или «фольклорным» писателем, его роман являет собой изощренный синтез гуманистических идей, эразмовского евангелизма, ренессансной утопии (Телемское аббатство) и гротескных элементов разного происхождения (идуших как из средневековой народной культуры, так и из античных литературных источников — см.: Скрич 1959; Ейтс 1984). Так же как в «Похвале глупости» Эразма или в комедиях Шекспира, в «Гаргантюа и Пантагрюеле» широко используются элементы средневекового карнавала, но подобные элементы получают при этом совсем иное значение, чем они имели в народной культуре, а отнюдь не находят здесь, как думал Бахтин, «свое высшее выражение». Для суждения о народной культуре они никак не пригодны. С одной стороны, они как раз и воплощают гуманистическое отталкивание от «темных веков», протест против средневековых социально-религиозных институтов (монашества, паломничеств и т. д.), с другой — они входят (по крайней мере, у Рабле и Шекспира) в новую парадигму



ренессансного герметического магизма и в этом контексте могут сочетаться с идеей освобождения и построения новой гармонии. В любом случае бахтинская концепция освобождающего карнавального смеха не имеет никакого отношения к народной духовной культуре (нерефлексивному традиционному поведению), а то, к чему она может иметь какое-то отношение, принадлежит к интеллектуальному (рефлексивному) гуманистическому компоненту, с народной культурой никак не связанному.

Из сказанного не следует, что раблезианское карнавальное обыгрывание полностью независимо от культуры средневековья. В качестве феномена культуры роман Рабле включает фольклорные (в широком смысле) традиции в репертуар сталкиваемых культурных текстов, в диалогическую ткань культурного процесса. В качестве же литературного творения он трансформирует те традиции интеллектуальной игры — включая приемы столкновения культурных пластов, — которые вырабатывались в средневековой латинской литературе (прежде всего в литературе вагантов, средневековой пародии и т. д. — ср.: Курциус 1984). Подобная интеллектуальная традиция в русской средневековой книжной культуре действительно отсутствует (или, во всяком случае, ограничена лишь второстепенными периферийными явлениями). Именно отсюда, на наш взгляд, возникает то представление об отсутствии в русской средневековой культуре смехового компонента, о ее религиозной строгости (отрицании любой игры), которое Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский противопоставляют подыскиванию случайных соответствий западной традиции, действительно чуждой русскому православию.

Таким образом, конститутивные различия между русским и западным культурным развитием лежат не в сфере народных верований и обычаев, не в двоеверии как специфике русской духовности, а исключительно в области книжной культуры; искомая специфика относится к верхам, а не к низам русской культуры (в терминологии Н. С. Трубецкого). Эта специфика состоит в том, что в древнерусской культуре практически отсутствует традиция интеллектуальной игры, пародирования, сознательного столкновения разнородных культурных пластов. Отсутствие данной традиции обусловлено, видимо, иным, чем на Западе (и в Византии), освоением античного наследия. Каким бы глубоким ни было в романском мире падение классической образованности в «темные века» и сколь бы сильным ни был церковный ригоризм, античное наследие оставалось там живым и генерирующим новые явле-

ния компонентом культуры. Пародированные церковные службы были в определенном смысле параллельны христианизированному Вергилию: в обоих случаях мы имеем дело с продуктами ученой интеллектуальной деятельности, соединявшей в разных сочетаниях крайние точки своего интеллектуального кругозора и обыгрывавшей это сочетание.

Подобная традиция в России действительно отсутствовала (вплоть до середины XVII в.). «Еллинские хитрецы» — от Омира до Аристотеля — практически всегда выступали лишь как носители языческого безбожия и в интеллектуальный кругозор русских книжников не входили (ср.: Живов и Успенский 1984). Поэтому на Руси не было почвы для ученой игры, и русское православие воспринимало всякое «играние» как бесовский соблазн — по крайней мере тогда, когда обращало на него внимание. Эта специфическая особенность входит в комплекс фундаментальных характеристик русского культурного развития, образующих особый путь русской духовности. Другими элементами этого комплекса являются отношение к античной мифологии, специфическая рецепция римского права, особое восприятие книжного (церковнославянского) языка и т. д. Взаимосвязь и взаимодействие всех этих компонентов должны быть предметом отдельного пространного исследования, очевидно выходящего за рамки настоящих кратких заметок.

#### Литература

- Аничков 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь // Записки историко-филологического факультета Имп. Санкт-Петербургского университета. Ч. 117. СПб., 1914.
- Бахтин 1990 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.
- Браун 1981 — *Brown P.* The Cult of the Saints. London, 1981.
- Буслаев 1861 — *Буслаев Ф.* Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков. М., 1861.
- Гуревич 1987 — *Гуревич А. Я.* Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиция в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987, 12—46.
- Ейтс 1984 — *Yates Fr.* The Last Laugh // *Yates Fr.* Ideas and Ideals in the North European Renaissance. Collected Essays. Vol. 3. London; Boston; Melbourne; Henley, 1984, 153—163.
- Живов и Успенский 1984 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв. // Античность и культу-

ра в искусстве последующих веков: Материалы научной конференции / Гос. музей изобразительных искусств. М., 1984, 204—285.

Курциус 1984 — *Curtius E. R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 10. Aufl. Bern; München, 1984.

Лихачев и Панченко 1976 — *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.

Лихачев, Панченко, Поньрко 1984 — *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.

Лотман и Успенский 1977а — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28. Литературоведение. Тарту, 1977, 3—36.

Лотман и Успенский 1977б — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. №3, 148—166.

Магдалино 1981 — *Magdalino P.* The Byzantine Holy Man in the Twelfth Century // The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. by S. Hackel. London, 1981.

Миллер 1915 — *Миллер В. Ф.* Исторические песни русского народа. XVI— XVII вв. Пг., 1915. (Сб. отд. рус. яз. и словесности. Т. 93.)

Пуцко 1987 — *Пуцко В. Г.* Древнерусская культура на пороге второго тысячелетия // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987, 303—309.

Скрич 1959 — *Scriech M. A.* L'évangélisme de Rabelais. Paris, 1959.

Толстая и Толстой 1978а — *Толстая С. М., Толстой Н. И.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978, 95—130.

Толстая и Толстой 1978б — *Толстая С. М., Толстой Н. И.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингвоэтнографический аспект) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб — Любляна, сентябрь 1978 г.: Доклады советской делегации. М., 1978, 364—385.

Толстой 1988 — *Толстой Н. И.* Этнографический комментарий к древним славянорусским текстам: I. Сеть (мрежа) // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988, 122—129.

Успенский 1979 — *Успенский Б. А.* Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Жоения за три моря» Афанасия Никитина) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, 59—63.

Успенский 1985 — *Успенский Б. А.* Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, 326—336.