

Государственное бюджетное учреждение культуры
Владимирской области
«Муромский историко-художественный музей»

Ю. М. Смирнов

МЕЖДУ МИФОМ И РЕАЛЬНОСТЬЮ

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ

Владимир, 2014

УДК 356.11
ББК 68.49(2)
С-50

С-50 Ю. М. Смирнов. Между мифом и реальностью: избранные статьи / Ред. Т. Б. Купряшина. — 309 С. — Библиограф. 364 назв.

Настоящий сборник включает статьи по истории культуры, написанные в разные годы. Исследования, основанные на едином методологическом подходе, посвящены различным аспектам изучения истории культуры и прослеживают взаимосвязь современных представлений, образов и символов с древними. Сборник рассчитан как на специалистов, так и на широкий круг читателей.

УДК 356.11
ББК 68.49(2)
С-50

ISBN

© Смирнов Ю. М.
© ГБУК ВО «Муромский историко-художественный музей»

ПОЧЕМУ ЕВА СЪЕЛА ЯБЛОКО?

Яблочко, сладкий налив раздумянилось там, на высокой
Ветке, — на самой высокой, всех выше оно. Не видали,
Знать, на верхушке его? Аль видали, да взять — не достали.

Сапфо (Перевод Вяч. Иванова)

Цветам как спутникам и вестникам любви посвящено множество поэм, романтических баллад, красивых историй и есть даже научные монографии. Например, «Из поэтики розы» А. Веселовского, вышедшей в 1912 году в Санкт-Петербурге и объединенной, кстати, в один томик с исследованием под интригующим названием «Женщина и старинные теории любви». Фруктам повезло гораздо меньше. Видимо, их гастрономические свойства придавали сему предмету оттенок слишком земной, непоэтичной и кухонной для того, чтобы фигурировать в рассуждениях о возвышенных и чистых чувствах. Правда, когда томление высокого слога достигало поставленной цели и предмет воздыхания обращал благосклонный взор на поэта, в речи последнего происходили заметные изменения. Страсти накалялись, «фруктовая тематика» расширялась, и в чувственных сравнениях влюбленного начинали мелькать такие дары природы, как персик, слива, вишня, гранат, яблоко... Итак, о яблоке. Этот плод стоит несколько особняком от всех остальных. Легкомысленные сравнения щечек любимой с нежным персиком, глаз — с блестящей черешней, а губ — со спелой вишней нельзя и приблизить к той роли, которую играло яблоко в фольклоре и литературе разных народов. Достаточно вспомнить золотые яблоки Гесперид, «молодильные яблоки», «яблоко раздора» и запретный плод с библейского дерева познания добра и зла (мы привыкли называть его «райским яблочком»), или заколдованное яблоко, откусив которое героиня засыпает

волшебным сном, — как увидим, что вокруг яблока происходят события, часто выходящие за рамки банальной любовной интриги. Чего стоит только Троянская война, вызванная несообразительностью некоего пастуха, не сумевшего разделить без обиды одно яблоко между тремя прекрасными дамами. Сколько после этого копий было поломано, сколько Трой было раскопано, сколько томов было написано!

А если верить Библии, то в конечном счете все мы обязаны своим существованием яблоку, которым — каждый из нас прекрасно это знает — Ева угостила Адама:

«И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: „не ешьте ни от какого дерева в раю?»¹»

И сказала жена змею: плоды с дерева мы можем есть.

Только плодов с дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть.

И сказал змей жене: нет, не умрете;

Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло.

И увидела жена, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел.

И открылись глаза у них обоих...»¹

В результате произошла первая и далеко не последняя ссора человека с Богом, и отправился человек Адам обживать землю в поте лица своего, «и нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих»².

Однако внимательный читатель уже схватил меня за руку: «Противоречие — почему вы говорите о яблоке, когда в Библии речь ведется о каком-то неясном, неконкретном „плоде с дере-

¹ Быт., 3: 1-7.

² Быт., 3:20.

ва познания добра и зла»?»³ Должен сказать, что именно этот вопрос занимал и меня, когда я сел за пишущую машинку. Небольшое конкретно-социологическое исследование, проведенное среди друзей и знакомых, дало поразительные результаты. На единственный вопрос анкеты: «Какой плод Ева съела в раю?» — 100 % опрошенных ответили: «Яблоко!»

Более того. Открываем «День поэзии 1983» и у Татьяны Сырыщевой читаем:

Сад растила — не сажала
дерева добра и зла.
Яблока, что боком ало,
с низкой ветки не брала...

Еще в 1897 году французский журналист Габриэль Антуан Жоган-Пажес, более известный под псевдонимом Лео Таксиль, в своих едких комментариях Библии в распространении такого мнения обвинил «веселых комментаторов» и «философско-скептиков», которые «в погоне за несколько легкомысленным символом обратили знаменитое „дерево познания добра и зла” в яблоню; они предполагали, что весь этот эпизод имеет в виду рассказать о том, что госпожа Адам, не зная еще любви, получила первый урок ее от дьявола-соблазнителя, обратившегося для этого случая в змею». Однако возникает вопрос, почему распространилась именно эта точка зрения, а не постулат, скажем, автора неканонического «Евангелия от Филиппа», который считал, что Адам съел плод с дерева, порождающего животных. И породил поэтому людей без духовной сущности — человеко-животных. Видимо, были какие-то веские причины для распространения именно первой оценки.

У нашего современника непоколебимое мнение о том,

что Ева в раю съела именно яблоко, сформировалось, конечно, не столько под воздействием «философов-скептиков» и «ироничных комментаторов», сколько в результате знакомства с произведениями искусства. В средневековой живописи и работах художников эпохи Возрождения сцена грехопадения обычно изображает Еву, предлагающую яблоко Адаму, как, например, на знаменитом Гентском алтаре Яна ван Эйка. Даже у Иеронима Босха, живописца, фантазия которого поистине неуемна, эта сцена изображается именно в таком «каноническом» ключе. Лет на двести раньше Франческо да Барберино в трактате «Reggimento dell donne» вспоминает об яблоке, описывая идеальную, т. е. приличествующую королевской чете, свадьбу. Мало того, что он допускает некоторую вольность в трактовке Библии, сам настрой его произведения соответствует скорее «Декамерону» Бокаччо, чем божественному контексту, хотя цели преследуются противоположные. Венценосный жених в этом трактате слышит от своей будущей жены такие речи: «Грудь моя нежная, скромная; ее белая кожа не знает пятен; на ней два сладких душистых яблока, они сорваны с древа жизни, что стоит посреди рая». Оставим это самоуверенное сравнение на совести царственной новобрачной. Но, похоже, этим сравнением пользуются не только принцессы. Нечто подобно слышал и Фауст от одной из красавиц:

Фауст

(танцует с молодой)

Я видел яблоню во сне.

На ветке полюбились мне

Два спелых яблока в соку

Я влез за ними по суку.

Красавица

Вам Ева мать внушила страсть

Рвать яблоки в саду и красть.

По эту сторону плетня

Есть яблоки и у меня³.

В романе-сказке Анатолия Кима «Белка», — это уже конец XX века, — один из персонажей, «Илья Борисович остался преспокойно поедать наливные яблочки Ларисы Дмитриевны, доставая их, словно фокусник, то из низкого выреза ее платья, то из-под накинутой на ее плечи шали»⁴.

Однако в контексте статьи нас интересуют не достоинства принцессы и иных дам, но архетип, стереотип восприятия и происхождение традиции, согласно которой именно надкушенное яблоко послужило поводом к изгнанию из рая Адама и Евы; то, что искусство средневековой Европы и Европы эпохи Возрождения уже знает этот образ, сомнений не вызывает.

Вплоть до нашего времени он используется в серьезных произведениях, обыгрывается в иллюстрациях (преимущественно к научно-популярным статьям), мелькает в сатирических произведениях и даже анекдотах. Кстати, говорят, что один современный художник, живущий где-то на западе, изобразил сцену грехопадения с традиционным яблоком. На его беду к нему в мастерскую заглянул приятель и раскритиковал картину. Приятель был ботаником и сказал, что яблоко, аппетитно краснеющее в руке Евы, увы, в раю вырасти не могло — этот сорт выведен всего лет восемьдесят назад.

Стереотип восприятия библейской истории настолько силен, что даже в серьезной научной статье можно прочесть: «Адам

³ Гете И. Фауст. Перевод: Б. Пастернак. — М., 1960.

⁴ Ким А. Белка (Роман-сказка) // [Электронный ресурс] — Режим доступа: http://old-yp.amr-museum.ru/Litpremia/Kim_Belka.pdf.

и Ева вместе съели **яблоко** (подчеркнуто мной. — Ю. С.) с древа познания добра и зла... Яблоко Эдема явилось катализатором первой на земле любви...»⁵

На всем весьма значительном отрезке времени — от средневековья до наших дней — зримые образы, сюжеты росписи, резьбы и скульптуры в храмах были для народных масс осязаемее и реальнее, доступнее, чем описания в библейских текстах. Произведения художников-профессионалов копировались народными мастерами, причем следует говорить не о копии в нашем привычном понимании. Копировался сюжет, копировалась композиция. Все остальное шло от мастера. Например, в чешских примитивах — народной росписи на стекле — сюжет грехопадения один из самых популярных. Композицию в них, пожалуй, можно назвать канонической — она встречается и в древней кавказской торевтике, и в восточной резьбе по камню: в центре — дерево, справа — Адам, а слева протягивающая ему яблоко Ева. Так что распространение традиции — и вширь, и вглубь — было весьма значительным.

В русском православии эта тема как сюжет для иконописи популярна не была. Гораздо большую роль в становлении стереотипа восприятия сыграли агиографии, житийная литература, бывшая на Руси в большом ходу вплоть до октябрьской революции. В 1911 г. в Москве, например, вышла книжка Л. И. Денисова под очень выразительным и характерным названием: «Ад и Рай. Святоотческое учение о вечных муках ада и вечном блаженстве рая и видении рая святыми». Как вы уже могли догадаться, в книге были собраны свидетельства святых-очевидцев, сподобившихся за преданность свою еще при жизни быть приглашенными в гости в рай и лицезревшими рай-

⁵ Назиров Р. Г. Яблоко и гранат в мифах и сказках разных народов. К проблеме синонимии культурных символов // Фольклор народов СССР. — Уфа, 1981. — С. 19.

ские кущи. Для нашего современника эта книжка представляет интерес тем, что в ней сконцентрированы представления о рае, т. е. то, каким его видел в воображении простой человек. А уж потом описание этих представлений было вложено в уста святых очевидцев. К этой книжке мы еще вернемся.

Представления мусульман о рае и аде были собраны Н. Малицким и изданы в 1897 году в «Окраине».

Существование традиции мы установили. А как и откуда она пришла в средневековье?

Решать этот вопрос, видимо, следует с элементами топографии и географии... рая. Задача весьма нелепая на взгляд любого школьника — обычный пример, так сказать, «наивности» древних, приводимой учителем для оживления урока. Но эта «нелепость» при более внимательном и заинтересованном к ней отношении выводит нас на одну из важнейших и серьезнейших проблем любой культуры — проблему пространственно-временного континуума. В зависимости от того, каким в той или иной культуре представлялось пространственное построение мира, или, как сейчас принято говорить, «модель мира», выстраивались и все элементы данной культуры. Некоторые советские историки архитектуры, например, считают, что топография средневековой Москвы строилась по образцу топографии библейского рая и соответствовала мировому древу. Делалось это с целью подчеркнуть особый характер Москвы — «третьего Рима» — преемника Византии.

Однако мы не станем углубляться в дебри этой интереснейшей темы, а ограничимся лишь одним ее аспектом, который уже в 1826 году сформулировал автор опубликованной в «Азиатском вестнике» статьи, дав ей название «О влиянии невежества в Географии на Историю народов». Подход анонимного автора, как видим, «школьный», но при этом он верно

отметил и выделил фактор влияния пространственных представлений — в данном случае наиболее близких и понятных ему географических знаний — на ход общественной жизни.

Религиозная вера требует безоговорочного признания своих постулатов. (Вспомните Тертуллиана: «Верую, ибо абсурдно!»). Веру запрещено проверять разумом. Даже если данные разума вступают в прямое противоречие с верой и выходят из этого противоборства победителями, вера должна оставаться незыблемой. Это необходимое условие выживания религии. Человек верил, что рай существует, а потому отводил ему вполне определенное место в созданной им картине мира. В пространственно-временном континууме христианства это было, естественно, важнейшее место — ведь по представлению верующих там жил Бог и обитали души праведников.

Здесь, видимо, следует сделать оговорку. Понимание средневековой культуры только на основе представлений, бытовавших в народной массе, так же невозможно, как и понимание ее на основе лишь официальных доктрин. «Историки слишком часто склонялись к такой интерпретации противоположности „фольклорной” и „ученой” культурных традиций, при которой первая выступала в виде совокупности пережитков архаической стадии, постепенно, не без трудностей и отступлений, вытесняемой цивилизующей церковью, — пишет советский исследователь средневековой культуры А. Я. Гуревич. — Новые исследования свидетельствуют о том, что подобная трактовка предлагает решение весьма „облегченное” и искажающее перспективу. Ибо на самом деле обе традиции надлежит толковать не в эволюционистском смысле, как две последовательные стадии развития культуры, но в качестве неразрывно сопряженных полюсов одного культурного континуума. И только в силовом поле, созданном обоими полюсами, культурой элиты и культу-

рой „идиотов”, средневековая культура, с присущими ей алогизмами, „странностями” и невысказанными парадоксами, обрела свой смысл».

Поэтому следует учитывать, что в представлениях о рае и его месторасположении обе вышеназванные традиции сливаются.

Так где же конкретно помещали свой рай христиане средневековья? Однозначно ответить на этот вопрос, как, наверное, и на многие другие, связанные с рассматриваемым пластом культуры, невозможно. Ведь разговор можно вести на разных уровнях — имеются в виду уровни реконструкции: на уровне грамотного священника, на уровне бойкого горожанина и на уровне забитого крестьянина из глухой деревушки. Однако при всем различии в их воззрениях, они будут дополнять друг друга, и, что самое главное, их точки зрения позволяют увидеть процесс взаимодействия традиций, колебания «силового поля» между двумя полюсами и как конечный результат процесса складывания широко распространяющегося в данной культуре стереотипа восприятия.

Итак: где же помещался христианский рай?

Уровень первый: в саду. Архетип плодоносящего сада проходит через представления о рае во многих религиях. В буддийской мифологии рай расположен в саду. Авестийский Ахура-Мазда в саду поселяет первого человека; в этом саду растет дерево жизни, плоды которого дают бессмертие. В шумерском мифе о боге Энки рай помещается в саду, где между плодовыми деревьями мирно живут люди и звери. Для христиан понятия «рай» и «сады Эдема» тождественны. В средние века богословы пытались представить античный миф о саде Гесперид как сказание о библейском рае. В упомянутой уже книге Л. И. Денисова «Ад и Рай» святые, побывавшие в раю, в один голос восхищаются его образцово-показательным агротехническим устрой-

ством. Св. Ефрем Сирин с восторженной завистью отмечает, что «плодоносие райских деревьев подобно непрерывной цепи. Если сняты и опали первые плоды, появляются за ними вторые и третьи». А Власий, монах одного египетского монастыря, будучи приглашен в рай, контрабандой вынес оттуда райские яблоки. Монахи «раздробили яблоки на мельчайшие части, ели сами и раздавали приходящим в монастырь мирянам. И каким бы кто ни был одержим недугом, всякий исцелялся и становился здоров. Эти плоды имели святую силу...»

Уровень второй: на небесах. В этом представлении четко проявляется очень древний архетип универсального трехчленного вертикального деления мира. Согласно ему, вертикальная модель строилась из трех основных частей; мира верхнего, где обитали «светлые духи», мира среднего — обители людей и, наконец, нижнего, подземного мира, где вынашивали свои злокозненные планы сверхъестественные существа, не очень расположенные к человеку. Каждый из этих миров мог еще подразделяться.

Уровень третий: на Востоке. Этот архетип связан с универсальной моделью мира, но уже не вертикальной, а горизонтальной. Она обычно подразделялась на четыре или восемь дирекций — согласно числу основных и промежуточных стран света. Каждая часть имела свои мифологические свойства и атрибуты. Как правило, в раннее время выделялись две основные дирекции, и очень часто ими становились Восток и Запад — по направлению движения солнца. Так как солнце ежедневно рождается на Востоке, то эта сторона считается наиболее благоприятной, и на пути к ней вероятность встречи с добрым божеством резко возрастает, а поэтому христианский рай — принимая традицию древнеземледельческих религий — помещается на Востоке, о чем и сказано в Библии. В сторону рая ориентированы алта-

ри православных церквей. А в средние века даже европейские географические карты, так называемые «монастырские», были восточного ориентирования, продолжая традицию римских дорожных карт, вытянутых с запада на восток. Такой церковный авторитет, как Дионисий Ареопagit в сочинении «О церковном священноначалии»⁶ при обряде крещения предписывает сначала поставить крестящегося лицом к западу, трижды дунуть на сатану и затем отречься от него. После этого следует обращение к востоку при троекратном исповедании Бога.

Даже дьявол может быть прощен, если он в течение определенного времени будет, обратившись к Востоку, повторять: «Господи, помилуй мя помраченную сущность!»

В одной из нидерландских песенок поется:

Мы помчимся на восток,
На восток помчимся мы вместе,
Там за зелеными равнинами...
Находится лучшая страна...

Когда при императоре Севере христиан обвинили в том, что они поклоняются солнцу, т. к. они молились на восток, Тертуллиан в «*Apologia adversus gentes*»⁷ объяснил это тем, что христиане делали так, дабы помнить, что явился Христос и для них вззошло солнце правды. Мы сталкиваемся здесь с очень частым явлением в культуре — бытующая традиция воспринимается каким-либо новым социальным институтом, но меняется оценка ее семантики — частью из-за того, что первоначальный смысл уже утрачен, частью из конъюнктурных соображений.

Поскольку сад — это «привязка к местности», попытаемся разобраться с «космической» топологией — где же может нахо-

⁶ Ареопagit Дионисий. О церковном священноначалии. — М., 1787.

⁷ Opera Tertulliani. — Parisiis, 1608. — Cap. 16, p. 47

даться рай, если он одновременно и на востоке, и на небесах, в зените? Возникает необходимость построения такой модели, в которой восток одновременно был бы зенитом.

Древние — архетип этот идет именно от них — в большинстве культур решали этот вопрос довольно легко: стоит проследить за духами предков. Душа предка находилась в месте погребения, где ей часто устраивали некое подобие земного жилища; месту этому поклонялись как обители предка. Вместе с тем, душа могла быть на небе, в зените, там, где собираются все праведники (хотя самого понятия праведник» в это время, видимо, еще не существовало — его заменял какой-то термин, не носящий пока этического характера) и на востоке. Одновременно с этим душа могла незримо присутствовать и среди живущих на земле. Особенно ярко все эти черты проявляются в похоронном обряде викингов.

Вопиющий, на наш взгляд, алогизм не смущал никого — пространство в представлении древних обладало совсем иными свойствами, чем те, которые находит современная наука. Оно не было (оговорюсь еще раз: не объективно, а в представлениях древнего человека) трехмерным — связи в нем выражались, как мы только что видели, гораздо более запутанными отношениями, чем отношения ширины, длины и высоты. А все это потому, что в пространстве выделялись две зоны — профаническая, мирская, с обычными свойствами, и сакральная, священная, со свойствами сверхъестественными, т. е. любыми, какие только можно измыслить. Взаимодействие этих двух зон в представлениях человека и определяло свойства пространства в целом. Оно не было прямолинейным и протяженным до бесконечности — совмещение Востока и зенита, Запада и нодира в образно-концептуальных моделях подразумевало кривизну пространства (не надо из этого делать поспешного вывода, что геометрия Лобачевского была известна уже, ну, скажем,

в древней Греции) — «кривизна» древних была качественно иной). Пространство космоса представлялось состоящим из огромного, но конечного множества дискретных локальных ограниченных микропространств с разными свойствами, как, например, пространство храма и жилища — они имели разную степень сакральности и, соответственно, требовали разных типов поведения человека.

С возникновением науки логики эти противоречия постепенно становятся заметными и требуют снятия. В евклидовом пространстве взаимоперпендикулярные прямые пересекаются один раз — в сердцевине мирового дерева, если говорить о модели мира. А вершина его не может коснуться края собственной, падающей на землю тени, как того требует древняя концепция образа мира. Необходимо было найти реальное и одновременно легендарное место, куда можно было бы поместить рай.

В известной степени таким местом мог быть алтарь. Символика его отвечала предъявляемым требованиям: с одной стороны — восточное ориентирование, с другой — проекция на землю высшей точки небесной сферы. Но так как каждой точке земной поверхности соответствует свой зенит, эта концепция с момента признания шарообразности земли ведет к возникновению представлений о множественности рая. Поэтому представления об алтаре как о жилище бога являются скорее символом, чем образно-концептуальной моделью. Это уровень четвертый.

Библия так описывает рай:

«И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал.

И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла.

Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки.

Имя одной Фисон: она обтекает землю Хавила, ту, где золото;

И золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс.

Имя второй реки Гихон (Геон): она обтекает всю землю Куш.

Имя третьей реки Хиддекель (Тигр): она протекает перед Ассириею. Четвертая река Евфрат».⁸

На старинных картинках, изображающих рай, часто рисовали озеро, из которого на все четыре стороны расходятся эти реки. Опять проявляется древний архетип, связанный с четырехчастным горизонтальным делением мира. Однако динамика развития общества предполагает теперь иную его оценку. Делается попытка найти в древних преданиях рационалистические элементы. Попытка интересная, но заранее обреченная на неудачу, так как новая специфика мышления и восприятия пространства автоматически переносится на древние представления.

Одна школа комментаторов считает, что Фисон — это река Фаз на Кавказе, позже ее назвали Араксом; Хиддекель — Тигр, а Евфрат сомнений не вызывает. Что касается реки Гихон, то эта школа отождествляет ее с Нилом.

Другая школа в библейском Гихоне видит Амударью, а в Физоне — Сырдарью. И уже не религиозная доктрина, а европейская наука XIX века помещает христианский рай на Памире и там же ищет прародину человечества. Это пятый уровень.

Генри Юль в «Очерке географии и истории верховьев Амударьи»⁹ пишет: «Это место — колыбель рода человеческого, о которой повествуют Моисей и райские предания.

⁸ Быт., 2:8-14.

⁹ Юль Г. Очерк географии и истории верховьев Амударьи. — СПб., 1873. — С. 1.

Оксус и Яксарт считались по крайней мере в древности реками Адамова рая, и арабские писатели вследствие того дали им названия Джайхун и Сайху (испорченные Гигон и Физон)» (в цитате сохранена транскрипция переводчика. — Ю. С.). Еще более широкое и научное понимание значения этого региона предлагает русский исследователь И. Минаев: «И этнограф, и лингвист, и археолог, и историк, изучающий судьбы народов древности или исследующий пути, по которым происходило духовное и материальное общение востока и запада, одинаково останавливаются на этих малоизвестных, но тем не менее любопытных краях. О них у древних буддистов составилось полумифическое представление как о местах святых. С Памира, который они называли „подпорою неба“, текли четыре мировые реки, и в их представлениях, возбужденных грандиозностью картины, все высокое плоскогорье получало окраску райской обители. Под влиянием других священных преданий и западный человек долгое время отыскивал прародину человечества в центральной Азии. В наш век, после первых успехов сравнительного языкознания, под влиянием старых преданий и древних известий о первых расадниках культуры, ученые одно время искали родину арийцев на Памире или же в странах пограничных»¹⁰.

Минаев упоминает об отношении буддистов к Памиру как к месту святому. Существует такая традиция и в античном мире. Вообще, античные авторы часто путали две горные системы — Памир и Кавказ — ведь география дальних стран писалась тогда понаслышке. Одно из первых сведений о Памире мелькает у Аристотеля, который на Памире помещает Парнас. Следует добавить, что потом о Памире и Припамирье говорится и у Плиния Старшего, и у Квинта Курция Руфа, однако

¹⁰ Минаев И. Сведения о странах по верховьям Амударьи. — СПб., 1897. — С. IV.

сведения, приводимые ими, носят скорее естественно-географический характер.

Но все это, так сказать, взгляд на Памир извне, выражающий в данном случае тенденцию одной культуры к включению в свою систему новых элементов, подгоняя их под существующие стереотипы. Для европейского христианства Памир оказывается идеальным местом для размещения рая — и на востоке, и близко к небу, и реально существует, и овеян дымкой таинственности — достоверных сведений о нем в то время было очень мало.

А какова «внутренняя» точка зрения на этот счет?

Архетип райского сада в среднеазиатском регионе проявляется очень четко. А. А. Семенов, например, описывая калайхумбский сад бывших дарвазских ханов, отмечает, что «этот сад известен по всей горной Бухаре и называется туземцами не иначе, как „Ирям“, т. е. „райский сад“». Культ плодовых деревьев в Средней Азии был одним из самых распространенных, входя, в свою очередь, как весьма существенный компонент в культ плодородия в целом. Популярность представлений, связанных с культом фруктовых деревьев была настолько велика, что официальная мусульманская доктрина принимает его и создает версию об особой «святости» фруктовых деревьев. В ход опять идет старый проверенный архетип: плодовые деревья являются «святыми», потому что их родина — рай.

Традиция эта очень сильна. Например, чтобы душа умершего скорее могла попасть в рай, по шариату требуется похоронить его так, чтобы насыпь была сровнена с землей и ее нельзя было заметить, отойдя на несколько шагов. Однако в противовес официозу существовал и другой способ, восходящий, видимо, к глубокой древности. В «Странствиях Габайдулла Амирова по Азии» описывается «существующий издревле большой сад,

обильный всякими плодами и заключающий в себе кладбище тамошних Царей, коих праху все путешественники воздают должное почтение»¹¹. Вполне вероятно, что архетип райского сада проявился и в устройстве этого некрополя. Без сомнения, плодоносили в этом саду и персики, и гранаты, и яблоки... Вот мы и вернулись к началу нашего разговора — как возвращается наливное яблочко, прокатившись по серебряному блюдечку.

И здесь нам, наверное, опять будет удобнее рассмотреть функции яблока в двух культурных традициях — но в данном случае это будут не разные уровни традиции одной культуры, а традиции двух регионов — европейского и среднеазиатского.

Начнем с самых древних известных нам фактов европейской культуры. Обуглившиеся плоды диких яблонь были найдены на палеолитических стоянках в Швейцарии. Значит уже с этого времени плоды яблони использовались человеком. География распространения культурных посадок яблони в Европе также весьма широка: с юга на север яблоневые сады протянулись от Греции и Италии до острова Валаам на Ладожском озере, где был громадный яблоневый сад, самый северный — четыреста яблонь восьмидесяти шести сортов. В 1812 году в Санкт-Петербурге П. Шарапов сделал «Описание народов, обитающих в Европе, Азии, Африке и Америке», где на девятой и десятой страницах поет гимн европейской цивилизации, не забывая при этом и яблоню: «Обитатели Европы, малейшей части мира, отовсюду огражденной от опалительных лучей солнца, — пишет он, — успели достигнуть высочайшей степени величества. Будучи не столько благоприятствуемы природою, сколько благоприятствуются от нее многие другие народы, они должныствовали многотрудною деятельностью и неутоми-

¹¹ См.: Азиатский вестник, издаваемый Григорием Спасским. — С-Пб., 1825. — Кн. 2. — С. 119.

мою рачительностью снискать то, чего земли их не производят. Предки европейцев из Азии доставили деревья, приносящие ныне усладительные для нас плоды. Почти по всей Европе из плодоносных деревьев назваться могут самородными только дикие яблони и дикие груши».

В античной мифологии яблоко фигурирует довольно часто. И чаще всего — как плод, посвященный богине любви — Афродите. Афродиту (в римской мифологии она носила имя Венеры) часто изображали с яблоком. Видимо, не случайно одна из самых знаменитых статуй Афродиты-Венеры — Венера Милосская — названа по имени острова Мелос, на котором была найдена. Ведь «Мелос» по-гречески значит «яблоко», и яблоко издревле было эмблемой этого острова. А богиня Афродита считалась покровительницей Мелоса. Статуя была найдена 8 апреля 1820 года крестьянином Иоргосом и его сыном. Вместе со статуей обнаружили и фрагменты рук. В левой руке зажато небольшое яблоко... Интерпретаторы XIX века назвали его яблоком раздора, хотя правильнее его было бы назвать яблоком любви.

Яблоко же раздора связано с мифом о Троянской войне. Правда, и здесь не обошлось без Афродиты. Дело было так. На свадьбу фессалийского царевича Пелея и морской богини Фетиды были приглашены все боги, кроме богини раздора — Эриды. Она явилась на пир незваной и коварно отомстила за обиду — бросила на праздничный стол золотое яблоко с надписью: «Самой прекрасной». Естественно, что среди прекрасной половины гостей тотчас же началось выяснение, кто же из них может назваться самой прекрасной. Больше всех право на этот титул оспаривали Гера, Афина и Афродита. Решили, что спор рассудит юный пастух Парис, который на самом деле был сыном царя Трои Приама. Гера как царица неба пообещала

Парису, что если процесс о яблоке выиграет она, то Парис станет великим царем, и ему будут поклоняться народы. Афина, в случае, если приговор будет справедлив с ее точки зрения, т. е. если самой прекрасной дамой будет названа она, пообещала царю-пастуху сделать его самым умным среди людей. Афродита, как этого и следовало ожидать, знала психологию молодых мужчин гораздо лучше, чем ее соперницы, и пообещала отдать Парису самую красивую женщину на свете — прекрасную Елену, жену спартанского царя Менелая. Парис выбрал Елену, а потому вручил яблоко Афродите. Афродита помогла Парису похитить Елену, и это послужило поводом к Троянской войне.

Рассматривая этот сюжет, Р. Г. Назиров очень верно отмечает, что «по внутренней логике мифа суд Париса был предопределен, ибо все яблоки в мире принадлежали богине любви. Яблоко — это плод, посвященный Афродите»¹².

Еще один древнегреческий миф. Красавица Аталанта пообещала выйти замуж за того, кто опередит ее в беге. Победил Меланион (в другой версии — Гиппомен), который послушался Афродиту и во время состязания разбрасывал золотые яблоки. Аталанта останавливалась и подбирала их, теряла время и проиграла дистанцию.

Один из подвигов Геракла также связан с яблоками, которые он достал из сада Гесперид для одряхлевшего царя Эврисфея. Яблоки эти обладали чудесным свойством — они возвращали молодость (совсем как молодильные яблоки из русских народных сказок).

В русских сказках описывается еще и такая ситуация: молодая девушка, как правило, царевна, откушав наливного яблочка, падает замертво — засыпает на долгие годы, а пробуждается от поцелуя нашедшего ее богатыря-витязя. За него, разумеется,

¹² Назиров Р. Г. Указ. соч. — С. 17.

она и выходит замуж.

В одной сибирской сказке бездетный купец приносит с базара яблоко. Половину этого яблока съедает его жена, а другую — кобыла. В положенный срок жена купца родила сына, а кобыла — жеребенка. Иногда яблоко должно быть не простым, а «наговоренным», т. е. над ним до того, как съесть, надо прочитать заговор или молитву — как в вятской сказке о княгине. В Тоскане до недавнего времени бесплодные женщины шли к патеру, получали от него яблоко и съедали, предварительно помолвившись святой Анне.

Фигурирует яблоко (вместе с плодами граната) также и в античных мифах о Деметре — матери-земле, матери скорбящей, богине, от которой зависит плодородие полей. Находится ему место и в германском мифе о Негеллени. Роли, которые выполняет яблоко во всех этих преданиях, довольно близки. Но мы пока воздержимся от подведения итогов и посмотрим, какое место занимает яблоко в легендах, обрядах и мифах среднеазиатского региона.

Одно из древнейших сведений о ритуальном значении яблока дошло до нас благодаря Страбону. В «Географии» (Кн. XV, гл. III, § 17) он пишет, что персы совершают браки «в начале весеннего равноденствия. Жених вступает в брачный покой, предварительно отведав яблока и верблюжьего мозга, и в этот день уже ничего больше не ест». Н. П. Остроумов, опубликовавший в 1892 году в Ташкенте народные сказки сартов, в сюжете о Ялмауз-Кампыр, которую он называет Бабой-Ягой, и царевиче с золотыми волосами приводит такой эпизод: «Когда пришли жены царя, Баба-Яга дала каждой из них по яблоку... Баба-Яга сказала царю, что в свое время все три жены родят ему по сыну». В белуджской сказке дервиш дает яблоко царю для его бездетной жены, и та беременеет.

Интересные сведения приведены в путевых заметках Адама Олеария, секретаря голштинского посольства. Его «Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах» уже в XIX веке выдержало в России несколько изданий. Тонкие и точные наблюдения, образные описания, хороший слог, гуманистический пафос делают эту книгу не только важным источником по истории и этнографии, но и до сих пор вызывают живой человеческий интерес. Именно в ней помещен, например, один из первых сопоставительных словариков персидского языка с языками Западной Европы. Олеарий также не обходит своим вниманием обычаи увиденных им народов; в нескольких обычаях фигурирует яблоко. Правда, роль его здесь, на первый взгляд, необычна.

Например, секретарь голштинского посольства сообщает, что в Дагестане верховный князь избирается посредством... метания яблока. Собираются правители разных рангов, встают в кружок, а мулла бросает в них позолоченным яблочком. В кого он попадет, тот и делается главой. «Мулла хорошо знает, — добавляет ироничный наблюдатель, — в кого именно он должен попасть». Второй случай, описанный Олеарием, также связан с идеей избранничества. Во время шахской охоты один из соотечественников Олеария, фон Мандельсло, удостоился чести налить и поднести шаху чашу вина. В знак особой милости шах дал Мандельсло яблоко, что вызвало расположение к иностранцу со стороны знатных вельмож и придворных людей.

Мотив избранничества прослеживается и в народных обычаях. В персидском театре марионеток начала XX века жених, который является одним из обязательных персонажей этого представления, придя свататься, заявлял: «Пришел бросить яблоко» (или померанец, или апельсин). Это значило, что он пришел выбрать невесту и сделать ей предложение. В тайном

языке влюбленных, распространенном и на Востоке, и в Европе, разговор велся при помощи предметов, плодов, цветов. Один из вариантов такого кода приведен в третьей книжке уже упоминавшегося «Азиатского вестника» за 1825 год. Яблоко в этой «тайнописи» означало призыв: «Приди, подойди ко мне».

Если древнегреческий юноша приходил на дружескую трапезу со своей подружкой, а другая девушка предлагала ему яблоко, да еще — упаси Господь — ею надкушенное, подруга закатывала сцену ревности.

А вот посылать лимон, как пишет А. Мец, считалось неприличным: снаружи он красив, а внутри кислый, и тем самым подарок может оказаться роковым знаком. Чаще возлюбленная посылала избраннику яблоко, «на котором отпечатались следы укуса, подобные клешням скорпиона». Подобное практиковалось и в древнем Риме¹³.

Анализ таджикских рубаи, проведенный Раджабом Амоновым¹⁴, показывает, что в них яблоко очень часто бывает тем предметом, который влюбленные дарят друг другу; это дарение означает признание в любви, является символом избранничества любимого или любимой. Оговорюсь сразу, что рубаи, приведенные далее в тексте, взяты из «Повести о цветущей чинаре, высокой иве и самаркандском яблоке» Р. Амонова. В них проявляются уже знакомые нам архетипы. Например, одно и то же сравнение, один и тот же образ проходит через цитированное в самом начале статьи высказывание благовоспитанной итальянской дамы высшего света (эпоха средневековья) и записанные несколько лет назад рубаи.

В одном стихотворении Сапфо невеста названа «сладким яблоком», а жених уподоблен сборщику урожая. Приняв

¹³ Мец А. Мусульманский ренессанс. — М., 1966. — С. 296.

¹⁴ См.: Памир. — 1983. — № 11.

это во внимание, попробуйте сравнить еще одно стихотворение Сапфо, взятое эпитафией к данной статье, со следующим четверостишием:

Яблоко красное у края майдана срываю,
Родинку с губ ненаглядных зубами срываю.
Родинку с губ ненаглядных сорвать не сумел,
Сколько страданий я из-за нее претерпел!

Едва ли такие «сквозные» архетипы, встречающиеся в столь разных по времени, географии и типологии культурах, будут простым совпадением. Логика их отношений гораздо сложнее, но это, увы, предмет отдельного долгого и сложного разговора.

В свадебной обрядности некоторых районов Средней Азии существует ритуал, называемый «стрельба яблоком». Суть его в том, что незадолго до свадьбы невеста с подругами приходит в фруктовый сад и качается там на качелях. Жених, которому таким образом представляется возможность увидеть невесту, должен с некоторого расстояния бросить в нее яблоко.

Обрядовое качание на качелях известно у очень многих народов и Европы, и Азии, и Африки. Исследователи единодушно интерпретируют его как «имитативно-сексуальный акт по отношению к божеству плодородия». Фруктовый сад — олицетворение рая — место наиболее подходящее для этого действия. Кстати, в «Мусульманском соннике» мелькают смутные и смазанные представления о связи плодовых деревьев с женским началом: если приснится опустошенный сад — это к порче женских нравов, а свежесть и чистота деревьев, цветы и плоды на них — «к хорошему состоянию женщин».¹⁵

¹⁵ Малицкий Н. Г. Мусульманский сонник. — Казань, 1902. — С. 32.

Со всей откровенностью сексуальный мотив проявляется в «Фаусте» И. Гете:

Мефистофель

(танцуя со старухой)

Я видел любопытный сон
Ствол дерева был расщеплен.
Такою складкой шла кора,
Что мне понравилась дыра.

Старуха

Любезник с конскою ногой,
Вы — волокита продувной.
Готовьте подходящий кол,
Что б залечить дуплистый ствол¹⁶.

Подробнее на эту связь — полностью согласуясь с аналогичными выводами Д. Фрэзера и О. М. Фрейденберг — указывает Л. Я. Штернберг: «Самое главное свойство растений вообще и культа деревьев в частности, вызывающее к ним поклонение, это — необычайная сила их плодovitости. Нечего говорить, что никакое животное не может сравниться по плодovitости с деревом, на котором тысячи плодов, рассматриваемых как дети этого дерева».¹⁷

Яблоко же здесь можно оценить двояко: с одной стороны, как мы уже видели, оно выступает постоянным атрибутом женского божества плодородия и является магическим средством, способным вызывать плодородие людей. Герои волшебной сказки часто рождаются от того, что мать их съела волшеб-

¹⁶ Гете И. Указ. соч.

¹⁷ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. — Л., 1936. — С. 440.

ное яблоко. Крупнейший советский фольклорист В. Я. Пропп отмечал, что обычай есть плоды, чтобы вызвать беременность, мы встречаем, пожалуй, во всем мире и на всех ступенях культурного развития, вплоть до наших дней включительно. В этом ключе становится ясно, почему, например, маленький Иисус на картине А. Альтдорфера «Мария с младенцем» 1520 г. держит в руках яблоко, равно как и генезис строк из рубаи:

Мать и два сына — атели мы в этом саду,
Словно бы красные яблочки...

Яблоко, предложенное невесте, должно в будущем обеспечить потомство. Видимо, поэтому в поэзии разных народов цветы символизируют духовное влечение и возвышенную любовь, а плоды соответствуют характеристике отношений более сенсорных.

С другой стороны, предложение яблока или его бросание означает избрание. Первоначально так выбиралась невеста, а затем, по мере утраты основного смысла, связанного с комплексами свадебных обрядов, этот обычай был перенесен и на другие сферы социальной жизни.

Способствующее рождению людей яблоко, видимо, расценивается и как средство, обеспечивающее возрождение. Это становится ясным, если учесть, что в древности обряды родинный — инициации — свадебный — погребальный строились по одной схеме и на одном из уровней интерпретации означали смерть-рождение, т. е. возрождение. Поэтому именно яблоко в фольклоре выступает в качестве омолаживающего средства.

Яблоко в мифах и сказках всегда предшествует любви, свадьбе, рождению героя. В русском фольклоре существует устойчивое сравнение девушки с яблоком. И если в позднем,

редуцированном варианте преданий мелькнет румяный бочок яблока — шерше ля фам!

Для полноты картины можно отметить, что З. Фрейд считал яблоко олицетворением женской груди, и поэтому оно является эротическим символом. Яблоку как эротическому средству посвятил несколько строк Е. Г. Кагаров.¹⁸

Вот, пожалуй, и все. В заключение я прошу прощения у читателя за обилие пространных цитат — мне хотелось из первых рук показать, как один древний архетип формировал в разное время и в разных культурах сходные представление и стереотипы восприятия. Культуры можно изучать по-разному. Можно изолировать одну от всех окружающих и кричать о ее неповторимости, оригинальности, автохтонности и проч. Можно поставить ее на пьедестал и противопоставить всем остальным, находя в ней только отличные от других культур черты и в силу этого объявляя ее приоритет. А можно сопоставлять, постигая особенности каждой культуры через ее общие истоки с культурами других народов, прослеживая изменения и находя «похожее в непохожем».

Ну, а что касается Евы, так мне кажется, что плод, который она сорвала с дерева познания добра и зла, все-таки был яблоком. И то, что решилась на такой отчаянный поступок женщина, и то, что, отведав запретного плода, протянула его Адаму, означает лишь, что в Библии описан очень древний, восходящий, возможно, к матриархату, ритуал бракосочетания, расшифровать который не могли уже составители священной книги. А потому объявили Еву виноватой в изгнании человека из рая и нарекли Адама главой. Хотя ведь, по сути дела, это Ева выбрала Адама своим суженым...

¹⁸ Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник МАЭ — VIII. — Л., 1929. — С. 177.

«Я ПРИВЕЛ ВАМ НОВЫЙ ГОД»

Из всех существующих таджикских народных обычаев и обрядов больше всего в описаниях повезло, пожалуй, весеннему празднику Навруз. Это и понятно: внимание и поэтов, и летописцев, и бытописателей привлекают, прежде всего, события яркие, запоминающиеся. Именно таким явлением для иранских народов на протяжении многих веков был и остается этот праздник.

Нет нужды останавливаться и в очередной раз доказывать, что Навруз — праздник национальный, народный трудовой. Это уже сделано неоднократно. Нас интересует другое: можно ли при помощи этого, пришедшего из глубины веков, обычая хоть немного рассеять туман тысячелетий, хоть приблизительно представить себе, как мыслил древний земледелец? Какую информацию скрывает этот старинный обряд? Именно обряд — это не оговорка. Ведь прежде, чем стать праздником, олицетворяющим радость земледельческого труда, Навруз долгое время был необходимым звеном, символически соединяющим человека и природу, прошлое и будущее, мир землепашца и космос. Без этого обряда нельзя было приступить к полевым работам, без него, по представлению древнего пахаря, не наступала весна. Это был радостный обряд, все действия которого должны были обеспечить земледельцу богатый урожай, сытую и здоровую жизнь, крепкое потомство: одним словом — счастье на целый год.

Разные авторы и в разное время описывали его. Их описания в чем-то дополняют, в чем-то объединяют друг друга, а кое-где и вступают в противоречие. И, чтобы разобраться в смысле ритуала, или, как говорят, определить его семантику, попытаемся сравнить свидетельства очевидцев и историков.

Естественнонаучное, астрономическое обоснование праздника сделал Омар Хайям — поэт, мыслитель, ученый. В одном из трактатов, приписываемых его перу, говорится: «Что касается причины Науруза, то она состоит в том, что, как известно, у Солнца имеется два оборота, один из которых таков, что каждые триста шестьдесят пять дней и четверть суток оно возвращается в первые минуты созвездия Овна в то же самое время дня, когда оно вышло, и каждый год этот период уменьшается».

«„Науруз“ (новый день) — день весеннего равноденствия (21 марта), начало нового года по древнеиранскому календарю, первое число месяца фарвардина. Этот день считался праздничным», — пишет Абу-л-Фазл Байхаки в «Истории Мас'уда (1030-1041)». Местная знать пышно отмечала его: «В четверг, восемнадцатого числа месяца джумада-л-ухра (т. е. 6 марта 1040 г.) эмир сел праздновать Навруз. Принесли много даров, и было много благолепия. Он слушал стихи стихотворцев, потому что был весел в эту зимнюю пору и радостен: никакой смуты не было. Стихотворцам он пожаловал награды».

А почти через тысячу лет описание дополнит один из крупнейших исследователей и знатоков обычаев среднеазиатских народов А. Вамбери. В «Очерках жизни и нравов Востока» он отметит: «За несколько минут до начала нового года красивый юноша, представляющий аллегорический новый год, становился за дверью спальни шаха и входил в нее без доклада в ту самую минуту, когда на горизонте появлялось солнце. На вопрос шаха: „Кто ты? Откуда? Как тебя зовут? Что ты принес мне?“ — юноша отвечал: „Зови меня блаженным, я послан тебе от Господа и принес тебе новый год“. Вслед за этим другой юноша подносил блюдо, на котором находились пшеничные зерна, бобы, чечевица, кунжут и рис и сверх того куски сахара и две новые монеты, а министры и сановники государства предлагали булку

хлеба. Шах, отведав всего, что ему предлагали, остатки разделял между присутствующими со словами: „Сегодня день нового года, когда все существующее обновляется“».

А вот описание, сделанное русским ученым К. А. Иностранцевым, со ссылкой на Мусу ибн Иса-Кисрави (серед. IX в.): «После того, как царь надевал убор свой и открывал прием свой... входил к нему человек, угодный именем, испытанный (принесением) счастья, с веселым лицом, остроумный. Становился он против царя и говорил: „Разреши мне войти?“ И спрашивал его царь: „Кто ты? И откуда приходишь? И куда идешь? И кто идет с тобой? И кем ты являешься? И что ты приносишь?“ — И говорит тот: „...имя мое Худжаста (счастливый), привожу я с собой Новый год и приношу царю радостную весть и привет и послание“». Посредине стола, за которым восседал царь, клали семь ветвей различных деревьев.

Диалог между царем и поздравителем генетически восходит к древним новогодним диалогам жрецов. Один из уровней семантики Навруза означает смерть-рождение. Если смерть — это хаос, развал, нарушение всякого порядка, беспорядок, в котором нет ничего доброго, жизненного, то жизнь — это строгий порядок, в иерархии которого каждая вещь и каждое явление занимают свое, предназначенное им свыше место. Установление этого порядка, определение «меры всех вещей» в сознании человека того времени осуществлялось в форме вопросов-ответов. Ведь назвать правильно вещь, определить ее взаимоотношения с другими явлениями, значит — понять ее, поставить на свое место. И новогодний земледельческий ритуал преодолевает смертельный хаос, собирая по частицам рассеянный зимним холодом и мраком мир, воссоединяя его части в единое живое и цветущее целое. Отсюда и вопросно-ответная форма диалога, когда правильным ответом названный элемент

обнаруживает свои связи с другими элементами мира земледельцев. Кстати сказать, не случайно дожившие до нас древние загадки столь часто обращаются к природным явлениям: течению воды, дуновению ветра, смене дня и ночи, солнечному круговороту и т. д. Вполне возможно, что когда-то они входили в состав таинственных заклинаний, магических формул, которые — верилось — были способны влиять на бытие. Поэтому и отгадывание загадки — самое трудное испытание для героя сказки, и не отгадавший ее обречен на смерть, т. к. не смог постичь миропорядка, не смог своим словом оживить мертвую вещь, указав ей истонное место.

«История династии Тан» донесла до нас любопытные сведения о традиции новогодних поединков в Фергане. Правда, дело здесь не ограничивалось одними жрецами и любезными вопросами, но драматическая ситуация борьбы нового года со старым инсценировалась с максимумом «правдоподобия», иными словами, миф буквализовывался. «В начале каждого года, — повествует источник, — царь и вожди разделяются на партии. Обе партии избирают: каждая одного человека, который одевается в доспехи и сражается (с другим), его толпа помогает ему кирпичами и камнями. Когда один из них убит, останавливаются, и по этому определяют, будет ли год хороший или плохой». Надо думать, что предсказание зависит от того, кто из дуэлянтов потерпел поражение — воплощавший зиму или лето.

Но вот еще описания праздника, сделанные на этот раз уже среди простых земледельцев. Известный русский исследователь Памира А. А. Бобринский писал в 1908 г.: «В Новруз... т. е. в новый год... в дом вводят осла или барана. На осле сидит человек, который приветствует всех живущих в доме; присутствующие бросают в него муку, ослу дают немного ячменя, после чего выводят его; барану подносят чашу с похлебкой.

После увода осла или барана присутствующие садятся за еду... Привожу другой вариант, рассказанный мне на Гунте. В новый год вводят осла в дом, сзади его погоняет человек, который поет песню: „Вот я привел вам новый год”. В осла и человека бросают мукою. В доме в одном углу лежит солома, в другом насыпан ячмень; если осел подойдет к соломе, то будет плохой год, если к ячменю, то год будет хороший. У кого осла нет, вводят барана или корову.

Вот еще третий вариант. Утром до рассвета человек вводит в дом осла (барана или корову); все живущие в доме встречают их у порога и спрашивают провожатого: „Кто идет? — Я, мелочный торговец. — Что у тебя? — Канаус, сахар, леденцы, пшеница, соль, ис, железо, сталь, чит, шелк и сверх всего этого счастье”».

Эти сведения хорошо дополняются материалами М. С. Андреева и А. А. Половцова: «В селении Хирмани на другой день после празднования Нового года на рассвете, до первого намаза, вводят в дом осла или барана и дают ему ячменя; в Зебаке осла вводят в день Нового года в полдень. До этого посторонних в дом не пускают, а после ввода осла все ходят друг к другу с поздравлениями...

В Вахане этот обычай сохранился полнее. В полночь после празднования Нового года, перед рассветом, в каждом доме кто-нибудь встает, выводит из конюшни осла и верхом на нем въезжает к себе в дом на рассвете... До его приезда никто из дома не выходит. Подъехав к дому, он стучит в дверь и кричит: „Я привез счастье Ишкашима, счастье Зебака, привез счастье... отворите дверь...” Ему отворяют дверь, и он въезжает в дом на осле... слезает с осла и прочитывает молитву; осел же ест заранее приготовленный для него ячмень».

Как видим, ритуалы, открывающие празднование Новруза, и у иранских царей, и у жителей Памира весьма похожи типо-

логически: и тут, и там в дом входит поздравитель, отвечающий на обращенные к нему вопросы. И если царю в знак благопожелания приносят блюдо с яствами, то в крестьянской семье поздравитель перечисляет, означает словесно, какие блага он принес. Надо, конечно, принимать во внимание, что царь или знатный вельможа имел больше возможностей для праздничной роскоши.

Но сейчас более важно иное отличие: к царю поздравитель приходит в одиночестве, только заявляя, что ведет с собой новый год. А вот в крестьянскую кибитку хозяин вводит осла (и лишь за неимением его — какое-то другое животное) и утверждает, что привел Навруз. А дальше происходит нечто совсем странное: и царю, и осла подносится угощение, и тот, и другой должны отведать его. То есть, в конечном счете обрядовая роль этих двух столь непохожих между собой персонажей сводится к одинаковой функции.

Неловко было, конечно, вводить в царские апартаменты... осла. Да и зачем? Ведь никто уже не помнил, почему именно это животное было связано с земледельческим новым годом. Более того: распространившийся в конце VII — начале VIII вв. н. э. ислам наделяет осла — и не случайно — самыми отрицательными демоническими чертами.

В средневековых мусульманских сказаниях о конце света часто фигурирует персонаж, типологически соответствующий христианскому антихристу. Это страшное существо, которое должно появиться перед концом мира во главе огромного войска и установить свое несправедное царство. В официальной версии чудовище представляется, как правило, сидящим на огромном осле, а в традициях народных образы животного и седока зачастую просто-напросто сливаются, и мусульманский «антихрист» выступает в облике страшного ишака. Иногда, правда,

его представляли и даже изображали мужчиной с гипертрофированным фаллосом, но и в этом случае в таджикско-персидской версии к его имени прибавлялось слово «хар» — ишак. Нечто подобное встречается в демонологии Древнего Египта: бога Тифона, губителя и врага своего брата Осириса, египтяне представляли в виде осла. Именно на эту версию опирается Платон, называя осла нечистым, демоническим животным (из-за его сходства с Тифоном). Однако представляется, что уже в это время мы имеем дело с переосмыслением образа. В культе Тифона этому богу и, соответственно, его культовому животному посвящались и люди с рыжими волосами, и звери огненной масти. В этнографии и фольклоре самых разных народов можно найти сотни примеров, когда золотой цвет волос или огненная масть связывали персонаж с солнечным божеством. А в Египте осла включали в обряды, посвященные богу солнца.

В оценке этого персонажа настораживает очевидное противоречие между семантикой мифологического персонажа в мусульманской традиции и той реальной ролью, которую играл (и играет до сих пор) ослик в быту и хозяйстве среднеазиатских народов. Едва ли найдется хоть малейшее основание для того, чтобы объявить эту роль отрицательной, а само работающее животное — вредным, бесполезным, страшным и т. п. Психологически было бы объяснимо, если бы даджжол — а именно так именуется этот персонаж — представлялся в облике «чудища стозевна», если бы в его иконографии были намешаны химерические черты. Однако в качестве эсхатологического пугала выступает одно из самых привычных среднеазиатскому жителю домашних животных, причем такое, которое самые разные культурно-хозяйственные традиции наделяют преимущественно положительными чертами. Плиний Старший, например, в своей «Естественной истории» уделил ослу несколько

строк, написав, что его труд чрезвычайно выгоден. Страбон же указал, что в некоторых районах ослами пользуются даже на войне и его же считают жертвенным животным бога войны. А если верить изданному в 1777 году «Описанию скотов и птиц домашних, также и пчел, с изображением их свойств и способностей, с прибавлением историй, служащих к увеселению читателей», то «осел животное всем известное, чрезмерно боязливое. Понеже сердце великое имеет, а желчи у онаго нет, почему и труды, также и побои, голод и недостаток и нерадение своего правителя терпеливо и легко сносит, да притом кроток, никогда не сопротивляется, хотя больше на него налагаемо бывает, нежели сколько он снести может, и пищею малейшею бывает доволен... Детей своих столь любит, что к ним чрез воду и огонь бегают и их защищает». Приведенная цитата взята из книги, вышедшей в центральной России, для жителей которой осел был животным экзотическим. Однако и туда дошла хвалебная молва об этом работяге.

Этнографы, описывавшие среднеазиатский быт XIX века, тоже не могут обойти молчанием это животное. А. Шишов в книге «Сарты» пишет: «Ослы, ишаки, довольно распространены у оседлого населения. Местные ослы принадлежат к мелкой породе, выродившейся от неудовлетворительного содержания, но, тем не менее, чрезвычайно сильны и выносливы. В городах служат для поездок на базар, на ближайшее поле и вообще для внутреннего сообщения, а при неимении лошади употребляются и для дальних перевозок. На них ездят исключительно верхом и перевозят тяжесть выюком, причем ишак несет до 6 пудов, но при дальних перевозках навьючивают не более 4 пудов. Здешние ослы чрезвычайно неприхотливы, они довольствуются самой дурной и скудной пищей». И уже в 1925 году, давая экономический очерк Таджикистана, Ю. И. Пославский указыва-

ет: «Об ослах... приходится говорить при общей характеристике уклада страны, что осел является наиболее универсальным и распространенным животным... Осел весьма приспособлен к передвижению по горам, к подножному корму почти круглый год. И, наконец, в традиционном хозяйстве для молотьбы зерна по разостланным на току снопам прогоняли не только волов и лошадей, но и ослов». Вряд ли одиозное, сакрально нечистое животное допустили бы до столь священного в Средней Азии занятия.

Таким образом, сложилось вопиющее несоответствие между действительной ролью хозяйственного животного и его традиционной фольклорной оценкой. Приведенные сведения заставляют предположить, что истоки отрицательного отношения к ослу в мусульманской традиции скрыты в более ранних слоях среднеазиатской земледельческой культуры.

И еще одно противоречие. При общем, мягко выражаясь, насмешливом отношении к ослу, в сказаниях, сказках, легендах, преданиях, приметах, равно как и в обрядах народов Средней Азии, роль, отводимая ему, неоднозначна; пожалуй, положительные оценки и ситуации преобладают здесь, нередко вступая в противоречие с официальной доктриной.

Попытаемся же собрать эти рассеянные сведения, осколки и сложить из них нечто единое. В Коране говорится, что «неприятнейший из голосов — голос ослиный». Но по свидетельству Адама Олеария, секретаря голштинского посольства, путешествовавшего по Средней Азии в первой половине XVII века, этот противный звук обладает чудесными свойствами: если кто будет ужален скорпионом и при этом услышит крик осла, то ужаленный не почувствует никакой боли и страдания. Да и вообще некоторые части тела и выделения осла в местном знахарстве использовались как лекарственные средства, разумеется, наде-

ляемые сверхъестественными свойствами. Есть легенда, в которой, например, в качестве единственного лекарства от болезни используется... засушенный хвост осла двадцатичетырехлетней давности. А в Шугнани с целью охраны новорожденного ребенка ему давали немного смеси, состоящей из мочи осла, печени выдры, чеснока и т. п.

В комментариях мусульманского права — «Хидая» — утверждается, что употребление в пищу мяса и молока осла непристойно. А. Шишов в подтверждение этого пишет, что требование выдерживается и «величайшая обида для туземца — накормить ослиным мозгом», хотя, по свидетельству того же Олеария, «дикого осла персы считают за чрезвычайно деликатное, царское кушанье, почему в их „Долине роз” есть следующее изречение: „У Барама есть жареная ослятина, и пусть она будет годной для него...” Барам был царь Персидский, очень высоко ценил жаркое из дикого осла и часто заказывал это блюдо к своему столу».

Олеарий же приводит стереотипные ситуации, когда слово «осел» употребляется как бранное, однако, согласно мусульманскому праву, таазира, наказания за такое оскорбление не полагается, «ибо всем очевидно, что он не осел».

Привидевшийся во сне осел предвещает только хорошее — выгоду из благоприятного стечения обстоятельств, исполнение желаний. Ну, а если человек увидел себя во сне разъезжающим на осле, то ему обеспечено высшее счастье. Здесь следует отметить, что толкование сновидений, разного рода приметы и суеверия весьма консервативно сохраняют представления, связанные с более ранними мифологиями, религиозными верованиями и поэтому представляют несомненный интерес при реконструкции мировоззрения древних. Приняв это во внимание, можно предположить, что некогда поездка на ишаке составляла часть какого-то ритуала, приносящего счастье. Однако это предпо-

ложение тут же, казалось бы, вступает в противоречие с документальными свидетельствами.

В Парфии, например, провоз преступника связанным верхом на осле считался актом величайшего позора. Рассказывая о печальном конце восстания киланцев под предводительством Кариб-Шаха, знакомый уже нам Олеарий пишет: «Кариба схватили. Ему набили колодку... на шею и руки... одели в богатое платье, посадили на осла и таким образом привезли к Шаху Сефи. При въезде к Шаху Сефи ему предшествовали и сопровождали его с большими торжественными кликами несколько сотен непотребных женщин». В этом, в общем-то обычном для тех времен описании, настораживают две детали: почему, во-первых, Кариба одели в богатые одежды и, во-вторых, зачем собрали женщин легкого поведения?

Н. С. Лыкошин констатирует: «Неаккуратно посещавшему мечеть или нарушавшему пост „руза” приходилось... испытывать конфуз перед всем народом, когда, вымазав лицо сажей и посадив на ишака лицом к хвосту, водили такого грешника по всему городу на общую потеху и осмеяние». Конечно, современниками Лыкошина посадка на осла задом наперед воспринималась как форма осмеяния, глумления, издевательства над нерадивым верующим. Так оно и было. Но ведь и наказание исходит из определенной в обществе системы ценностей, исторически обусловленной. Форма наказания, таким образом, должна складываться под влиянием каких-то бытующих в данной группе людей представлений. Особенно это касается наказаний моральных — то, что обидно или позорно в одном социуме, в другом может восприниматься как само собой разумеющееся или даже как знак уважения и почета.

Очень интересный обычай описан Е. М. Пещеревой: «В случае скупо и бедно отпразднованной свадьбы, ребятишки,

слыша осуждающие разговоры старших, дразнили на улицах мать невесты, распевая озорную песенку:

...Посмотрю я на невесту — везут ее на осле,

Посмотрю на ее мужа — старикашка,

Одна рубаха и одни штаны (в приданое)...

В песенке все преувеличено до крайностей. Невесту всегда везли на лошади, в самом крайнем случае ее могли привести пешком, но никогда верхом на осле». И опять интригующая деталь: почему невесте нельзя проехаться верхом на самом просторном и привычном транспортном средстве?

И, наконец, сообщение В. П. Наливкина, по которому осел оказывается знаком дискриминации: «При мусульманском правительстве, туземные евреи, в виду неодобрительных отношений Корана к иудейству, занимали положение париев: они должны были ездить на ослах, а отнюдь не на лошадях».

Вместе с тем, один из любимых героев среднеазиатского фольклора, неунывающий и справедливый заступник за бедняков Ходжа Насреддин никогда не расставался со своим любимым длинноухим спутником, хотя при уме и ловкости Насреддину, казалось бы, не составило особого труда раздобыть себе дорогого скакуна. А напарником Насреддина во многих историях и анекдотах является хромой и рыжеволосый Багдадский Вор.

Но еще большее недоумение — в контексте мусульманской традиции — вызывает один из рассказов об основателе суфийского ордена накшбендиев Ходже Богоутдине (1318-1391). Приведем эту версию так, как она была обнародована в конце XIX века в корреспонденции Ходжи Алея в «Новом времени»: «Во время страшного голода в Бухаре, как передает легенда, живший в то время ходжа Богоутдин отправился к одному богачу от всего народа просить пшеницы, так как у него были пол-

ны ею амбары. Богач отказал, тогда Богоутдин, взяв осла, стал погонять его кругом кола. Заинтересованный этим народ стал спрашивать, что он делает, тот ответил, что молотит пшеницу. Его поднимают на смех, но в это время в вытоптанном ослом на земле желобах стало показываться в массе зерно. Ходжа Богоутдин сзывает народ, приказывает брать пшеницы, сколько каждому нужно. Народ со всего города пользуется пшеницей, но ее нисколько не уменьшается. Народ вскоре узнает, что у отказавшего ходже Богоутдину богача в амбарах сгорает вся пшеница, и он делается нищим».

Можно понять, почему мусульманская традиция с избавлением горожан от голода связывает именно Богоутдина: бухарские рисоля — средневековые цеховые уставы ремесленников — называют Богоутдина одним из четырех пиров — покровителей хлебопек: «Хлебопек, который не будет знать имен этих старцев, будет иметь пищу нечистой». Но почему он попал в рисоля? (Показательно, что в античном празднике Весты хлебопеки, участвовавшие в обрядах, водили по городу процессии с увенчанными ослами и объясняли это тем, что осла, дескать, молотят зерно).

Богоутдин — один из самых почитаемых святых. Святость его столь велика, что, по свидетельству А. Вамбери, троекратное паломничество к гробнице Богоутдина, находящейся неподалеку от города, приравнивается к хаджу в Мекку. На мазаре Богоутдина каждую весну в течение месяца праздновался общетаджикский праздник розы, «гуличо сурх», и этот праздник, да и сам мазар, исследователи (В. Бартольд, А. Семенов, О. Сухарева) связывают с домусульманскими культами и, в частности, с культом умирающего и воскресающего бога растительности. Эти сведения нам еще пригодятся. Но вот осла святого никаких почестей не воздается, хотя зерно летело именно

из-под его копыт. Более того, оказывается, что проповедников, переходящих из города в город, перебивающихся подавляющими и выдающих себя за потомков пророка Мухаммеда, называют в насмешку «святыми осла».

«Неубывающее зерно» невольно наводит на параллели с евангельской легендой, той, в которой Иисус Христос несколькими хлебами сумел накормить тысячи страждущих. Следует отметить, что в христианской традиции осел — животное, связанное с Иисусом. Такая же версия бытует и в среднеазиатской культуре, и не столь в данном случае важно, является ли она здесь оригинальной или заимствована. Комментируя слова Саади, философ XVII века Мовлян Юсуф-и-Карабчий в своем «Трактате о сокровище» отмечает: «Здесь (в «Бустоне. — Ю. С.) понятие „Иисус“ употреблено в значении души, и хотя Иисус, как и душа, был лишен всего плотского, греховного, но он имел своего верховного животного, осла, который весь был материален и которому, в данном случае, уподобляется человеческое тело».

Легенды и предания, связанные с Хари Дадждолом, Христом, Богоутдином и Ходжой Насреддином, вполне могут восходить к одним и тем же мифологическим источникам, основой для них могут быть одни и те же мифологические клише.

Христианская версия осляти была в свое время рассмотрена в очень интересной работе О. М. Фрейденберг «Въезд в Иерусалим на осле. (Из евангельской мифологии)». У всех четырех евангелистов имеется описание въезда Христа. Устойчивой в канонических рассказах остается следующая линия: верхом на найденном осле Иисус торжественно въезжает в Иерусалим, встречаемый толпами народа со срезанными зелеными ветками в руках. Дорогу Иисусу устилают свежей зеленью, одеждami, громко славословят и восклицают о спасении.

В арабо-мусульманской традиции интересующий нас образ

осла оказывается окруженным разными фривольными и мало-пристойными историями, что однозначно указывает на его предыдущую связь с культом плодородия. Например, формулируя правила приличия интимной супружеской жизни, «Хидая», со ссылкой на слова пророка, рекомендует придерживаться минимального обнажения, иначе «это слишком походит на бычий ослов». («А почему-то не каких-то других животных?»), — вправе спросить мы. И вправе же предположить, что, видимо, существовали в культуре устойчивые стереотипы, связывающие обнажение, половой акт и представления о культовой сущности осла).

Силуэт осла мелькает на заднем плане многих любовных приключений легкомысленных юношей. Скажем, в сказках «Тысячи и одной ночи», восходящих, как известно, к персидскому источнику, возникает иногда ситуация весьма своеобразной и, пожалуй, нетипичной для мусульманского средневекового быта любовной интриги: неизвестная дама, объяснившись через свою посыльную в любви к молодому человеку, приглашает его к себе домой. В «Рассказе христианина», приведенном Шахерезадой в двадцать пятую ночь, это произошло так: «И я сделал ей знак, и она поняла, что я хочу обладать ею, и встала поспешно, испуганная, а мое сердце было привязано к ней. И я вышел с рынка следом за ней, и вдруг подошла ко мне девушка и сказала: „О господин, поговори с моей госпожой!“ И я изумился и сказал: „Меня никто здесь не знает“. Но девушка воскликнула: „О господин, как ты скоро ее забыл! Моя госпожа — та, что была сегодня в лавке того-то купца“. И я пошел с девушкой на рынок менял, и, увидев меня, ее госпожа привлекла меня к себе и сказала: „О, мой любимый, ты проник мне в душу, и любовь к тебе овладела моим сердцем, и с той минуты, как я тебя увидела, мне не был приятен ни сон, ни питье, ни пища“. — „У меня в душе

во много раз больше этого и положение избавляет от нужды сетовать”, — ответил я. И она спросила: „О любимый, у меня же или у тебя?” — „Я человек здесь чужой, — отвечал я, — и нет мне где приютиться, кроме хана. Если сделаешь милость — пусть будет у тебя”. И она сказала: „Хорошо, но сегодня канун пятницы, и ничего не может получиться, — разве только завтра, после молитвы. Помолись, сядь на осла...” Вот так, на осле и только на осле много дней ездил на любовные свидания молодой купец. Растранив все деньги на эту связь, незадачливый любовник крадет кошелек с деньгами у солдата, его хватают и ведут к вали, вали приказывает отрубить ему правую руку, сердобольный солдат оставляет кошелек у похитителя, любовница возвращает ему все оставленные им у нее деньги, выходит за него замуж, а сама после этого начинает чахнуть и умирает.

С житейской точки зрения, даже если попытаться принять во внимание все сумасбродства, на которые способны влюбленные, какую-либо бытовую логику поведения в этом сюжете усмотреть трудно. Но зато вспоминается приведенная Прокопием Цезарейским история Иоанна, преступно присвоившего себе царскую власть. Было это при императоре Валентиниане. Иоанну в наказание отрубили руку, посадили на осла, привезли на ипподром, и там он был предан смерти после глумления. Без сомнения, Прокопий описывает обряд наказания и казни.

В сказке о первом брате цирюльника, рассказанной Шахерезадой в тридцать первую ночь, ситуация несколько меняется. Коварная женщина заманивает влюбленного юношу, обманом женит его на своей невольнице, но в брачную ночь почему-то не пускает к невесте, а выгоняет спать на мельницу, где мельник «вошел... в полночь и стал говорить: „Этот бык бездельничает и больше не вертит жернов ночью, а пшеницы у нас

много”. И он спустился в мельницу и, наполнив насып пшеницей, подошел к моему брату с веревкою в руке, и привязал его за шею, и крикнул: „Живо верти жернов...” — и взял бич, и стал бить моего брата, а тот, плача, кричал, но не нашел для себя помощника и перемалывал пшеницу почти до утра... А после этого невольница пришла к нему и сказала: „Моя госпожа тебя приветствует и говорит тебе, что ее муж сказал, что он сегодня ночует у своих друзей, и когда он уйдет, ты будешь у нас и проспишь с моей госпожой сладостную ночь до утра”. На самом же деле муж этой женщины спрятался в соседней комнате, и все кончилось тем, что обманутого в очередной раз горе-любовника повели к вали, и вали приказал побить его бичами и, посадив на верблюда, возить его по городу. И люди кричали о нем: „Вот воздаяние тому, кто врывается в чужой гарем!”».

В этом сюжете тоже много логических неувязок, поступки персонажей не мотивированы. Но совершенно непонятно — в контексте сказки, — почему героя отправляют на мельницу и заставляют выполнять работу, которую обычно делают ослы? Также, собственно, непонятно, почему наказанию за совершившееся прелюбодеяние подвергается только юноша, хотя в глазах горожан женщина должна казаться гораздо более виновной.

Еще более интересные события происходят в рассказе о втором брате цирюльника, которого в один из дней, когда он отправился по своим делам, вдруг встречает старуха и ни с того ни с сего делает ему недвусмысленное предложение: «Что ты скажешь о красивом доме и благоухающем саде, где бежит вода, и о плодах, вине и лице прекрасной, которую ты будешь обнимать от вечера до утра? Если ты сделаешь так, как я тебе указываю, то увидишь добро».

Старуха привела юношу во дворец, где в роскошно убранной комнате он нашел прекрасную девушку в окружении прелестных

невольниц: «И при этом девушка не могла успокоиться от смеха, а когда мой брат смотрел на нее, она оборачивалась к своим невольницам, как будто смеялась над ними. И она выказывала любовь моему брату и шутила с ним, а мой брат, о с е л (разрядка моя. — Ю. С.) ничего не понимал, и от сильной страсти, одолевшей его, он думал, что девушка его любит и даст ему достигнуть желаемого». Однако девушка почему-то вместе со своими невольницами начинает бить гостя до тех пор, пока он не лишается сознания. Потом «все невольницы, до последней, поднялись, и женщина приказала им окурить моего брата и опрыскать его розовой водой». После этого одна из невольниц совершила с ним ряд косметических операций, и «вдруг оказывается — он с накрашенными бровями, обрезанными усами, бритой бородой и красным лицом!.. и она стала заклинать его жизнью, чтобы он поднялся и поплясал... „Сними с себя одежду”, сказала она потом; и мой брат снял с себя все платье (а мир исчез для него) и остался нагим... и тогда девушка сказала ему: „Вставай теперь и беги, и я тоже побегу”, — и тоже разделась... И она побежала впереди него, и он последовал за нею... и страсть одолела его, и его зебб вел себя точно бесноватый. И она вбежала впереди него в темное помещение... и пол провалился под ним, и не успел мой брат опомниться, как оказался посреди улицы, на рынке кожевников... И увидев моего брата в таком виде — нагого, с поднявшимся зеббом, с бритой бородой и бровями и с красным лицом, торговцы закричали на него и захлопали в ладоши, и стали бить его кожами, так, что он лишился чувств. И его взвалили на осла и привезли к вали... И тогда вали приказал дать ему сто ударов бичом по шее».

Согласитесь, что описанное действие скорее отвечает эстетическим нормам театра абсурда, нежели сформированному у нас представлению о сказке. Мы привыкли видеть в сказке

забавно изложенную заведомую ложь, поучительную историю с морализаторским концом, проявление неисчерпаемой народной фантазии и т. п. Но давайте предположим, что в приведенных рассказах все — чистая правда, от первого до последнего слова, что описывают они какое-то действительное событие. (Правомочность такого подхода убедительно обосновал в своих работах крупнейший советский фольклорист В. Я. Пропп). Ну, единственно, может, рассказчик где-то поднапутал или слишком увлекся своим красноречием.

Сама Шахерезада не была свидетельницей описываемых ею происшествий, да она, собственно, и не претендует на роль первоисточника, а все время ссылается на предыдущих сказителей: «Рассказывают», «дошло до меня», — так начинает она каждую историю. Судя по большому количеству сходных деталей, ситуаций, эти рассказы восходят к одному источнику. События, о которых идет речь, отстоят настолько далеко во времени, что в цепи рассказчиков давно утратилось понимание того, что происходит на самом деле, о чем в действительности идет речь. По традиции они сохраняют — в пределах своего разумения — канву событий и в тех же пределах пытаются как-то обосновать их. Наличие в рассказах странных действий, бессмысленных поступков, немотивированность ситуаций, невольно наводят на мысль, что эти сказания фиксируют какое-то особое событие древности, причем довольно широко известное. В первом рассказе юноше после отсечения его правой руки любовница подносит бульон, и раненый особо отмечает, что отвар приготовлен «из четырех кур», а после этого следует подписание брачного договора (трудно по этому поводу сказать что-либо определенное, следует только отметить, что блюда из кур были обязательными свадебными кушаньями у многих народов); в третьем рассказе невольницы забивают юношу до потери

сознания, а потом «воскрешают» его, окуривая благовониями и опрыскивая розовой водой, гримируют, вынуждают плясать, а сам он, хоть и не очень доволен всем происходящим, почему-то не рискует покинуть столь непристойное общество. Скорее всего, это какой-то древний обряд, древний настолько, что уже средневековые повествователи не могли уловить заложенный в нем смысл.

Здесь следует отметить одну существенную особенность в восприятии обряда. Для человека, воспитанного в традициях одной культуры, все знаковые действия, производимые его соплеменниками в той или иной ситуации, осознаются правильными и необходимыми даже в том случае, если смысл их абсолютно непонятен. Они освящены временем, так поступали предки, и поэтому без выполняемого действия немислим праздник или семейное событие. А вот обряды, которых придерживаются представители других культур, нередко вызывают смех, расцениваются как глупое и бессмысленное действие, лишённое какой-либо практической значимости. В позиции нашего рассказчика проявляются, пожалуй, обе тенденции: с одной стороны, все, что он передает — завещано ему, с другой — все это уже настолько непонятно и странно, что повествователь как бы предлагает не принимать всерьёз его байки. Мы же не слушаемся сказителя и примем его историю, как уже договорились, за чистую монету.

Во всех трех рассказах имеются сходные детали и ситуации, да и действие до определенных пределов развивается весьма похоже, по общей схеме: некоего юношу, чужестранца, приглашает к себе домой дама, о роде занятий которой нельзя сказать ничего определенного. Придя к ней, юноша оказывается каким-то образом связанным с ее невольницами (они или встречают его, или присутствуют во время свидания, а в одном случае его

даже женят на невольнице). Попав в роскошную обстановку, в которой можно усмотреть традиционную фольклорную символику «тридцатого царства» — «того света» («верхнее помещение с семью дверями, вокруг которого шли окна, выходящие в сад, где были всевозможные плоды и полноводные каналы, и поющие птицы; и комната была выбелена султанской известкой, в которой человек видел свое лицо, а потолок был покрыт золотыми надписями, написанными лазурью» и т. п.), юноша вынужден вести себя так, как здесь принято. А нормы поведения в этой комнате, надо сказать, весьма своеобразны, очень отличны от обыденных, и целомудренными их никак не назовешь. Пребывание в комнате оканчивается любовной оргией или «лжелюбным» свиданием, а возможно, что и браком. Но до или после этого юношу избивают самым жестоким образом, отсекают ему руку, бичуют, бьют кожами и т. п.

Интересующее нас животное сохранено во всех трех рассказах и, что весьма примечательно, в каждом из них — в разном месте. В первой истории осел появляется в самом начале, во второй — подразумевается в середине, когда юноша выполняет работу осла на мельнице, а третья связывает его с завершением сюжета — вместо любовной схватки, на которую так надеялся юноша, он, избитый, оказывается сидящим на осле и его провозят по улицам под насмешки горожан. И еще один раз упоминается осел — в третьем рассказе, сохранившем наибольшее количество показательных — в контексте наших рассуждений — деталей. Упоминается вроде в бранном контексте: «А мой брат, осел, ничего не понимал». Очень похоже, что оценочную окраску слово «осел» в этом эпизоде приобрело позднее, а изначально носило констатирующий смысл, т. е. когда-то его следовало понимать буквально: «Мой брат — осел», или, выразившись по-иному, «мой брат в облике осла». Если это предположение

верно, то, пожалуй, становится ясным, почему на мельнице юношу заставляют вращать всю ночь жернова: когда-то, на одном из древних этапов развития сюжета, здесь присутствовал юноша, обращенный в осла: мотив, кстати сказать, весьма и весьма распространенный в персидских, арабских и турецких сказках. Тогда, вероятно, и осел, на котором юноша так упорно ездил к даме, где-то у самых истоков формирования этой сказки, прекрасно обходился без своего всадника. Но в таком случае реконструированная нами история находит полное — и в деталях, и в сюжете — соответствие в одном из самых знаменитых произведений мировой литературы: «Золотом осле» Апулея!

В этом романе легкомысленный юноша по имени Луций волшебницей Фотидой превращен в осла. Чтобы вернуть себе человеческий облик, Луций должен съесть розу (ср. праздник розы на гробнице Богоутдина). Однако это оказывается не так-то просто. В «страстях по розе» Луций-осел подвергается множеству испытаний, претерпевает головокружительные приключения. В своих странствиях он попадает на мельницу и участвует в разных процессиях, и проводит ночь любви с прекрасной дамой. «Когда же мы прибыли в Коринф, стали стекаться огромные толпы народа, чтобы видеть меня, не столько воздавая почести Тиазу (очередному хозяину осла. — Ю. С.), сколько страстно желая посмотреть на меня». После этого влюбившаяся в осла дама покупает у его хозяина ночь любви с ослом.

Рассматривая этот эпизод, О. М. Фрейденберг указывает, что имя Тиаз — это знаменитый культовый эпитет бога Диониса. И далее: «Стоит прочесть у Апулея описание соединения женщины с ослом, чтобы убедиться, что перед нами сцена из культа. Обстановка необычайно подчеркнута роскошно: комната богато убрана, ярко освещена, ложе покрыто золотым

покрывалом и тирской багряницей. Самое описание, подробности указывают на культовый характер акта». Подобное же он должен совершить и с иной, преступной женщиной на глазах собравшихся горожан, в театре — и это также свидетельствует в пользу ритуального происхождения этих сцен. О том, что беднягу часто и сильно — порою без видимой причины — избивают, уж и говорить не приходится. Въезд осла в город неоднократно обставляется без очевидного к тому повода с пышностью, уже знакомой нам по евангелиям. В одном из эпизодов разбойники, захватившие осла, собираются предать казни некую девушку, зашив ее в шкуру этого животного (ср. в «Тысяче и одной ночи» мотив избиения шкурами), однако осел спасает девушку от злодеев. Благополучная развязка наступает, когда в культовой процессии Луций-осел съедает розу из рук жреца Азинуса-Митры и, благодаря этому волшебному средству, вновь превращается в человека.

На мифологическую природу этого античного романа указывали неоднократно, поэтому, не вдаваясь в подробное рассмотрение, обратимся к основным выводам, сделанным исследователями. В основе литературной версии лежит миф об умирающем и воскресающем солнечном божестве, одной из ипостасей которого является осел (именно поэтому у Апулея он «золотой», т. е. «солнечный»). Анализ имен также подтверждает эту точку зрения: Луций и обратившая его в осла Фотида переводятся как «сияющий», «сверкающая»; первая половина имени Азинус-Митра, из рук которого Луций получил розу, переводится как «осел», а вторая является именем солнечного божества; о Тиазе уже было сказано. Таким образом, прототипами этих персонажей романа были древние божества — солнца, луны, сияющего света. Все эти боги были тесно связаны с культом плодородия и его умирающими и воскресающими божествами.

Типологическая общность рассмотренных сюжетов из «Тысячи и одной ночи», «Золотого осла», евангельских историй позволяет сделать вывод, что они восходят к одной группе мифов. Эта группа тесно связана с циклом хозяйственной деятельности и представлена в жизни земледельца так называемыми календарными обрядами и праздниками. Точнее говоря, подобные «сезонные» ритуалы являются, по сути, инсценировкой вышеозначенных мифов. События космического масштаба моделируются особыми действиями, регламентами, знаками. Однако роль таких знаков с успехом могут играть образы реальности. Но в отличие от обычной инсценировки, театрального спектакля, где ситуация воспроизводится условно, и даже при самом «точном», детальном воспроизведении не считается настоящей жизнью, а актер, исполняющий роль, и во время спектакля остается актером, в инсценирующем миф ритуале любое изображение равно, тождественно тому, что оно символизирует в данный момент. Участник обряда не изображает актерски какой-либо сверхъестественный персонаж, а становится им на время обряда. Обряд, таким образом, оказывается «реальным» воплощением сакрального.

Существенным различием между античным романом и сказками Шахерзады является, пожалуй, то, что «Золотой осел» пересказывает, беллетризуя, миф, а сюжеты «Тысячи и одной ночи» описывают инсценирующий его обряд. В этом обряде фигурирует солнечное божество, представленное в образе осла. Однако обряд, как правило, не только изображает какую-нибудь мифо-космическую коллизию, но и связывает ее с событиями земной жизни. Говоря иными словами, обряд — это не просто «сцены из жизни богов», это действие, подключающее человека к окружающему миру, объясняющее мир. Солнечный миф воплощался прежде всего в календарных обрядах, связан-

ных с ритуальным фиксированием того или иного хозяйственного сезона. Одним из таких ритуалов у иранских народов был Навруз, пышно праздновавший наступление весны, оживление природы, воскресение солнечного божества. Подобные праздники были у многих земледельческих народов.

Однако в знакомых уже нам евангельских сценах, как считают исследователи, воспроизводится эпизод древнееврейского праздника Кушей: «Перед нами праздник ликования, жатвы, торжественное шествие праздничных земледельцев и вход их через городские ворота в город», — пишет О. М. Фрейденберг. Ритуальная процессия, возглавляемая столь интересующим нас ослом, связывается ею, таким образом, не с началом, но с кульминацией земледельческого года. Но весьма показательно, что И. С. Брагинский в «Исследованиях по таджикской культуре» отмечает: «Были в свое время две традиции празднования Ноуруза: одна относилась к середине лета, ко времени жатвы и сбора урожая, другая — к дню весеннего равноденствия». Представляется, что эти традиции были обусловлены тем, что в разные сезоны инсценировались разные эпизоды солнечного мифа, соответствовавшие каждый своему календарному периоду. Точно так и ни один из рассматриваемых сюжетов «Тысячи и одной ночи» не описал целиком весь обрядовый цикл, инсценирующий миф. Каждый рассказ опирался только на одну часть ритуала, ибо целостное восприятие мифа было утеряно к моменту складывания сказок, что, в общем, вполне закономерно (в противном случае миф не превратился бы в сказку). А материалом для этих фривольных историй послужили не менее откровенные ритуалы, выполняемые каждый в положенное для него время.

Рассматривая въезд на осле в Иерусалим, О. М. Фрейденберг главенствующую роль в подобных обрядах отводила

непосредственно въезду в город, именно на нем сосредоточивая фокус всей «непристойности». Поездка на осляти оказывалась едва ли не самой древней частью ритуала. «Все эти обряды въезда в город, — пишет исследовательница, — существуют как необходимый элемент и в тех позднейших обрядовых системах, где во главе угла лежит образ смены времен года, как, например, в обрядах нового рождения солнца и весны, нового года, нового венчания на царство и т. д. Новый год олицетворялся в новом солнце, то есть в новом царе; этот новый царь въезжал в город в торжественной процессии и отправлялся в храм. Одновременно новый царь был женихом новой невесты... Небесное божество, царь и жених олицетворялись в одном и том же лице». Непроизвольно выстраиваются параллели: Бируни говорит, что в день Михргана (праздника, симметричного, или, точнее, антипоидального Наврузу) цари одевали венец, на котором было изображение солнца и колеса, по которому оно катится. Вполне возможно, что этот венец подчеркивал уподобление государя солнцу. А Страбон, в свою очередь, отмечал, что дни свадеб у персов назначаются в соответствии с весенним равноденствием. Таким образом, можно считать, что обряды Навруза, воплощавшие мифокосмическую коллизию, имели вполне конкретное обозначение на каждом из уровней.

Такие циклические праздники, по мнению исследовательницы, в одном из возможных смысловых значений символизируют священный брак между богами неба и земли. Нарушенный зимними холодами, он ежегодно возобновляется с наступлением тепла. Разошедшиеся супруги снова сходятся и снова производят потомство людей, животных и растений. Преодолевая хаос зимы, своим производительным актом боги спасают людей. Следуя за В. Бадиссином, О. Фрейденберг отмечает, что «культ богов-спасителей принадлежал к культу пло-

дородия и что самый акт рождения, подачи дней, избавления от смерти, самый акт жизни передавался на церковном языке термином „спасение” а «образ спасения неразрывно связан с образами плодородия, в особенности производительного акта; спасители — боги брачные и земледельческие». Обряды этих культов обставлялись и выполнялись с такой степенью откровенности, что исследователи девятнадцатого века единодушно называли их «циничными».

Фольклор, предания, исторические сведения о культовой роли осла, как мы уже видели, весьма часто окружают его непристойным ореолом: здесь и пикантные сюжеты, и различные анекдоты, и описания культовых шествий и фаллологий, и сведения об оргиях, в которых осел был главным действующим лицом. С другой стороны, в связанном с ослом фольклоре мотив спасения звучит достаточно громко. Зевс одерживает победу над гигантами при помощи осла; Исида спасает Гора, отослав его на осле; используя ослов, Дарий одолевает скифов, в Библии осла спасают евреев от жажды; ослица сберегает Валаама от карающего меча ангела; младенца-Христа на ослати увозят в Египет от посланных Иродом убийц; Луций-осел увозит от разбойников девушку. Точно так же и богоутдинов осел спасает жителей Бухары от голодной смерти.

Анализируя такого рода сведения, О. М. Фрейденберг приходит к выводу, что в «ослиных» обрядах акт спасения первоначально понимался как совокупление с солнечным божеством в облике осла (это «божество» могло быть и женского рода). Постепенно действительное соитие было заменено провозом на животном человека, изображавшего бога и обладавшего его атрибутами. Весьма интересно, что выражение «шестьствовать на осле» в древнегреческом имеет значение «совокупляться с ослом».

Таким образом, мотив спасения ослон приобрел со временем характер либо отвлеченный, либо рационалистический, сохранив в своей структуре следы и детали более ранних воплощений идеи спасения. Совершенно справедливо О. Фрейдберг заключает, «что нельзя было в развитом классовом обществе изображать осла в виде спасителя — это скомпрометировало бы религию».

«Компромат» содержится уже в том, что меняются представления об идее спасения. Производительный, телесный акт, символизировавший в сознании древних земледельцев космический порядок, союз неба и земли, залог благополучия и т. д., и т. п., в идеологии новых религий приобретает противоположную окраску, как это часто бывает при смене одного учения другим. Брачный акт и связанная с ним идея плодородия, инсценировавшиеся в самых разных обрядах и воплощавшиеся во множестве представлений мифологического сознания земледельца, из области священной перемещаются в зону земного, мирского и, более того, низменного и постыдного, ибо спасение все более и более понимается как слияние бестелесной души с нематериальной сущностью божества. Все, связанное с чувственным проявлением, становится сакрально запретным, но эта сакрализация — не от пиетета, а от осуждения. Соприкосновение с этой областью граничит с осквернением.

Представления о плодородии, сконцентрированные в земледельческих культах, автоматически выводят задействованные в них образы за рамки ритуально приличного. Совершенно закономерно, что сформированные в течение многих тысячелетий обряды и представления не могут исчезнуть без следа, даже если такое исчезновение декретируется новой идеологией. Они вступают во взаимоотношения с новыми установками и стереотипами, в чем-то приспособляются к ним, а в чем-то на них влияют сами. Некоторые старые ритуалы, сохраняя во многом

прежнюю форму, получают новое объяснение, наполняются новым значением. Прежние мифы превращаются в сказки, легенды, распадаются на отдельные анекдоты, связь между которыми установить очень сложно.

Одна группа солнечных мифов — весенняя — как мы видим, была связана с идеей плодородия, продолжения жизни. Другая же группа — осенняя — воплощала идею смерти божества, инсценировалась с предельной натуралистичностью: во время этого обряда действительно казнили человека, изображавшего бога-солнце. Сначала это был жрец или царь, а потом переодетый в жреца или царя (вспомните богатые одежды, в которые одели Кариб-шаха), заgrimированный под солнце (краснолицый, безбровый, безбородый) и снабженный его атрибутами. Со временем этот космогонический обряд превратился в ритуал торжественной казни.

Ну, а теперь, пожалуй, становится ясно, почему памирский земледелец в день весеннего равноденствия вводит в свое жилище осла, заявляя домочадцам: «Я привел вам Новый год».

1986

НЕЧТО О КОНЬКЕ-ГОРБУНКЕ (ЭТНОГРАФИЯ – ФОЛЬКЛОР – ЛИТЕРАТУРА)

Ах Настасья, ах Настасья
Отворяй-ка ворота...

Русская народная песня

Происхождение литературных героев — явление равным образом загадочное и объяснимое. Даже самый отъявленный произвол разгульной фантазии автора не в состоянии перещегоолять представления, лежащие у самых истоков образа, т. е. самые оригинальные измышления оказываются, в конце концов, заданными культурным контекстом. А поскольку одним из условий существования культуры является преемственность между поколениями — хотя бы двумя соседствующими во времени — (преемственность в том числе и информационная), то всякое последующее поколение вынуждено тем или иным образом использовать сложившуюся до него знаковую систему. Рассмотрение конкретных форм такого рода использования не входит в задачу настоящей работы, однако следует отметить, что наиболее общими из них могут быть признание, отрицание или переосмысление существовавших знаков.

В этом смысле любая культура, любой феномен традиционно связаны с воззрениями предшествующих веков, но отметим еще раз, что связь эта неоднозначна. Образ, опирающийся на традицию, как правило, многослоен. Времена, через которые он прошел, оставили на нем свои, порою незаметные на первый взгляд, но очень существенные отметины, хронологическое упорядочение которых обычно называется «эволюцией» или «трансформацией» образа, а иногда — в том случае, если удается установить и самые истоки — «генезисом». Тогда же, когда отсутствует очевидная генетическая связь образа с традицией,

его происхождение обуславливается контекстом культуры, т. е., в конечном счете, суммой каких-то относительно статичных элементов, оформленной на данном этапе в аксиому, теорию, гипотезу или даже проявляющейся в бессознательной эклектике. Литературному образу очень трудно, пожалуй, невозможно выйти из рамок предназначенного семантического поля. Так или иначе, оно всегда проявляется в динамике сюжета или рефлексии автора.

Поэтому для установления «исторической правды» неожиданно важными оказываются малозначительные черты образа. Очень часто эти черты нелепы на современный взгляд, а в повествовании не играют фактически никакой роли — они не функциональны, как, например, два горба на спине и длинные уши ершовского Конька-горбунка. Их прагматика в сказке — почти нулевая величина. Разве что Иван садится между двумя горбами, неудобно садится, враскорячку, ногами по земле возит, да приспособливает длинные уши в качестве ручек для держания.

Мне вполне законно могут возразить, что облик горбатенького животного придает всему повествованию вполне определенный эмоциональный и знаковый настрой: едва начав чтение или даже взглянув на иллюстрации, мы моментально узнаем, что имеем дело с произведением вполне определенного жанра — волшебной сказкой, сюжет которой строится на взаимоотношениях существ, никогда реально не живших. А все эти сказочные существа порождены а) безграничной фантазией народа; б) необыкновенным поэтическим чутьем народа; в) народной мечтой о светлом будущем; г) и т. д., и т. п. Но современный уровень развития теории культуры показывает, что перечисленные причины не являются достаточным основанием для возникновения и долговременного существования таких элементов культуры, особенно на устно-акторной стадии традиции; более

того — в известном смысле эти причины в реальности оказываются следствием тех явлений, которые ими пытаются детерминировать исследователи. В свое время В. Я. Пропп убедительно показал, что и морфология сказки, и морфология сказочных существ — механизмы строго закономерные, имеющие глубокие исторические корни. Попыткой определить такой исторический корень морфологии (это в литературоведческих терминах) или экстерьера (а это уже из лексики животноводов) одного из наиболее популярных детских героев — Конька-горбунка — и является предлагаемая статья.

Для выяснения интересующей нас проблемы по ходу рассуждения придется поставить несколько вспомогательных вопросов. Первым в их ряду представляется такой: почему фантастическое существо, своим внешним видом напоминающее зайца, называется все-таки Коньком? Сходство с верблюдом с повестки дня снимается, т. к. это животное для русского фольклора совершенно не типично. (Сразу же оговоримся, что, тем не менее, для рассмотрения будет привлекаться материал не только восточно-славянского региона).

В волшебной сказке функции зайца довольно ограничены: как правило, он занимает место в матрешечной иерархии хранителей кощеевой смерти — ...на дубу сундук, в сундуке заяц, в зайце утка и т. д.

Если же сравнивать Горбунка с конем из сказки, то уже при первых попытках возникают значительные трудности, потому что сказка знает несколько разрядов коней. Прежде всего, это конь, который достается Иванушке-дурачку от отца — конь богатырский; далее, это конь, близкий по своим качествам первому, которого Иван получает или обменивает у Бабы-яги; затем, это кляча, которую Ивану пытаются подсунуть его братья и которую он убивает, едва выйдя за деревню (сразу же

отмечу: сказка действительно подчеркивает, что с этой лядящей кобылки Ванюша, прежде, чем бросить ее на съедение сорокам-воронам, обязательно снимает шкуру и вешает ее на плетень, полисад и пр.); четвертый вид — конь-противник Иванова коня, выходящий, как правило, из моря или из «синя моря» и вступающий в жестокий поединок с богатырским конем (очень часто конь Ивана называет его своим родным братом); и, наконец, если не считать обыкновенных «бытовых» лошадок Ивановых братьев, царя и пр. — кобылица, которая ходит по ночам на крестьянские поля и «шевелит» пшеницу (сено, рожь, овес, горох).

Функции третьего и четвертого (коня-противника) вида в сказке весьма ограничены и в нашем аспекте рассмотрения образа помогут едва ли. Они, собственно, описаны уже при определении этих типов, а поэтому нет смысла специально останавливаться на них.

Рассмотрим в сравнении богатырского коня, кобылицу-потравщицу и конька-горбунка.

Здесь, пожалуй, подошло время отметить, что и отдельные качества рассматриваемых персонажей, за исключением горбунка, и их образы в целом неоднократно рассматривались фольклористами, этнографами, археологами, историками. Однако по большей части результаты их основательных исследований, хотя и нашли широкое применение в научной литературе, тем не менее, не были скоординированы между собой. А их сопоставление приводит если не к совсем неожиданному — после работ В. Я. Проппа, — то, во всяком случае, к весьма показательному итогу. Не вдаваясь в подробную характеристику изысканий, назовем несколько работ, с тем, чтобы дать представление об изученном уже круге вопросов, связанном с культурологическим аспектом изучения коня. Прежде всего следует назвать очень информативную работу Д. Н. Анучина

«Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда» вышедшую в Москве в 1890 году, но до сих пор с большим удовольствием привлекаемую исследователями. В 1937 году ВАСХНИЛ выпустил книгу «Конские породы Средней Азии», в которой была статья В. О. Витта «Лошадь Древнего Востока». Среднеазиатским лошадям, точнее, религиозно-мифическим и легендарным представлениям, связанным с ними, посвящены две работы А. М. Беленицкого «Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании» (СЭ. — 1948. — № 4) и «Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье» (КСИА. — 1978. — № 154). Интересный материал содержится в исследовании Г. П. Снесарева «Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений» (СЭ. — 1973. — № 1). Конь в религии и искусстве саков и скифов описан Е. Е. Кузьминой в книге «Скифы и сарматы» (Киев, 1977). Этот список можно продолжать довольно долго, однако ограничусь замечанием, что эпический конь обстоятельно и подробно рассмотрен в монографии Р. С. Липеца «Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе» (М., 1984), функции сказочного коня определены в соответствующем разделе фундаментальной монографии В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» (Л., 1946 или Л., 1986), а часть источников опубликована в сборнике «Русские народные сказки Сибири о чудесном коне» (Новосибирск, 1984). Опираясь на эти штудии, с использованием рассеянных в этнографических описаниях фактов (не касаясь специального вопроса о гиппокампе — водяном коне), мы и попытаемся провести задуманный анализ.

Поскольку сравнительный ряд для выяснения первого вопроса содержит четыре сопоставляемых персонажа — к ска-

зочному коню, кобылице и горбунку для пушней убедительности и показательности присоединится эпический конь, — сравнение удобнее провести в таблице.

**Сводная таблица
качеств, связей и функций коня в эпосе и фольклоре**

Функции, качества, связи	Конь батырский	К о н ь эпический	Кобылица	Конек-гобунек
1. Как достался герою	А) Загробный подарок отца (баты-яги)	Дарован богами	Поймана на поле	Рожден и подарен пойманной кобылицей
	Б) Выращен героем из хилого жеребенка	—	—	—
	В) Рожден кобылой хозяина одновременно с рождением героя (при помощи волшебства)	+	—	—
2. Конь-птица (крылатый)	+	+	—	—

3. Конь-огонь («изо рта пламя»)	+	+	—	—
4. Конь-облако	+	+	—	—
5. Конь-звезда	+	+	+	—
6. Конь-луна	?	?	+	—
7. Владение человеческой речью	+	+	+	+
8. Предсказатель судьбы	+	+	—	+
9. Мудрые советы	+	+	—	+
10. Решение трудных задач	+	+	—	+
11. Перенос героя в потусторонний мир и обратно	+	+	—	+
12. Способность передвигаться по воздуху	+	+	+	+
13. Преодоление огромных пространств за малое время	+	+	+	+
14. Проникновение на тот свет: через ворота	—	—	—	?
через ограду	?	?	—	—

*Знаком вопроса обозначены те случаи, когда рассматриваемые качества выражены неотчетливо — либо смазаны, либо неопределенны, либо являются контаминацией.

15. Богатырские черты	+	+	—	—
16. Разрушительный бег («конь бежит — земля дрожит»)	+	+	?	—
17. Трудность объезды перед подчинением герою	+	+	+	—
18. Посадка задом-наперед	—	—	+	—
19. Сохранение воинского снаряжения	+	+	—	?
20. Конь — помощник в бою («не столько мечом рубит, сколько конем давит»)	+	+	—	—
21. Преобразование («в одно ухо влез — в другое вылез»)	+	+	—	?
22. Омоложение	+	?	—	+
23. Конь-боец (схватка с конем противником)	+	+	—	—
24. Связь со злаками	—	—	—	—
25. Связь с водой	+	+	?	—

26. Конь для добычи невесты	+	+	—	+
27. Одно-временная «свадьба» коня и свадьба героя	+	+	—	—
28. Убийство коня героем, сдирание шкуры	+	—	—	—
29. Масть коня: сивый	+	+	+	?
бурый	+	+	—	?
каурый	+	+	—	?
вороной	+	+	—	?
30. Одновременная смерть героя и коня	+	+	—	?
31. Конь — воскреситель и исцелитель героя	+	+	—	+

Таким образом, среди тридцати одной выделенной особенности у сказочного и эпического коня не совпадают три, причем одно из не совпавших качеств — дарение отцом и дарение богами — можно рассматривать как трансформацию сюжета. Конь сказочный и кобылица отличаются друг от друга в двадцати семи пунктах, конь и горбунок — в двадцати пяти, конек и кобылица — в двадцати. Простейшая статистическая обработка, следовательно, показывает, что по своему значению в сказке конек-горбунок занимает промежуточное положение между сказочным богатырским конем и белой кобылицей, обладает общими с ними свойствами. В известной степени это объясняет,

почему горбунок зовется коньком.

Происхождение волшебной сказки из комплекса инициационных обрядов убедительно показано В. Я. Проппом в названной уже мною работе «Исторические корни волшебной сказки», а также в разделе «К вопросу о древнейшей основе волшебной сказки» его же исследования «Русская сказка» (Л., 1984). Обряд инициации — это универсальный полисемантический комплекс действий, имеющих своей целью обозначить (а в сакральном смысле — осуществить) переход ребенка в иное социально-возрастное состояние — состояние полноправного члена социума. В этом обряде, как правило, были сконцентрированы основные космологические, религиозно-мифические и моральные нормы социума. Поэтому возможно прочтение такого обряда или его вербального соответствия (позднейшим вариантом которого и является волшебная сказка) на разных уровнях. Весьма интересным оказывается тот факт, что многие обряды самых разных народов, связанные с конем, находят прямое соответствие с функциями и качествами коня, кобылицы и конька волшебной сказки и богатырского коня эпоса. Сопоставление данных этнографии со сказкой, в том случае, если в сказке видеть протокол ритуала, выраженный специфическим мифологическим языком, позволяет выяснить и скоррелировать значения равным образом как элементов сказки, так и элементов обряда.

Переход героя, Иванушки-дурачка, в новое социальное качество начинается после получения им волшебного коня и заканчивается привозом на коне собственной невесты. Следовательно, одним из уровней смысла ритуала-сюжета, кстати, наиболее очевидным и в самой сказке, является способ приобретения невесты, т. е. предсвадебный, а может быть и древнесвадебный обрядовый цикл. Вот такие «свадебные» черты героев и интересуют нас в первую очередь.

В начальном пункте своего преобразования Иванушка вступает в одном случае в отношения с потусторонним миром — отец из-за могилы дарит ему коня, причем, до встречи с Иваном этот конь живет в каком-то подземелье, за каменной плитой, которая находится на холме/под деревом в чистом поле. В этих признаках жилища коня В. Я. Пропп усматривает могилу, склеп¹. Отцовский подарок, таким образом, — это выходец с того света; поэтому только он и годится для того, чтобы доставить Иванушку на тот свет и вынести его обратно — а именно такова пространственная символика волшебной сказки.

В другом случае, который стоит рассмотреть, герой получает уже не богатырского коня, а конька-недомерка с особыми морфологическими признаками. Тем не менее, этот конек, хоть и не выходец из склепа, также способен донести героя до тридцатого царства (того света) и вернуть обратно, да еще с невестой. Гипотетически эти чудесные свойства конька можно отнести на счет его внешнего вида, на счет тех самых особых морфологических признаков — более приемлемого объяснения мы пока не находим, хотя связь между свойствами и экстерьером горбунка совершенно не очевидна. Однако логика обряда такова, что он — обряд — не терпит лишних, нефункциональных, «незадействованных», не обыгранных действием деталей и элементов. С известной поправкой это распространяется и на сказку — поправка заключается в восприятии сказки как кривого, точнее, замутненного и растрескавшегося зеркала инициационного обряда. Таким образом, остается пока априорно принять существование взаимосвязи между вызывающей внешностью и богатым внутренним содержанием конька-горбунка. Так ли это на самом деле — увидим чуть позже.

¹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1946. — С. 154-157.

Первый вариант приобретения коня достаточно ясен: Иван получает волшебное средство из рук предка-покровителя, обретая тем самым помощника, который позволяет ему благополучно пройти весь цикл испытаний. Этнографические и археологические параллели связи коня с загробным миром весьма многочисленны. Они могут быть прослежены в погребальной обрядности разных народов вплоть до наших дней. У тюрко-монголов конь умершего до похорон мог сутками стоять в полном снаряжении, привязанный к юрте хозяина. У тибетцев такого коня жертвовали ламе². У таджиков Нурека до недавнего времени существовал обычай траура лошади хозяина в день его похорон — глаза ей завязывали синей или черной тряпкой и медленно вели перед погребальными носилками до самой могилы³. В Шугнанае такого коня отдавали затем бедняку, причем, это совершалось не символически, как, например, в Каратегине, а по-настоящему⁴. Дж. Флетчер сообщает о таком обычае у мордвы: «Если у кого из них умрет его приятель, то он убивает своего лучшего коня и, содрав с него шкуру, несет ее на длинном шесте впереди покойника на кладбище. Это они делают, как сказывают русские, для того, чтобы у приятеля был добрый конь, на котором он мог бы доехать на небо»⁵. Сходные обычаи существовали и у кавказских народов⁶. У народов Западной Европы еще в начале XX века был обычай в определенные дни, связанные с поминовением предков, устраивать конные состязания у кладбища.

² Липец Р. С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. — М., 1982. — С. 215.

³ Хамиджанова М. А. Некоторые архаические погребальные обряды таджиков // Сборник памяти А. А. Семенова. — Душанбе, 1980. — С. 292.

⁴ Писарчик А. К. К вопросу о припамирско-кавказских параллелях // Там же. — С. 263-264.

⁵ Флетчер Дж. О государстве русском. // Проезжая по Московии (Россия XVI-XVII веков глазами дипломатов). — М., 1991. — С. 97-98.

⁶ Калоев Б. А. Обряд посвящения коня у осетин. — М., 1964.

В описанных обрядах и обычаях связь коня с погребальным культом выражена смазанно — но ведь это обряды, существовавшие, практически, в наше время. Естественно, что многие из них в течение сотен и даже тысяч лет своего бытования утратили очевидность смысла. Здесь археология дает нам множество случаев использования коня в погребальном ритуале. Примеров можно было бы привести еще очень много, отыскав их в самых разных по времени, региону и этносу культурах. Однако они едва ли прибавят что-либо новое к этой интерпретации.

Сложнее обстоит дело со вторым вариантом получения коня. Герою он достается не так просто, как первый конь — если в случае с умершим отцом он лишь отдежуривает три ночи (за старших братьев и за себя) на могиле отца, то здесь ему приходится не только караулить ночью на поле, но и изловить дикую кобылицу, вскочить на нее, укротить и объездить. И как выкуп за свою свободу она дарит Ивану новорожденного конька.

Обстоятельства «укрощения строптивой» таковы: дело происходит ночью на пшеничном поле. Схватив кобылицу, Иванушка садится на нее верхом, но задом наперед, лицом к хвосту. Современный читатель усматривает в этом комический прием, который, по его мнению, должен лишний раз подчеркнуть первоначальную глупость Иванушки. Однако имеются исторические и этнографические параллели, позволяющие по-иному оценивать поступок неразумного героя.

Прежде всего, не случайно время суток, когда Иван встречается с незваной гостьей. И гостя его, в изначальном смысле, далеко не «тать в ночи». У славян до недавнего времени в переносной форме сохранялись представления о связи месяца, точнее сказать, его фаз, с плодородием. А. Н. Афанасьев, например, сообщает, что при стареющем месяце крестьяне не начинают посевов: «добро сеять при полном месяце; если

сеять в новолуние, хлеб, хоть и быстро растет, но колос тощий, а в полнолуние — хоть и короток стеблем, зато тучен»⁷. Связь фаз луны с плодородием подчеркивается и в древнеиндийском трактате о любви — «Кама Сутре». Существуют же они, как показал Б. Фролов, со времен палеолита⁸. В описаниях кобылицы иногда фигурирует и такая деталь: на лбу месяц, по бокам звезды. Масть ее белая или сивая, т. е. «с серебряным волосом», а серебристый цвет в мифологических оппозициях, как известно, — цвет ночного светила, точнее, его атрибут. Так что белоснежная кобылица, пасущаяся в ночи, это, вероятно, представительница или инкарнация женского лунного божества плодородия. Тем более, что происходит все это в сезон уборки урожая: сказка однозначно говорит о поспевшей пшенице, ржи, о свеженакошенных стогах сена и т. п.

Для объяснения места встречи — возделанного поля — я позволю себе привести обширную цитату из капитальнейшего труда Д. Фрэзера «Золотая ветвь»: «В иных случаях, — пишет он, — дух хлеба принимает облик коня или кобылицы. Когда ветер пригибает колосья к земле, жители района между Кальвом и Штутгартом говорят: „Да там конь бежит“. В Болингене (близ Радельфцеля, в земле Баден) за последним снопом овса сохраняется прозвище Овсяный жеребец. В Хартфордшире в конце жатвы справляется — или справлялся — обряд под названием „вызов кобылицы“. Последние колосья, оставленные в поле на корню, связывают в пучок по прозвищу „кобылица“. Жнецы выстраиваются на некотором расстоянии и бросают в него серпами. Тот, кому удастся подрезать „кобылицу“, получает награду под приветственные возгласы других жнецов. После этого жрецы громко выкри-

⁷ Афанасьев А. Н. Древо жизни. — М., 1982. — С. 76.

⁸ Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. — Новосибирск, 1974.

кивают: „Она у меня”, на что другие трижды отвечают: „Что у тебя? — Кобыла, кобыла, кобыла”. В этом обычае хлебный дух в образе кобылы переходит с поля, на котором жатва закончилась, на поле, где она еще идет и где, следовательно, может без труда угнездиться дух хлеба. Аналогичный обычай существует в графстве Шропшир. Фермеру, окончившему жатву последним и поэтому не имеющему возможности переслать „кобылу” кому-нибудь другому, односельчане советуют держать ее у себя всю зиму. Иногда в ответ на сделанное в насмешливой форме предложение „принять кобылу”, менее проворный фермер делает вид, что воспользуется ее услугами. Один местный старик сказал этнографу: „А когда мы сидели за ужином, явился человек с уздечкой и забрал ее с собой”. В одном месте отставшему в жатве посылали живую кобылицу. Правда, прием, который оказывали жители усадьбы прискакавшему на ней всаднику, естественно, радушием не отличался (ср. прием, оказанный кобылице Иваном. — Ю. С.).

Представление о духе зерна как о лошади отчетливо прослеживается у крестьян, живущих в районе города Лилля. Про участника уборки урожая, уставшего от работы, они говорят: „Его одолела лошадиная усталость”. Первый сноп (так называемую „конскую крестовину”) они кладут на гумне, на поперечину самшитового дерева, а на нее наступают самый молодой конь в усадьбе. Вокруг последних колосьев жнецы водят хоровод, восклицая: „Глядите-ка на лошадиные останки”. Сноп, сделанный из этих колосьев, местные жители скармливают самой молодой лошади в околотке. По верному замечанию Манхардта, эта молоденькая лошадка служит воплощением хлебного духа будущего урожая; пережевывая остатки убранного зерна, она вбирает в себя дух старой Хлебной кобылы, который, как считалось, находит свое последнее пристанище в последнем снопе.

Про того, кто обмолачивает последний сноп, говорят, что он „колотит лошадь”»⁹.

Таким образом, можно уточнить персонификацию кобылицы: она не просто репрезентант луны, она покровительница плодородия хлебного поля. У нее, видимо, крутой нрав — ее побаиваются и встречают не очень приветливо, хотя и стараются задобрить.

Едва ли в такой ситуации странная посадка героя — задом наперед — случайность или чисто комический прием. Скорее, она должна характеризовать определенный род отношений между Иваном и богиней хлебного поля. Обратимся еще раз к Фрэзеру. Он пишет, что «каждый год 15 октября римляне устраивали на Марсовом поле состязания в езде на колесницах. Первую лошадь в победившей упряжке ударом копья приносили в жертву Марсу, чтобы обеспечить обильный урожай... провозглашаемая цель жертвоприношения — обеспечение хорошего урожая — указывает на то, что лошадь убивали как одну из многих представительниц хлебного духа. Обряд отрезания хвоста лошади напоминает африканский обряд отрезания хвостов волов и принесения их в жертву на благо урожая. В римском и африканском обычае животное явно выступает в роли хлебного духа, оплодотворяющая сила которого пребывает прежде всего в хвосте. Мы уже сталкивались с этим представлением на примере европейского фольклора...

Итак, принесение в жертву лошади представляло собой древний осенний обряд, соблюдавшийся на царских угодьях в конце жатвы. Лошадиную кровь и хвост (главные части представителя духа зерна) римляне приносили в царское жилище»¹⁰.

У апокалиптических коней сила их заключалась не только во рту, изрыгающем «огонь, дым и серу», но и в хвостах¹¹.

⁹ Фрэзер Д. Золотая ветвь. — М., 1980. — С. 530-591.

¹⁰ Там же. — С. 530-531.

¹¹ Ап. — 9, 19.

Особое отношение к хвосту было и в культе античного Диониса, которому жертвовалась именно эта часть осла¹², и в обозначении конским хвостом — бунчуком — военной власти у казаков.

Следовательно, малопрстойная поза Иванушки на самом деле является ритуальным действием, которое должно обеспечить Ивану покровительство божества. И лунная кобылица дарит герою волшебное средство — «конька ростом только в три вершка». И в литературном, и в фольклорном вариантах сказки кобылица предупреждает своего укротителя, чтобы он этого конька не отдавал и не продавал никогда, никому и ни за какие посулы и блага.

Для чего же нужен Ивану такой конь или конек-горбунок?

Сказка довольно откровенно говорит об этом. На конях, полученных от отца, Иванушка-дурачок или допрыгивает до высокого теремного окна, у которого сидит царевна и ждет суженого, или проникает со всякими ухищрениями в тридцатое царство и, выполняя приказ своего повелителя, добывает ему невесту, которая, однако, в конце-концов становится женой Ивана. Те же функции выполняет и конек-горбунок.

В одном из вариантов сказки, где еще не произошло выделение конька как особенного персонажа, кобылица дарит герою (Заморышеку — его черты в общем совпадают с чертами Иванушки-дурачка) не конька, а просто чудесных коней. Да и в том случае, где фигурирует конек, обычно присутствуют еще и красавцы-кони, его братья: «...два коня золотогривых... / В мелки кольца завитой, / Хвост струится золотой, / И алмазные копыты / Крупным жемчугом обиты». В случае с Заморышеком предназначение коней, полученных от кобылицы, сформулировано предельно однозначно: «Подбежала

¹² Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии) // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — М., 1978. — С. 502.

кобылица к синю морю и громко заржала; тут синее море всколыхалось, и вышли на берег сорок один жеребец: конь коня лучше! Весь свет изойди, нигде таких не найдешь!..

Заморышек целый табун пригнал.

— Здорово, — говорит, — братцы! Теперь у всех у нас по коню есть, поедомте невест себе искать»¹³ (курсив мой. — Ю. С.). Поэтому все события, происходящие с героем до того, как он найдет свою суженую, можно рассматривать как подчиненные задаче получения невесты. А за невестой надо отправляться на тот свет. Точнее, сказка знает различия: в одном случае Иван получает в жены дочь земного царя, задания которого он выполняет, в другом — женится на красавице, привезенной им из тридцатого царства для царя.

Медиатором между земным и тридцатым — подземным — царством выступает конь. Именно он переносит героя. Причем В. Я. Пропп, а вместе с ним и независимо от него ряд других исследователей указывают на связь коня с некоторыми явлениями и представлениями, которые в более ранние времена также рассматривались как средство посещения мира мертвых¹⁴. Накладываясь на уже существующие схемы путешествия в мир иной, конь волей-неволей приобретает некоторые черты, присущие предыдущим ситуациям.

Однако чтобы эта связь проявилась достаточно полно,

¹³ Народные русские сказки. — М., 1979. — С. 74.

¹⁴ См., например: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — С. 159-162; Пропп В. Я. Русская сказка. — Л., 1984. — С. 143; Иванова Ю. В. Следы солярного культа // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — М., 1982. — С. 106; Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. — М., 1984. — С. 124-125; Липс Ю. Происхождение вещей. — М., 1954. — С. 364; Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. — Л., 1977. — С. 165.

следует отметить, что представления о пространстве, бытовавшие в древности, значительно отличались от современных. Пространство делилось прежде всего на профаническое и сакральное, представлялось дискретным; между множеством локальных микропространств, составляющих его, подразумевалась сложная, неоднозначная связь, выражающаяся гораздо более запутанными отношениями, чем отношения длины, ширины и высоты, т. е. трехмерных пространственных координат. В таких отношениях противоположные точки пространства в некоторых случаях, при всей их противопоставленности, могли быть совмещенными в культурных представлениях. Так, семантическая близость запада в горизонтальной модели мира и нодира в вертикальной приводила к тому, что в совмещенной модели запад и нодир оказывались в одной точке пространства, а в системе культурных оппозиций были тождеством (соответственно: восток — зенит, или, в более широком контексте, восток — небо). Существо из потустороннего мира, таким образом, могло находиться и, выражаясь языком археологии, «на дневной поверхности», и на небе или в хтоническом мире. Точно также место отдыха/смерти солнца было прямо противоположно его зениту, т. е. находилось в нодире, в подземном царстве. А поэтому мир мертвых представляется имеющим связи и с солнцем, и с небом. Попасть на небо — было равнозначно тому же, что и попасть в мир мертвых. Поэтому первоначально медиаторами с миром верхних богов выступал не конь (тогда еще вообще не прирученный), а все, так или иначе имеющие отношение к перемещению по небу, — солнце (в преданиях разных народов оно передвигалось по небу на золотой ладье или, позже, на специальной золотой колеснице, запряженной конями светлой или огненной — золотой — масти); точно такую же функцию выполняли птицы — орлы, вороны и т. д.; одним

из главных инструментов доставления жертв богам был огонь — отсюда жертвенный костер — это также средство попасть на небо; туча, звезда, вихрь, молния — все это также расценивалось как удобный и быстрый способ перемещения в сакральный мир. Со временем их функции сосредоточиваются в образе коня. Вместе с функциями конь, как уже говорилось, заимствует некоторые их черты: он крылат; быстр, как вихрь или молния; летает по небу, как облако; украшен звездами; имеет огненную природу — изо рта валит пламя, из носа — дым и т. д.

Конек-горбунок, при том, что, по сути дела, выполняет те же функции, что и богатырские кони, внешне от них разительно отличается. И здесь напрашивается вполне резонное предположение, что в образе конька объединились черты коня и еще какого-то существа. Но, как мы уже видели, не зайца и не верблюда. Вот, наконец, мы и подошли к выяснению основного вопроса: какие представления так повлияли на внешний вид нашего необычного сказочного помощника?

Итак, Иван привозит себе невесту, добытую с помощью коня/конька. Перед этим он попадает в тридцатое царство, у которого есть одна обязательная черта: оно или огорожено и имеет особые ворота, или же охраняется каким-нибудь чудовищем с зубастой пастью. И всемогущий конь, который поднимается «выше леса стоячего, выше облака ходячего», конь, который «словно сокол летит, с горы на гору перескакивает, с холма на холм перемахивает, реки, озера и темные леса промеж ног пропускает», конь, который доскакивает до третьего венца терема царевны, этот конь пасует перед оградой города, не может перепрыгнуть через нее, не может объехать зубастую стражу. Он обязательно должен проскочить через ворота. Иногда он остается за воротами, а прошмыгнуть через них Иван должен самостоятельно, правда, следуя во всем сове-

там своего коня. Видимо, и ограда, и ворота тридесятого царства особенные.

Очень часто вход в потустороннее царство осложнен захлопывающимися дверями, сталкивающимися горами, сходящимися башнями, или их роль выполняет зубастая пасть; проскочить через них невредимыми очень трудно. Мотив «толкучих гор» некоторыми исследователями связывается с солнечной природой потустороннего царства: «Так как небо и земля кажутся сросшимися на горизонте, то часто считают, что на западе ежедневно происходит их соединение и разделение и что солнцу каждый вечер приходится протискиваться через образующуюся между ними щель. Это очень опасное предприятие, и солнце в результате часто оказывается раненым: у него защемляется либо хвост, либо нога. К этому представлению восходит греческий миф о Симплегадах; скалы эти якобы сближались и раздвигались. У австралийского бога солнца только одна здоровая нога, другая же представляет собой культияпку, потому что ее нижняя часть оказалась защемленной во время путешествия солнца по небу. Мексиканский бог солнца тоже калека, и на некоторых древних кодексах показана кровь, льющаяся из его левой ноги-обрубка»¹⁵. В. Я. Пропп убедительно показывает генетическую связь этих образов: «Вход в царство идет через пасть животных. Эта пасть все время закрывается и открывается... пасть — это ворота. Отсюда, с одной стороны, идут захлопывающиеся двери, с другой стороны, отсюда же идут и толкучие горы, грозящие раздавить пришельца... Та же периодичность в закрытии и раскрытии, та же функция охраны, та же опасность быть раздавленным, то же откусывание или отхлопывание пятки или кусочка судна, как в сказании об Аргонавтах. С падением роли животного как объекта охоты в качестве главного или даже

¹⁵ Липс Ю. Указ. соч. — С. 364-365.

единственного источника существования, его функция переносится на другие предметы — на двери, на горы»¹⁶.

Хронологически более поздним в этом ряду является образ замка и ключей. В славянских преданиях, например, обязанность ежесуточного открывания и запираания врат небесного чертога для солнца была возложена на божественных дев Зорь. Утренняя Зоря отпирала эти ворота, а вечерняя — запирала¹⁷. Кстати, именно поэтому заря в известной загадке оброняет ключи; в мифологическом аспекте это явление крайне нежелательное, равное началу деструкции, хаоса. Почему? Да потому, что семантика закрытого-открытого, замка-ключа имеет вполне определенный смысл еще на одном уровне мифологической интерпретации, вписываясь в систему оппозиций девственности-женщины, девушка-мужчина. Эти представления находят вполне конкретное выражение в обрядах и гаданиях. Перед отходом ко сну девица продевает в свою косу висячий замок, запирает его и причитает: «„Суженый-ряженый! Приди ко мне ключ попросить”». То же самое причитает она и над ведрами, перевесла которых запираются на ночь висячим замком, и над палкою, которая кладется поперек проруби с таким же замком. Если приснится девице, что кто-нибудь из холостых парней приходил к ней за ключом, то она принимает это за предвестие скорого с ним брака... Бог-громовник только тогда овладевает любовью облачной девы, когда откроет ключом-молнией доступ к дорогому напитку живой воды... Добрый молодец (в сказке.— Ю. С.) приезжает во дворец Царь-девицы, которая спала в ту пору глубоким, богатырским сном; позарился на ее несказанные прелести и смял красу девичью... Пробуждается от сна Царь-девица и говорит во гневе: Какой это невежа в моем доме

¹⁶ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — С. 267-268.

¹⁷ Афанасьев А. Н. Указ. соч. — С. 143-144.

был, воды испил, колодец не закрыл!»¹⁸

Совершенно однозначно проявляется этот смысл в сюжете «Заколдованная королева», напоминающем ситуацию возвращения Одиссея. Королева загадывает загадки своим гостям: «Была у меня шкатулочка самодельная с золотым ключом; я этот ключ потеряла и найти не чаяла, а теперь то ключ сам нашелся. Кто отгадает эту загадку, за того замуж пойду...

— Вот Вам и разгадка, — сказала прекрасная королева. — Самодельная шкатулочка — это я, а золотой ключик мой верный муж»¹⁹.

Таким образом, открывание запора ассоциируется с лишением невинности.

В некоторых случаях Иван по пути в искомое царство встречает дворцы, замки, избушки за оградами и частоколами. Живут в этих отгороженных от внешнего мира сооружениях, как правило, существа женского пола — красна девица, заколдованная царевна, Царь-девица и т. п. Их мужья, если они есть, в большинстве случаев не балуют их своим присутствием и появляются лишь время от времени. Замков как таковых на этих зданиях нет, и попасть в них можно весьма странным способом: «Долго шел Иван-царевич, дошел до дому: огромный дом! В нем жила царская дочь, утащена Кошом Бессмертным.

Иван-царевич кругом ограды ходит, а дверей не видит. Царская дочь увидела человека, вышла на балкон, кричит ему: „Тут, смотри, у ограды есть щель, потронь ее мизинцем и будут двери” (курсив мой. — Ю. С.).

Так и сделалось. Иван царевич вошел в дом»²⁰.

Символика сюжета довольно прозрачна, как и в упоминавшемся уже гадании с палкой и прорубью.

¹⁸ Там же. — С. 117.

¹⁹ Народные русские сказки. — С. 224-225.

²⁰ Там же. — С. 103-104.

Как уже отмечалось, место, куда прибывает герой, очень часто описывается как город. Семантика города и въезда в город определена в работах И. Г. Франк-Каменецкого и О. М. Фрейденберг²¹. И. Г. Франк-Каменецкий при изучении библейской поэзии пришел к выводу, что город в ней представляется и олицетворяется в виде женщины. Ход его рассуждений следующий: в мифологическом мышлении земледельческого периода складывается образ матери-земли, т. е. земли — родящей женщины, дающей жизнь всему на ней и из нее произрастающему. Это же божество было сначала и божеством местности — того участка земли, который обрабатывался, и на котором жили те или иные группы людей. Позднее такое божество местности становится божеством всякого поселения, в т. ч. и города. Поэтому в древних языках — еврейском, греческом — город — женского рода.

Следует добавить, что впоследствии представления о городе-женщине вытесняются представлениями о городе-девушке, т. к. одна из основных функций мощно укрепленного древнего города — это сохранение жизни и имущества своих жителей от нашествия врага, или, образно, сохранение невинности города, конкретно выражавшейся в том, что противник оказывался не в состоянии взломать городские ворота или пробить стены, а также не мог получить ключи от города. Не случайно у греков, например, покровительницей Афин была вечно девственная богиня Паллада, а покровительница городов вообще — богиня Дева. В рассказе Ф. Абрамова женщины одного из колхозов военного времени, расслабившись после вдовьего застолья,

²¹ Фрейденберг О. М. Указ. соч.; Франк-Каменецкий И. Г. Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. — Л., 1932. — Т. 8; Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии // Сергею Федоровичу Ольденбургу в 50-летию научной общественной деятельности. 1882-1932. — Л., 1934.

начинают каяться друг другу, рассказывают, кто и как вышел замуж, и кто-то произносит: «И я крепость не соблюла, ворота распахнула».

О. М. Фрейденберг, в свою очередь, показывает связь ритуального въезда в город с символикой плодородия и свадьбы. Причем в обрядах такого рода невеста представляется ждущей своего божественного жениха (а въезжает в город именно божество, причем, солнечное) внутри города, за воротами. «Но почему плодородие соединено со въездом в город?» — пишет О. М. Фрейденберг. — Если город, как и земля, представляется женщиной, а брачащееся божество въезжало в город, то в силу конкретного мышления самый въезд в город уже олицетворял половой акт; входя в город бог оплодотворял его/ее. Поэтому ворота города должны были представляться в виде женского органа производительности. Так мы видим в международном фольклоре: открыть ворота — это значит родить, и ворота однозначны женскому рождающему органу. Материнская утроба при родах — открывающиеся небесные ворота, а пройти сквозь ворота, дверь — значит спастись, родиться. Но такая семантика относится уже к сельскохозяйственному периоду. Ей предшествовала стадия, когда городские ворота (ограда, межа, камень, всякая граница) осмысливались как ворота небесные»²².

Подобные представления легко различимы под нехитрой маскировкой ирландского фольклора, герой которого, Коннеда, получив в дар волшебного конька-пони, отправляется к морскому царю за золотыми яблоками: «Перед воротами города стояли раскаленные до бела башни. Они то сходились, то расходились, и жар от них опал все вокруг. С удивлением и страхом смотрел Коннеда на это диво, не представляя, как можно пройти в город.

— Вынь из моего правого уха острый нож, — сказал между

²² Фрейденберг О. М. Указ. соч. — С. 497.

тем конек. — Убей меня. Сними шкуру и спрячься. Затем иди к башням. Если не испугаешься, то достигнешь ворот и войдешь в город. А тот, кто вошел туда, может входить и выходить из города сколько угодно раз...

Долго не решался Коннеда достать нож из уха коня, но вера в слова друга уменьшила его сомнения, и со слезами он вытащил нож и как только направил его на коня, тот сразу упал, хотя нож не успел еще и коснуться его. И умер. Горько заплакал Коннеда. И со слезами на глазах он сделал все так, как сказал конек. Завернувшись в шкуру, он пошел в к башням и прошел мимо них безболезненно»²³.

В этом эпизоде две загадочные вещи привлекают внимание. Во-первых, почему Коннеда должен убить конька и облачиться в его шкуру, и, во-вторых, почему смело войдя в город один раз, герой затем может беспрепятственно входить и выходить из него множество раз. Кстати, в этом сюжете герой первый раз проникает в город между двумя сходящимися башнями в общем-то бесцельно: войдя в него, он тут же выходит и возвращается к своему погребенному помощнику, чтобы оживить его. Воскресив друга, Коннеда с удивлением узнает, что тот уже не конек, а прекрасный юноша.

Одевание в шкуру животного, известное по этнографическим и археологическим источникам, исследователи связывают первоначально с охотничьей маскировкой, которая послужила основой для развития представлений о сверхъестественном родстве человека с животными²⁴. В. Я. Пропп выделяет три основных этапа зооморфной переправы в потусторонний мир: на стадии охотничьего хозяйства господствуют представления о превращении самого героя в животное, в виде которого он

²³ Поющий трилистник: Сборник ирландского фольклора. — Л., 1984. — С. 59-60.

²⁴ Соколова З. П. Культ животных в религиях. — М., 1972. — С. 60.

проникает в тридцатое царство; в скотоводческой стадии герой просто завертывается в шкуру убитого животного и птицей, например, переносится в нужное место; на стадии земледельческой он проникает на тот свет верхом на этом животном²⁵.

Обычай надевания шкур на божества сохраняется долгое время. В древней Греции известен образ Диониса в шкуре быка; в шкуру льва облачен Геракл. В средние века в Вероне в одном из христианских храмов выставлялась статуя, зашитая в ослиную шкуру²⁶. В апулеевском «Золотом осле», в котором исследователи справедливо усматривают реминисценции солнечного мифа, разбойники хотят предать казни девушку, зашив ее в шкуру²⁷. И в гораздо более позднее время сохраняется представление о животном как о посреднике между двумя мирами. Например, во время ночного вознесения к престолу Аллаха — мираджа — Мухаммед воспользовался фантастическим животным по имени Бурак, представляющим собой нечто вроде кентаврессы²⁸.

В какой-то, видимо, связи с этим обычаем находится и та кляча, с которой Иван сдергивает шкуру, прежде, чем вызвать волшебного коня. Соотнесение ее с погребальной обрядностью очевидно: совершая это действие, Иван почти во всех случаях приговаривает: «Поминайте сороки-вороны моего батюшку»²⁹.

Вторая особенность эпизода связана с особенностями регулирования форм половой жизни в древнем обществе. Мы уже неоднократно видели, что основные моделирующие представления разных этапов древних социумов вращались вокруг

²⁵ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — С. 146-187.

²⁶ Фрейдберг О. М. Указ. соч. — С. 520.

²⁷ Апулей. Метаморфозы // Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. — М., 1956.

²⁸ Массэ А. Ислам. — М., 1963. — С. 71.

²⁹ См., например: Русские народные сказки Сибири о чудесном коне. — Новосибирск, 1984.

идеи смерти, с одной стороны, и рождения — с другой. Причем, процесс смерти-рождения воспринимался как единый, а потому разными исследователями и в разной связи неоднократно отмечалась изоморфность и семантическая взаимозаменяемость представлений, связанных со смертью, рождением и свадьбой, в которой половой акт рассматривался как символизация, квинтэссенция смерти-рождения. Умиравший человек возвращался в женское лоно. Следовательно, передвижения героя на том свете на одном из уровней смысла основной своей целью фиксирует проникновение в чрево женщины, которое в знаковой системе сказки описывается как проникновение в особую дверь внутрь ограды-города. (Вспомним, что именно после такого проникновения Иванушка имеет право на жену).

Несколько отвлекаясь, отметим, что такое представление о смерти как проникновение в материнское лоно не является чем-то особенным; оно встречается в гораздо более позднее время не только на бытовом уровне, но и в художественной литературе. У Андрея Платонова в «Происхождении мастера» так описывается смерть машиниста-наставника: «Машинист-наставник закрыл глаза и подержал их в нежной тьме; никакой смерти он не чувствовал — прежняя теплота была с ним, только раньше он ее никогда не ощущал, а теперь будто купался в горячих обнаженных соках своих внутренностей. Все это уже случилось с ним, но очень давно, и где — нельзя вспомнить...

Наставник вспомнил, где он видел эту тихую горячую тьму: это просто теснота внутри матери, и он снова совсывается меж ее расставленных костей, но не может пролезть от своего слишком большого старого роста...

—Просуньте меня дальше в трубу, — прошептал он опухшими детскими губами, ясно сознавая, что он через девять месяцев снова родится».

Здесь, правда, для описания принят другой, нежели в сказке, код.

Представление о женском лоне как о входе в потусторонний мир вызывали естественный страх перед ними. «Женские гениталии (древнеиндийское „йони” — источник) обычно описываются в мифологиях как производящее, но одновременно таинственное и темное начало, таящее в себе опасность и угрозу смерти. В мужских инициациях широко варьируется тема возвращения юноши в материнское лоно, символизирующая смерть, за которой следует возрождение. Другой образ, часто возникающий в этой связи, — *vagina dentata* („зубастое лоно”), сквозь которое должен пройти иницируемый; иногда ее заменяет какое-либо чудовище. (В Каратаге существовал интересный обычай, иллюстрирующий представления о *vagina dentata*: если новорожденный ребенок был слаб, его „рожали” второй раз, протягивая через шкуру высушенной пасти волка. — Ю. С.). Эти представления и обряды явно предполагают мужскую точку зрения: материнское лоно как теплое, надежное убежище, источник жизни и одновременно женские гениталии как сексуальный объект, проникновение в который сопряжено с преодолением трудностей и таит в себе опасность»³⁰.

В связи с этим особенно опасным казалось первое проникновение в девственное лоно. У многих народов зафиксированы обычаи, когда перед свадьбой девушка должна была отдаться по очереди всем мужчинам *социума*, или же жениха в брачную ночь заменял другой мужчина. Делалось это с тем, чтобы все последующие возможные неприятности миновали мужа. Древние историки иногда приводят факты, свидетельствующие о том, что у некоторых народов были специальные лица, обязанности которых были весьма специфическими. Наршахи, в част-

³⁰ Кон И. С. Этнография и проблемы пола // СЭ. — 1983. — № 3. — С. 29.

ности, сообщает, что у согдийцев существовал обычай добрачной дефлорации девушек и юношей. Эта функция лежала на специальном представителе общины (С. П. Толстов называет его жрецом и, как представляется, справедливо). Этот жрец был бисексуален: выступая мужчиной по отношению к девушкам, он одновременно для юноши играл роль женщины³¹. Из подобных представлений и обычаев возникло, видимо, и сеньориальное право первой брачной ночи, которое первоначально было тяжелой и страшной обязанностью сеньора, а затем, как это часто бывает, превратилось в свою противоположность. Кроме того, у многих народов для пущей безопасности жениха был принят обычай искусственной дефлорации девушки. Из вышесказанного становится ясно, почему для Коннеды был опасен именно первый вход в ворота между двумя белыми раскаленными сдвигающимися и раздвигающимися башнями, а все последующие проходы можно было совершенно безопасно совершать бесчисленное множество раз.

В этом свете надевание шкуры конька представляется дополнительной мерой безопасности, когда герой, оставаясь самим собой, в свою очередь, описан в сказке как конек. Интересно также отметить, что этому обычаю также имеются определенные этнографические параллели, выраженные с разной степенью откровенности. В древней Индии существовал, например, такой обычай: в течение года специально воспитывали коня, окружали его заботами и почестями, а по истечении года его в торжественной обстановке убивали, и царица, ложась рядом с трупом сакрального животного, имитировала половой акт³². Среди многих сотен тысяч рельефов храмового комплекса Кхаджурахо имеются скульптурные группы, изображающие

³¹ Толстов С. П. Древний Хорезм. — М., 1948. — С. 321.

³² Там же. — С. 207.

совокупление человека с лошадей. Реминисценции обычая совокупления с животным — инкарнацией божества отчетливо проявляются в «Золотом осле» Удмуртские невесты традиционно украшали свадебные платки узором под названием «вало-вало» («кони»),³³ а древнеславянские богини рождения — Рожаницы изображались иногда в сопровождении коней³⁴.

Интересный обычай есть у поляков Жешовского воеводства. В определенный день (раньше — в день св. Степана, а сейчас на именины любимой девушки) ухаживающий парень сговаривается со своими пятью товарищами и идет с ними к дому девушки. У дома четверо встают парами друг за другом, пятый, надев маску лошади, ложится к ним на плечи, а претендент на руку и сердце девушки садится на него. Подражая таким образом всаднику на коне, парень въезжает в избу и совершает по ней круг³⁵.

Обычай заключения браков в одно время, известный у многих земледельческих народов в Европе, Африке, Азии, Океании, Северной и Южной Америке, может быть отнесен к числу пережитков промискуитетных оргиастических праздников. Везде этот период, естественно, приведен в определенное соотношение с календарными праздниками, отмечающими положение солнца на небе — равноденствия, солнцеворота и солнцестояния. Эти праздники в позднейшее время были ассимилированы развитыми религиозными учениями, однако до сих пор в странах Европы дни св. Леонгарда, св. Тодора, св. Стефана связаны с выполнением обрядов над конями, роженицами, молодухами,

³³ Виноградов С. Н. Терминология удмуртских народных уборов // Сообщения Государственного Русского музея. — М., 1976. — Вып. 11. — С. 16.

³⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 487.

³⁵ Ганцкая О. А., Грацианская Н. Н., Токарев С. А. Западные славяне // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX века. Зимние праздники. — М., 1973. — С. 219.

вышедшими замуж в этом году — они, кстати, в конце обряда становились на церковном дворе в круг и брыкались — якобы для «здоровья» лошадей. В эти же дни, как правило, проводятся обряды, связанные с поминовением усопших³⁶. Причем, в числе последних имеют место конные состязания рядом с кладбищем. В современном Таджикистане места религиозного паломничества, так называемые мазары, часто связаны с местами и обрядами отправления домусульманских культов. Среди огромного их числа нередко встречаются специализированные, на которых проводят обряды излечения младенцев, лошадей и бесплодных женщин.

Интересно также отметить, что в некоторых случаях свадьба героя (в эпосе) сопровождается свадьбой его коня. Например, в «Рустамиаде» Рустам женится на Тахмине, а его жеребец в тот же день случается с кобылой хозяйки³⁷.

Таким образом, следует отметить, что «пряничное» отношение аник-фольклористов к народной сказке не соответствует действительности. Зрительные образы, рожденные псевдорусским стилем начала века под влиянием обилия в тридцатом царстве золота, серебра, хрусталя, многочисленных царей, царевен, царевичей и членов королевских семей привели к сусальной идеализации сказочных иллюстраций, закрепленных впоследствии вульгарными социологами. Все это, в свою очередь, сформировало стереотип сказочного молодца-удальца, злой бабы-яги, глупого царя, богатырского коня или помощника-конька. Однако

³⁶ Филимонова Т. Д. Вода в календарных обрядах // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. — С. 139; Колева Р. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. — М., 1977. — С. 281-282; Салманович М. Я. Румыны // Там же. — С. 299.

³⁷ Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. — С. 126-127.

стоит взглянуть пристальней в каждый из этих персонажей, как жалкая позолота облезет с них, и сквозь застывшую маску проглянет нечто живое, и, может быть, невероятное. Проглянет корень образа. Как, например, легко узнаваемые фаллические черты в экстерьере конька-горбунка.

1980; 1984

ПОВЕСТЬ О БЛАГОВЕРНОЙ ДЕВЕ ФЕВРОНИИ, ХРИСТИАНСКОМ И ЯЗЫЧЕСКОМ МЕНТАЛИТЕТЕ И О РЕАБИЛИТАЦИИ МУРОМСКИХ «СВЯТОГОНОВ»

Эпизод изгнания из города муромскими жителями Петра и Февронии — один из самых драматических моментов в повести Ермолая-Еразма. В контексте повествования он однозначно вызывает сострадание к его главным героям и осуждение спесивых и жестокосердных муромских бояр. Однако прочтение повести в общекультурном контексте эпохи несколько смещает акценты. Правомерность такого прочтения обуславливается уже тем, что официальная церковь неодобрительно отнеслась к сочинению Ермолая-Еразма, но это, тем не менее, не помешало «Повести о Петре и Февронии муромских»¹ на долгое время стать излюбленным чтением российского обывателя. Осмелюсь предположить, что больших различий в понимании сюжета между представителями ортодоксии и бытового христианства не было; была разница в оценке понятого.

Одной из ярчайших особенностей русского национального мировосприятия является страстная любовь к складно изложенному слову. Затеяливо изложенная байка приводит русского человека в состояние очарованного оцепенения, и он готов поверить почти всему, что в ней наплетено. Если та же самая история попадает на бумагу и становится, таким образом, словом печатным — здесь уже верится всему. Не буду исключением и поверю в истинность всего, о чем рассказывает «Повесть о Петре и Февронии». Однако стоит только это сделать, как тут же выстраиваются коварные вопросы, заставляю-

¹ Текст повести цитируется по изданиям: Повесть о Петре и Февронии. Подготовка текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. — Л., — 1979; Русская бытовая повесть. XV-XVII в.в. — М., 1991.

щие обратить внимание на целый ряд сюжетных несообразностей и недостаточную вербальную мотивацию действий героев в некоторых ситуациях. А вслед за этим возникает и следующее «однако» — ведь повестью-то современники зачитывались; значит было в ее контексте нечто непонятное нам, некий подспудный, второй смысл, намеки и аллюзии, как в любом неординарном литературном произведении. Вот до них-то я и попытаюсь докопаться.

Настораживает уже первая новелла о змее-соблазнителе, повадившемся летать по ночам к муромской княгине «на блуд». Змей просто так летать не будет. Об этом муромские жители хорошо знали. Знали они и то, что нечистый, обратившись в змея или огненного змея, прилетает к женщине, и, приняв человеческий облик, является ей чаще всего в образе любимого мужа (по каким-то причинам отсутствующего), любовника или предмета неразделенной страсти². Справиться с ним удастся только попу или ворожее³. Средства борьбы с таким змеем были известны и довольно просты: от его ухаживаний защищались отчитыванием пассивными молитвами, обкладыванием во время сна «лутожечными» (липовыми) крестами, «зааминиванием» всех отверстий в доме⁴. Средневековая нечистая сила в Европе вообще отличалась крайней похотливостью, что зафиксировано не только в народных верованиях, но и в литературе от Шпренгера

² Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). — СПб., 1993. — С. 122; Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. — 1914. — № 3-4. — С. 106-107.

³ Неклюдов С. Ю. Ночной гость // Живая старина. — 1996. — № 1. — С. 4.

⁴ Данченкова Н. Пространственный образ в крестьянском фольклоре Восточной Владимирщины (взгляд сквозь призму причитаний) // Творчество. — 1994. — № 1-4. — С. 50.

и Инсистериса до С. Неклюдова⁵. Ведь не случайно, скажем, главной задачей суда инквизиции было доказательство полового акта человека с демоном, и подавляющее число вопросов на суде инквизиции, равно как и пенитенциарные списки вопросов для католической исповеди, имели именно такой характер, а все остальное — так, второстепенно, и было предметом дознаний светского суда, которому после церковных допросов передавался подследственный. (Это дало основание некоторым исследователям рассматривать инквизицию как форму полового извращения, что в известной мере справедливо).

Но Муром, слава Богу, находится не в Западной Европе, суда инквизиции здесь не было, чем — осознанно или нет — воспользовалась жена князя Павла. Еще раз повторю: змей просто так летать не будет. А летает «неприятный змей» в княжеские терема потому, что неполадки в семье у Павла, равнодушен он к жене своей, а жена сохнет по нему и вожделеет. Ну не поверю я, будто бы у правителя маленького Мурома в те дни было столько и такой важности государственных дел, что к супруге заглянуть некогда. Вот дьявол и воспользовался той ситуацией, что Павла по ночам у княгини не бывает, настрополил змея на соблазнение, на которое тот, естественно, по своей развратной и провокационной натуре с удовольствием согласился. Жена же Павла повела себя достаточно предсказуемо, если учесть ее неудовлетворенность. «В русской народной традиции хорошо известны такие рассказы: нечистая сила (бес, черт) начинает ночами навещать вдову или солдатку, тоскующую по отсутствующему или — особенно — покойному мужу, приняв его облик... воплощаясь в него, демон удовлетворяет неразделенные желания духовидца. При этом героиня (или герой) рассказа все

⁵ Шпренгер Я., Инсистерис Г. Молот ведьм. — М., — 1990; Неклюдов С. Ю. Указ. соч. — С. 5.

больше чахнет и худеет, хотя никакими действиями оборотня, четко обозначенными в повествовании, это прямо не объясняется; сам призрак же, по всей вероятности, никому, кроме жертвы, не виден — окружающие (родные, соседи) обнаруживают его присутствие по изменениям, происходящим с жертвой»⁶. Необычность нашей ситуации в том, змей, «волшебством своим перед ней (женой Павла. — Ю. С.) являлся таким, каким был на самом деле, а приходящим людям казалось, будто это сам князь сидит со своей женой». Несмотря на то, что змей являлся ей в своем подлинном мерзком облике, принимала она его долгое время и не предпринимала против его посещений никаких, описанных чуть выше, мер. В какой-то момент по неизвестным нам причинам ей все же пришлось открыться мужу, благо алиби у нее было «железное».

На случившееся Павел прореагировал совсем не как горячо любящий муж. Ни обвинений жене не высказал, ни сцен ревности не закатывал, ни прибил вожжами, ни в монастырь не заточил неверную супругу. Сел и «мысляше, что сотворити змиеви, и недоумяше» — наказать тварь, конечно надо — не столько за соблазнение жены, сколько за оскорбление его княжеского достоинства — но как? И мысли у него не возникло, чтобы просто отвадить змея известными способами: уж сводить счеты — так по-державному, голову противному с плеч (Бог с ней, с женой, но чтобы вот так княжеское ложе осквернить?!), однако способа физического уничтожения такого сверхъестественного существа Павел не знал. Он нашел выход в аморальном приеме, широко используемом разведкой всех времен и народов, предложив жене поактивнее пообольщать змея, с тем, чтобы в момент обольщения она вызнала у нечистого совершенно секретную стратегическую информацию о возможных причи-

⁶ Неклюдов С. Ю. Указ. соч. — С. 4.

нах его смерти. При этом князь, не надеясь на честность жены, запугивает ее, откровенно шантажируя супругу еще и неким моральным обоснованием предлагаемого им действия: «Если узнаешь об этом и нам поведаешь, то освободишься не только в этой жизни от злосмрадного дыхания и шипения его и всего этого бесстыдства, о чем даже говорить срамно, но и в будущей жизни нелицемерного судью, Христа, тем умилоставишь». Жена, которая, видимо, совершенно запуталась в отношениях и стремилась избавиться от надоевшего и опасного любовника, это и сделала, заключив змея в горячие объятия и в постели выпытав у него тайну. Как-то несимпатично выглядит князь Павел в этом любовном треугольнике.

Так или иначе, но жена Павла узнала, что смерть змею суждена «от Петрова плеча, от Агрикова меча», и рассказала об этом мужу, а тот, очень озабоченный расшифровкой этого закодированного агентурного сообщения, рассказал о нем своему брату Петру. «Плечо» князь Петр тут же примерил на себя и занялся поисками Агрикова меча, главная трудность в которых состояла в том, что никто не знал, каков и откуда этот меч Агрикана. Судя по названию, оружие возмездия было импортным и изготовленным или обработанным по какой-то особой магической технологии, хотя муромские оружейники и сами ковали неплохие клинки⁷. Петру повезло, и в скором времени по всем канонам героического змеборческого жанра ему выше было указано местонахождение меча-кладенца. Остальное было, как говорится, делом техники. Выждав момент и распознав змея, который для маскировки принял облик его брата, Петр махнул мечом, и подлая тварь испустила дух. Однако змей, хоть и дал слабину в объятиях Петровской золовки, всей правды

⁷ Из двух мечей Подболотского могильника, хранящихся в Муромском музее (инв. № 11504/1, 11504/2), по определению Кирпичникова, сделанному в 1998 г., один — западного производства, другой — местного.

не сказал, а потому Петр, «идя на вы», не принял мер химической или магической защиты против отравляющих веществ и от брызг зловерной крови пресмыкающегося, попавших на его тело, князь «покрылся струпьями, и появились на теле его язвы, и охватила его тяжкая болезнь». И никто из муромских целителей излечить его не мог...

«Прослышал Петр, что в Рязанской земле много врачей, и велел везти себя туда». Вряд ли рязанские врачи, на искусство которых уповал князь, были квалифицированными дипломированными специалистами, работавшими в оборудованных клиниках. Вероятнее всего, что Ермолай-Еразм, вполне церковный человек, эвфемистически заменил словом «врач» более ходовые и употребительные тогда понятие «знахарь», «ворожея», «бабка». Вообще же до сих пор ходят невнятные слухи, что традиции народного лекарства живы на Рязанщине. Рационально эту специализацию объяснить трудно, однако в этой связи следует сказать, что в последнее время экологи стали выделять особую аномальную природную зону вдоль Оки от Муром до Рязани, в которой встречается много эндемических форм растений, гораздо чаще случаются грозы и проч.

В некоторых редакциях повести село, куда в поисках лекаря пришел княжеский отрок и где встретил Февронию, называется Ласково. Не берусь судить о точной этимологии этого названия, но представляется, что слуга знал, куда направлялся. Если пойти по пути свободных ассоциаций, как это в свое время предложил Б. Гаспаров, а именно по этому пути обычно идет народная этимология, первое, что приходит на ум — связь названия села с названием зверька ласки. А в мифо-демонологических представлениях — и фольклорных, и официальных — это зверек необычный. «Физиолог», списки которого довольно широко ходили в Древней Руси, со ссылкой на Библию так определяет ее

качества: «Закон говорит (ср. Левит, 11.29): „Да не ясте ласицу, ниже подобная ей”. Физиолог сказал о ней, что такое свойство имеет: уста ее приемлют от самца и, став беременною, ушами (она) рождает»⁸. (Эта легенда восходит к античному мифу о Галинфиаде)⁹. Ласке приписывались всякие необычные жутковатые свойства. В ласку обращались ведьмы и становились вампиршами. Л. Н. Виноградова отмечает, что в демонологии часто было трудно провести четкую грань между демоническим существом «в его зооморфной ипостаси и мифологизированным животным, за которым закреплен демонологический термин: например, название домовик по отношению к ужу и ласке... (курсив мой. — Ю. С.)»¹⁰.

В ряду животных с очевидными демоническими свойствами в славянской мифологии, таких, как ласка, уж, лягушка, летучая мышь, волк, кукушка оказывается и заяц¹¹. Нечистая сила вообще часто принимает облик зайца и ласки¹². Именно заяц и скачет в горнице Февронии в никем не охраняемом доме. Собственно, если говорить о сакральной охране, то ее и не надо, т. к. заяц по народным поверьям, как это ни парадоксально звучит с учетом вышесказанного, сам способен отгонять нечистую силу. Можно, конечно, предположить, что это просто ручной заяц, поскольку есть сведения о том, что и на Руси, и в Западной Европе зайцев иногда приручали, но это обычно делали скомоорохи или актеры, у которых заяц стучал в барабан¹³. Так или ина-

⁸ Физиолог Александрийской редакции. — М., 1998. — С. 35.

⁹ См.: Мифологический словарь. — М., — 1991. — С. 139.

¹⁰ Виноградова Л. Н. Демонологические основы архаической картины мира // Живая старина. — 1996. — № 1. — С. 3.

¹¹ Там же.

¹² Мифологический словарь. — С. 396.

¹³ Даркевич В. П. Народная культура средневековья. Светская и праздничная жизнь в искусстве XI-XVI вв. — М., — 1998. — С. 55.

че, заяц Февронии живет с людьми в доме. Х. Э. Керлот, автор «Словаря символов», совершенно справедливо отмечает, что «символический смысл каждого конкретного животного зависит от его места в символической картине мира и от позы и контекста, в котором оно изображено. Так, часто встречающийся символ „прирученного зверя” может означать совершенно противоположное по отношению к изображению того же зверя в диком состоянии»¹⁴. Весьма интересно, что в самых разных культурах мифо-символические оценки зайца или достаточно сходны, или контаминируют, или же находят соответствие в типологических рядах других животных и сакральных функциях — как положительных, так и опасных для человека. Заячьей лапкой били в бубны, которые символизировали мировое древо, шаманы, а заячья косточка присутствовала в шаманском амулете. Мясо зайца наделялось особыми свойствами, и его как ритуальное блюдо предлагали отведать средневековым греческим богатырям¹⁵.

У славян существовало представление о «двоедушниках» — существах, способных совмещать в себе человеческую и демоническую сущность. Во время сна он бродит вне своего тела в облике какого-либо животного — в т. ч. зайца¹⁶. В восточно-романской мифологии (а сходные представления есть и у славян, и у литовцев) злой дух Спиридуш может принимать вид зайца. Колдуны специально выращивают его из заговоренного яйца черной курицы и кормят орехами (на рацион Спиридуша стоит обратить внимание, мы к нему еще вернемся. — Ю. С.). Правда, своему хозяину он приносит богатство, счастье, удачу,

¹⁴ Керлот Х. Э. Словарь символов. — REFL-book. — 1994. — С. 197.

¹⁵ Дестунис Г. Разыскания о греческих былинах средневекового периода. // Сборник русского языка и словесности Императорской Академии Наук. — СПб., 1883. — Т. XXXIV. — № 1.

¹⁶ Мифологический словарь. — С. 177.

деньги, клады¹⁷. Татары и башкиры встречали иногда живущего на конюшне духа-покровителя хозяйства, который в облике зайца по ночам ездил по конюшне на лошадях и заплетал им гривы¹⁸ (в русских деревнях до сих пор считают, что гривы коням заплетает ласка. — Ю. С.). В нартском эпосе описано мифическое племя испов — смелых, сильных, умных карликов; они вместо лошадей скачут на зайцах¹⁹. Восточнороманская покровительница леса Мама-Пэдурии, выполняющая в сказках функции Бабы-яги, любит обращаться в зайца²⁰, а эстонские духи леса в образе мальчиков пасут зайцев²¹. Китайская хозяйка Запада Си-ванму владеет снадобьем бессмертия, а толкут его для нее в ступе зайцы²². Этим же занимается и Юэ-Ту, заяц китайской национальности, который эмигрировал на Луну²³.

В греческой античности заяц был культовым зверьком богини любви Афродиты и символизировал плодоносящее начало, в куртуазной пантомиме западного средневековья маска зайца вкуче с некоторыми другими намекала на эротическую подоснову танцев, а в славянском обрядовом и песенном фольклоре образ «ярого» зайца имел отношение к любовной и брачной тематике, связан с ритуальным эротизмом²⁴. Немаловажное место занимал заяц и в матрешечной иерархии хранения Кошечей смерти (игла в яйце, яйцо в утке, утка в зайце и т. д.).

Так что, если принять во внимание этих двух зверьков — ласку и зайца — ситуация складывается знаковая и в симво-

¹⁷ Там же. — С. 511.

¹⁸ Там же. — С. 266.

¹⁹ Там же. — С. 259.

²⁰ Там же. — С. 336.

²¹ Там же. — С. 364.

²² Там же. — С. 497.

²³ Там же. — С. 647.

²⁴ Даркевич В. П. Указ соч. — С. 106-107, 113.

лическом аспекте заяц у ног Февронии заставил бы призадуматься искушенного человека. Конечно же, посланник князя Петра всего этого не знал и не читал уже упомянутого «Словаря символов», где в добавление к вышеизложенному сказано, что «с зайцами ассоциировалась лунная богиня древних греков Геката. Зайцы неизменно сопровождали германский эквивалент Гекаты, богиню Гарек. В общем смысле заяц символизировал воспроизводство себе подобных; противоречивость образа заключается в том, что он по природе своей может считаться как аморальным, так и добродетельным. У иудеев был „нечистым животным” (Второзаконие 14, 7). Рабан Мавр видел в нем символ сладострастия и плодovitости... Женственные черты неотъемлемы от основной символики образа; поэтому достаточно характерно, что заяц был второй из двенадцати эмблем китайского императора, символизирующий в жизни монарха силу Инь»²⁵. Однако даже того, что несомненно было ему известно из обыденных демонологических представлений, с лихвой хватило бы для того, чтобы настороженно отнестись к странной девушке Февронии.

И уж совсем должны были насторожить княжеского посланника невразумительные на профанический слух речи Февронии, исполненные потаенного смысла, ведь дева говорила с ним на языке прорицателей, ведунов и ворожей, т. е. на «древнежреческом». У жрецов вообще принято было говорить загадками, ибо все космологические ритуалы строились по системе вопрос — ответ. Этот весенний ритуал вел к установлению жизненного миропорядка после разрушительного зимнего хаоса. Правильный ответ на вопрос-загадку означал определение места того предмета или явления, о котором спрашивалось, в мире и установление его связей с другими элементами космо-

²⁵ Керлот Х. Э. Указ. соч. — С. 205.

са. Волхвы и предсказатели тоже отвечали загадками (вспомним сакраментальное „примешь ты смерть от коня своего”). Интересно в этой связи отметить, что, когда мы в 1995 году работали в этнографической экспедиции и посетили одно село — Толстиково — лежащее как раз в упомянутой аномальной зоне, то сначала никак не могли взять в толк, почему жительницы села говорят с нами уклончиво, обиняками. А про одну женщину ее соседка даже сказала: «Вы с ней поосторожнее, она вам глаза отвернет»²⁶. Только потом от жителей других деревень мы узнали, что Толстиково — село «колдовское», что население со всей округи ездит туда лечиться и лечить скот к знахаркам и ворожеям, и что в свое время толстиковские пастухи ходили на отхожий промысел за Москву и Нижний Новгород. Нанимали их с большим удовольствием, т. к. они знали «слово» и скот у них не разбежался и не болел.

«Древнежреческого» посланник, конечно же, не знал. Этот сакральный язык во все времена сохранялся в тайне и был доступен очень немногим посвященным. Княжеский тиун, как мы все больше убеждаемся, был полным профаном во всех смыслах этого слова — он не только не понял священного иноговорения, но не уловил даже обыденного подтекста речей Февронии. Уже первой своей фразой: «Плохо, когда дом без ушей, а горница без очей», — Феврония очень о многом информирует своего посетителя. Во-первых, она сообщает, что в доме нет ребенка, т. е. она — девушка. Во-вторых, в доме нет собаки. В символическом bestiarii повести это также оказывается знаковым. Рядом с девушкой скачет заяц — достаточно и этого. Дело в том, что собака в мифологии многих народов также, как и заяц, является атрибутом богов-целителей. Так что, с одной стороны, в извест-

²⁶ Полевой дневник автора. Закупочно-этнографическая экспедиция МИХМ. 1995 г.

ном смысле ее присутствие было бы уже знаковой перегрузкой в рамках коротенькой повести, с другой же гораздо чаще собака символизирует связь с хтоническим миром, охраняет вход в царство мертвых, улавливает души умерших. Во многих культурах собак приносят в жертву. При этом демонические существа самого разного ранга нередко принимают облик собаки и похищают детей. Встречаются и ситуации, когда мифологические собаки детей разрывают на части и пожирают. В символике христианства собака — по аналогии с овчаркой, охраняющей стадо и управляющей им — иногда становится аллегорией священничества²⁷. Таким образом, отсутствие собаки в доме Февронии настраивает на отсутствие у нее черт и свойств злого демона и, соответственно, почему-то подчеркнуто отрицает ее связь с хтоническим миром.

В последнем, видимо, была необходимость, т. к. память мифологического жанра сохранила другие черты такого рода, дошедшие от некоего неизвестного нам языческого прообраза Февронии. А то, что они сохранились — следует из последующих речей Февронии, так или иначе связанных с погребальной, хтонической тематикой: отец с матерью ушли «взаимы плакать», т. е. на похороны, а брат «пошел сквозь ноги смерти в глаза глядеть». Рассказ Февронии о занятиях брата древолаза-бортника можно было бы принять за красивый поэтический образ, если бы не один факт, приведенный в «Повести о водворении христианства в Муроме»: «И по мертвых ременная плетения древолазная с ним (и) в землю погребаяущи»²⁸. Древолазные приспособления, как видим, напрямую связываются с обра-

²⁷ Керлот Х. Э. Указ. раб. — С. 476.

²⁸ Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, под редакцию Н. Костомарова. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. — СПб., 1860. — Вып. первый. — С. 235.

зом смерти, а поскольку погребальный инвентарь всегда имел определенное функционально-символическое значение, то первое, что приходит на ум в этой связи — эти «плетения» нужны покойнику, чтобы с их помощью взобраться на небо по стволу мирового дерева.

Тиун застал Февронию за занятием, которое в отношении к простой девушке следовало бы расценить как непопозвожительную и очень смелую вольность. Феврония сидела за ткацким станом! Феврония ткала в летнее время (свидетельство того — поход ее брата в лес за медом), тогда как обычный сезон ткачества — зима, и занимающимся ремеслом приходилось строго придерживаться этих правил. В противном случае духи или боги-покровители ремесла могли жестоко наказать ослушавшихся. Распорядок труда и отдыха был строго регламентирован с первобытных времен. В одном из сюжетов таджикского фольклора, восходящего к домусульманским временам, исследователи усмотрели много параллелей с историями о Сандрильоне (Золушке), Спящей Царевне, Параскеве Пятнице. Есть в нем одна существенная деталь, объясняющая некоторые особенности сюжета. Если покровительница ремесла застанет ослушницу за недозволенным в это время занятием, например, прядением, она вырвет у нее веретено и истычет ее до смерти, а если та будет шить — орудием возмездия послужит игла. Потому и засыпает мертвым сном царевна, уколотившись веретеном или иглой. А Феврония не боится возмездия, она чувствует себя на особом положении, занимая, видимо, достаточно высокое место в иерархии языческого пантеона.

Стоит ли говорить, что полотенце или каток полотна в славянском фольклоре символизируют устойчивый архетип дороги, медиатора, соединяющего два мира, дороги, соединяющей

жизнь и смерть²⁹. В символическом контексте повести вытканное Февронией полотно должно означать для нее дальнюю дорогу в новую жизнь, замужество, которое для девушки-невесты идентично смерти, т. к. в комплексе свадебных обрядов девушка умирает, а женщина рождается³⁰. Образ ткущей Февронии неизменно вызывает ассоциации с античными богинями судьбы — Мойрами или Парками, прядущими нить человеческой жизни, а льняная нить в конце повести превращается в золотую. Прекращая свою земную жизнь, Феврония сама наматывает ее на иглолку.

По всем канонам чтения подтекста получается, что дева Феврония не просто крестьянская дочь, но дева, владеющая некими тайными знаниями, может быть даже колдунья или ипостась языческой богини. Я абсолютно согласен с наблюдением О. А. Суховой, «что само имя Февронии звучит нарицательно, ведь в образе и почитании муромской святой, на наш взгляд, слышны отголоски культа Февронии, в римской мифологии богини полей, лесов, целебных трав, покровительницы диких животных, богини-целительницы. Главными местами ее культа были роцца в Капене и храм в Таррацине»³¹. К этому стоит лишь добавить, что Февронии из повести Ермолая-Еразма присущи атрибуты и качества и многих других мифологических персонажей, о которых я упоминал, что, несомненно, генетически роднит ее с языческими богинями — покровительницами леса, животных, плодородия и богинями, соединяющими

²⁹ См., например: Гусева Е. В. Архетип дороги в мифопоэтическом творчестве восточных славян // Уваровские чтения-V. Богатырский мир: эпос, миф, история. — Муром, 1999.

³⁰ См.: Смирнов Ю. Архитектура ритуала без ритуала // Декоративное искусство СССР. — 1988. — № 10. — С. 18-19.

³¹ Сухова О. А. «Града Муром святыя» // Муромский сборник. — Муром, 1993. — С. 49.

хтонический и земной мир, вроде Гекубы, но не такой, как она, суровой. Да и вся повесть в целом имеет скрытноэротический характер, истоки которого заключены в использовании языческих образов.

Поведение Февронии, согласившейся исцелить больного Петра, трудно считать христианской добродетелью и бескорыстным милосердием: Феврония за свои услуги очень жестко назначает высокую плату, требуя, чтобы князь взял ее, «дочь древолаза», замуж. Трудно сказать, действительно ли Феврония знала наперед, что князь выздоровеет только в том случае, «если кто-нибудь потребует его себе», или же сама выдвинула такое условие — ведь в этом случае «богатая награда», которую обещает Петр, все равно достанется исцелителю, т. е. ей. При этом она еще и сменит свой статус, займет видное социальное положение. Так или иначе, для приготовления лекарственного снадобья свершила Феврония — заметьте, без молитвы — очень простой, но действенный магический обряд, дунув на хлебную закваску, и отправила мазь князю. Молитва, может быть, и не столь была нужна по представлениям муромцев, т. к. знахари и знахарки (ведуны) «не имеют дел с нечистой силой. Они лечат людей травами, а травы — от Бога»³².

Петру с самого сначала не очень-то хотелось связывать свою жизнь с простолюдинкой, пусть красивой и не по годам разумной. Желая сохранить хорошую мину при плохой игре, князь, дабы иметь моральное право ответить отказом девушке, устраивает нечто вроде состязания клуба веселых и находчивых, кстати, весьма типичное в ситуациях испытания героя в фольклорных произведениях. Феврония, несомненно, вышла победителем в этой игре, остроумно ответив на его абсурдные задания. Однако, подозреваю, что это еще больше отвратило князя

³² Быт великорусских крестьян-землепашцев. — С. 122.

от возможного брака: слишком умная жена — благодатная почва для произрастания мужских комплексов неполноценности.

Предвидя такое развитие событий, Феврония принимает превентивные меры, подстраховывается в этой сделке, идет на заведомый обман, вероятно, понимая нелепость этого брака в глазах брата муромского самодержца и его окружения. (Оправданием такого поведения может служить только ее страстное желание вырваться из языческой глуши и посвятить себя христианскому служению, что, в общем-то, мы и видим в финале повести). При первом курсе лечения она дает Петру недобросовестный, а с точки зрения профессиональной врачебной этики — преступный совет оставить один струп на теле не помазанным мазью. В результате у Петра, когда тот, моментально было исцелившись, отправил целительнице богатые дары, но взять ее замуж отказался, начался рецидив болезни. После этого ничего ему не оставалось, как перед вторым курсом дать ей твердое обещание, а, излечившись, жениться.

Приехала молодая чета в Муром, а в скором после этого времени скончался князь Павел, «благочестивый же князь Петр после брата своего стал самодержцем в городе своем». Вообще сказать, самодержавие это было странным, с большими атавизмами первобытной языческой демократии: чуть что, муромские бояре начинали наезжать на своего правителя — это им не так, то им не любо. Боярским женам, конечно же, Феврония пришлась не по душе, и не только потому, что «стала она княгиней не по происхождению». Представьте сами: чужая простолюдинка (а чужое в мифологическом сознании всегда враждебно и опасно), из Рязанской глуши, с сомнительным колдовским прошлым, с некоторыми чертами языческой богини; при этом умна, от природы деликатна, но с твердым характером, может добиться того, чего хочет — конечно же, отношение к ней сложи-

лось резко отрицательное, тем более, что наверняка в Муроме были девушки из хороших семей, рассчитывавшие на положение первой леди города. Конечно же, на обычную ревность наложилось и то, что муромские жители воспринимали Февронию как демоническое существо, околдовавшее князя Петра. Тем более, что совсем недавно произошел похожий прецедент с его родственницей, и происшествие было свежо в памяти.

Однако придраться не к чему, поведение новоиспеченной княгини было безукоризненным, за исключением, быть может, некоторых незначительных нарушений придворного этикета: после обеда имела она обыкновение собирать в руку крошки со стола. Когда Петр решил удостовериться в этом, крошки в ладони его жены превратились в фимиам и ладан. Это, несомненно, для повести очень важный эпизод знакового характера. От ладана черт и иже с ним бегут, следовательно, если и был когда-то в Февронии демонизм, то пропал, исчез, а то, что произошло, это не столько колдовство, сколько знак божественного промысла. Выдержала Феврония этот тест.

Притихли муромские бояре, но на время, пусть «немалое». Сами посудите: христианство пришло в Муром недавно, приняли они его не без боя, приняв же, по-неофитски стали «правее папы римского», как это обычно и бывает. А вокруг в муромских лесах еще полным-полно язычников, и боги их живы, и духи в разных неподходящих местах витают. Страшно. Лучше уж от греха подальше сплавить куда-нибудь прелестницу Февронию миром, не причиняя ей вреда. Вот так перепуганные бояре, предвзвешенно выразив Петру свои верноподданнические чувства, предъявили, тем не менее, ему ультиматум, предложив взять себе новую жену (явные происки претенденток на княжеский престол!), а Февронию, дав ей «богатства, сколько пожелает», отпустить на все четыре стороны. При этом, приняв для храбро-

сти, стали отрицать целительный дар Февронии, который в их новохристианском менталитете явно воспринимался как языческое наваждение.

Феврония дипломатическим маневром обошла и их, как в свое время Петра, в качестве предложенного богатства выбрала своего мужа и вместе с ним оставила город. Петр, похоже, тоже побаивался Февронии, точнее, ее необычных способностей, и возражать против ухода не стал.

На их пути в изгнание произошло два события, заслуживающих внимания. «Некий человек», сопровождавший супружескую чету, решил, видимо, что свершившийся ostracism — подтверждение демонической сущности Февронии, потому и глянул на нее вожаделенно, предполагая, что отказа здесь быть не может (о похотливости демонов речь уже шла выше). Однако он получил достойный — вежливый и непреклонный — отказ, да еще в форме притчи. Таким образом, Феврония выдержала и этот тест, своими словами и поведением доказав, что она ни какой-нибудь там суккуб.

Однако во втором случае она дала слабину, и ее языческая власть над миром природы проявилась отчетливо: пожалела она срубленные поваром деревца и пожелала, чтобы утром вместо пеньков выросли деревья с ветками и листвой. Так и произошло³³. Но муромским боярам на это уже было наплевать: за время отсутствия княжеской пары в городе началась борьба за власть, дошедшая до убийств. Ну как все это можно было объяснить, кроме мести волшебницы Февронии?! И «неистовые» муромские бояре сдались на милость победителя: уж лучше жить в миру и благополучии с «язычницей», чем рубить

³³ Интересно, что в Ласково до сих пор почитают ореховый куст, якобы посаженный Февронией (См.: Сухова О. А. Указ. соч. — С. 66). При этом следует отметить, что в народных представлениях орех — дерево «нечистое» (Мифологический словарь. — С. 396).

друг другу христианские головы. Послали они гонца за изгнанниками с просьбой вернуться на княжение. «И правили они в городе том, соблюдая все заповеди и наставления Господние безупречно», и никаких особых событий больше не происходило до самой их смерти. Свою смерть — в один день и один час — Петр и Феврония вымолили у Бога. Точнее сказать, эта милость была дарована Февронии, т. к. она, дождавшись, когда пришло время кончины Петра, оставила неоконченную вышивку, помолилась и умерла.

Эволюция образа Февронии, из колдуньи или языческой богини превратившейся в православную святую, четко определяет символический смысл «Повести о Петре и Февронии муромских» — победу христианства над язычеством. А муромские жители по своему наивному стремлению к ортодоксии не святую изгоняли, а язычницу.

ПРИРУЧЕННОЕ ЯЗЫЧЕСТВО: О ПАРАЛЛЕЛЬНЫХ СЮЖЕТАХ ЖИТИЙ НЕКОТОРЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯТЫХ

Взаимоотношение христианства и язычества — одна из наиболее драматичных и анекдотичных (в старом смысле этого слова) страниц русской истории, до сих пор до конца не заполненная не только исследователями, но и самой жизнью. Случается, что акценты, расставленные древними свидетельствами, современного читателя оставляют равнодушным или вызывают у него недоумение своей мелочной несообразностью тону серьезного повествования. Однако, будучи включенными в определенный мировоззренческий контекст, они, как правило, оказываются носителями весьма интересной информации. Из множества коллизий, предлагаемых многовековым сосуществованием языческой и христианской систем мировоззрения, коснемся в этот раз лишь мифологической оценки нескольких забавных и, на первый взгляд, не столь значимых эпизодов.

В системе мифологических оппозиций противопоставленный жилищу лес с населяющими его реальными и демоническими существами — пространство опасное. Поэтому уже сам факт пустынножительства расценивался как подвиг. Проверая и закалявая силу своего духа, пустынножитель добровольно подвергал себя искусам, в числе которых были и демонические, так сказать, виртуальные «блазнения» — «страшилища пустыни», «неизвестных бед ожидания», — и вполне реальные опасности. В частности, немалое «досаждение» отшельникам доставляли их ближайшие соседи — дикие звери, впрочем, как, наверное, и отшельники зверям. Сергию Радонежскому, например, во время его двухлетнего уединения «бесы нередко являлись... в виде диких зверей и разных чудовищ, готовых его растерзать;

после таких привидений страх настоящих зверей пустынных был уже для него „последним из страхов”. Стаи голодных волков рыскали около его жилища и выли по целым ночам; зловещим огнем горели в темном лесу их страшные глаза вокруг уединенной келии; иногда заходили сюда и другие, более страшные обитатели пустынных лесов — медведи»¹. Исследователи отмечают, что в славянской мифологии «дом — лес — конкретный вариант противопоставления близкий — далекий и реализация оппозиции свой — чужой; воплощается в образах человека и зверя (напр., медведя)»².

Переводя описание реальных отношений «отшельник — лес» на язык современных терминов, можно сказать, что в этих отношениях пустынножитель должен был найти или создать свою экологическую нишу, такую, которая обеспечила бы ему выполнение его собственных задач. Сделать это можно было тремя очевидными способами: покинуть облюбованное место, уничтожить носителя опасности или, наконец, вступить с ним в мирные отношения. Для отшельника наиболее грозным из реальных лесных партнеров был, конечно, медведь, и, судя по описаниям в житиях, во взаимоотношениях с ним отшельники выбирали третий путь — путь мирного сосуществования. Полагаю, что не только страх, сложность или невозможность физического устранения зверя были тому причиной. Известную роль здесь играли и христианские мировоззренческие установки — «блажен иже и скоты милует», — которые в поведении пустынножителя приобретали особый, знаковый характер, вырастая порою до значения символа.

¹ Никон, архимандрит. Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца. — М., 1904. — С. 61.

² Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М., 1991. — Т. 2 — С. 452-453.

Многим отшельникам, достигшим впоследствии святости, приходилось в своем уединении решать проблему общения с медведями. Сергей Радонежский «раз... увидел перед своею хижинкой большого медведя, и примечая, что он не столько свиреп, сколько голоден, сжался над зверем: пошел в свою келию, взял там кусок хлеба и предложил медведю этот пустынный обед на пне или колоде. Зверь полюбил странноприимство пустытника, и часто, приходя к келии, ожидал обычного угощения и с лаской посматривал на подвижника»³. Сергей делился с ним хлебом и тогда, когда самому еды не хватало. Из двух лет, проведенных Сергием в уединении, посещения медведя продолжались больше года⁴, и под конец он стал приходить по три раза в день, что грозило истощением скудных припасов отшельника. Посещения косматого гостя прекратились лишь после того, как в пустыни появилось несколько келий⁵.

Проживший некоторое время около кельи св. Сергия св. Павел Обнорский в своих последующих странствиях пришел, в конце концов, на реку Нурму, впадающую в Обнору, и жил там в крохотной хижине. «Когда однажды другой святой постриженник Афонский, Сергей Нуромский, задумал посетить Павла, он, придя, увидел чудесную картину: Павел стоял в лесу, стоя птица вилась вокруг него, мелкие пташки сидели на голове и на плечах старца, и он кормил их из рук. Тут же стоял медведь, ожидая себе пищи от пустытника; лисицы, зайцы и другие звери бегали вокруг, не враждуя между собою и не боясь медведя»⁶.

³ Там же.

⁴ Голубинский Е. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. — М., 1892. — 13.

⁵ Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV-XVI вв.: Подвижники русской церкви. — Новосибирск, 1991. — С. 49.

⁶ Иванов П. Тайна святых: введение в Апокалипсис. — М., 1993. — С. 444-445.

Последним по времени в этом ряду был преподобный Серафим Саровский. Есть три зафиксированных свидетельства его общения с медведем (точной датировки они не имеют, и считается, что эти встречи произошли в 1794-1810 гг.)⁷. Одно — это рассказ монахини Матроны Плещеевой. «Старец сидел на колоде и кормил хлебом медведя. „Я так и обмерла, — рассказывала Матрона своим сестрам, — и, в голос закричав: „Батюшка, смерть моя!“ — без чувств упала. Отец Серафим, услышав мой голос, легонько ударил медведя и махнул ему рукою. Медведь, как разумный, тотчас отошел в ту сторону, куда ему махнул отец Серафим, в густой лес...”

Сам же старец, подойдя к лежащей на земле, сказал: „Нет, матушка, это не смерть; смерть от тебя далеко; а это — радость” — и, подняв ее и поставив на ноги, повел к келии. Не успели они присесть, как медведь вновь вышел из чащи, подошел к преподобному и лег у самых ног. Мать Матрона поначалу испытывала прежний трепет, но видя, как отец Серафим обращается с лютым зверем, точно с кроткой овечкой, помалу пришла в себя. Особенно ей запомнилось тогда лицо преподобного: было оно радостно и светло, как у ангела. Видя монахиню успокоившейся и даже рискнувшей покормить медведя хлебом из сумы старца, преподобный сказал ей: „Помнишь ли, у преподобного Герасима на Иордане лев служил, а у убогого Серафима медведь служит. Вот, матушка, и звери нас слушают, а ты унываешь! А о чем нам унывать?»

Тогда мать Матрона в простоте сказала: „Батюшка, а если его увидят сестры? Они ведь умрут от страха!” — „Нет, — отвечал старец Божий, — сестры его не увидят”. — „А кто-нибудь другой если его увидит и заколет? Мне, батюшка, жаль его!” —

⁷ Денисов Л. И. Житие, подвиги, чудеса, духовные наставления и открытия святых мощей преподобного и богоносного отца нашего Серафима, саровского чудотворца. — М., 1904. — С. 626-627.

„Нет, не заколет, кроме тебя, его никто не увидит”. Молодая монахиня подумала, как рассказать сестрам об этом чуде, — и преподобный Серафим отвечал ей на эти ее мысли: „Никому, матушка, прежде одиннадцати лет после моей смерти не пове-
рай этого, а тогда воля Божия откроет, кому сказать”⁸.

Второй эпизод передает саровский инок Петр.

«...Пошел я однажды в дальнюю его (Серафима Саровского. — Ю. С.) пустыню... Подходя к ней, я увидал, что о. Серафим сидит на колоде и кормит стоящего перед ним медведя сухари-ками, которые брал из своей келии. Пораженный этим дивным и странным явлением, я остановился за одним большим дере-вом и начал молитвенно просить о. Серафима, чтобы он избавил меня от страха. Тотчас же я увидел, что медведь пошел от стар-ца в лес, в противоположную от меня сторону. Тогда я взял сме-лость подойти к о. Серафиму. Старец встретил меня с радост-ным духом и сказал, что, если я удостоился видеть близ него этого лесного зверя, то умолчал бы об этом до его успения»⁹.

Третья история рассказана начальницей Лысковской общи-ны Александрой: «...Мы отправились прямо в дальнюю пустыню старца и, подходя к ней, видим батюшку, сидящего на отрубочке...

В это время вдруг неожиданно для нас выходит из лесу огромной величины медведь на задних лапах.

Можно вообразить себе наш испуг!..

Старец между тем совершенно равнодушно обратился к медведю и сказал:

— Миша, что ты пугаешь сирот; ступай-ка лучше назад, да принеси какое-нибудь утешеньце, а то мне теперь нечем их и попотчевать: ты ведь самый раз пришел, как будто знал, что у меня гости.

⁸ Серафим Саровский // Жизнеописания достопамятных людей земли русской. X-XX вв. — М., 1992. — С. 263.

⁹ Денисов Л. И. Указ. соч. — С. 83-84.

Медведь как бы слушал о. Серафима и не трогался с места, а когда старец окончил свои слова, тогда двинулся назад и ушел в лес.

...Часа два прошло с тех пор в сладкой беседе с о. Серафимом в его келии, как вдруг снова является этот же самый медведь, ввалился в келию и рявкнул.

Старец подошел к нему: „Ну, ну, Миша, давай-ка, что ты нам принес”.

Медведь встал на задние лапы, подал о. Серафиму что-то завернутое в листья и чем-то опутанное.

Оказалось, что в свертке был самый свежий сот чистого меду. Старец взял от него мед и молча показал ему рукою на дверь.

Дикий зверь, как разумное существо, повинувшись сему при-казанию, как будто поклонился, а старец, вынувши из своей сумочки кусочек хлеба, подал ему, и он снова ушел в лес»¹⁰.

В этом ряду контактов святых с медведем — от Сергия Радонежского до Серафима Саровского — есть одна стран-ность. Наиболее реалистично и правдиво выглядит описание событий, наиболее удаленных от нас по времени, т. е. зафик-сированных в житии Сергия Радонежского, хотя, казалось бы, должно быть наоборот. Однако по мере приближения к нам — от XIV до XIX века — они приобретают совершенно нереаль-ные, по своей морфологии скорее сказочные, нежели мифоло-гические, черты, и чем ближе они отстоят во времени, тем этих черт больше. Если эпизод с Сергием Радонежским ассоциатив-но вызывает в памяти картины передвижников, то принесенный Серафиму Саровскому мед уже принадлежит разряду мультитипикационных идиллий пятидесятых годов прошлого века. Да и сам характер изложения событий на дальней пустыньке

¹⁰ Там же. — С. 88-89.

противоречив, вызывает недоверие.

Во-первых, в отличие от рассказов о Сергии и Павле, повествование в которых ведется от третьего лица и отстраненно призвано поразить читателя удивительностью ситуации, о событиях на дальней пустыньке рассказывают даже не очевидцы, а соучастники. При этом по непонятным причинам — а читатель может объяснить их нестяжанием славы, присутствием преподобному, — им запрещается рассказывать об этом до смерти святого.

Во-вторых, Матрона Плещева, при виде медведя упавшая без чувств от страха, тем не менее, с поразительной точностью документального кинофильма рассказывает о том, что происходило, пока она лежала без сознания. В рассказе Матроны, претендующем на некую особенность и посвященность рассказчика, явно усматривается намек на то, что Матрона-то, если и не знает, то догадывается, что это за медведь, увидеть которого дано только избранным.

Невольно возникает вопрос: «А что же на самом деле главное в рассказе очевидцев? Деяния святого отца или присутствие при этом неких сподобившихся лиц?» И так же невольно рождается ответ, в котором сквозь пелену чудесных рассказней просвечивает наивное крестьянское лукавство, желание так или иначе омыться хоть каплей животворной славы Серафима. Этот спекулятивный ответ находит и реальное историческое подтверждение. В. А. Степашкин в своем анализе преданий и фактов о жизни Серафима Саровского ссылается на хранящееся в рукописном отделе Российской Государственной библиотеки дело под названием «Выписка из книги о жизни и подвигах Серафима Саровского 1849 г. (рассказ монахини, как она выдумала чудо Серафима Саровского)», где приводится предсмертное при свидетелях признание Плещевой о том, эпизод сей был

вымышлен и. Иоасафом и по его наущению ею обнародован¹¹.

Это в банальной своекорыстной реальности. В реальности же сакральной, мифологической, все выглядит несколько иначе, а в том, что функционирует некий мифотворческий механизм, законы действия которого в полной мере наука пока не определила и названия которому не дала, сомнений не возникает. Все это означает только одно: историю с медведем и св. Серафимом Саровским следует рассматривать не с точки зрения исторического события, а с точки зрения устного народного творчества, с точки зрения мифа.

Обращает на себя внимание странная интрига, затеянная Серафимом (якобы Серафимом) вокруг медведя. Во-первых, медведь — «это не смерть, а радость»; во-вторых, «его никто не увидит»; в-третьих, его «никто не заколет»; в-четвертых, одиннадцать лет после смерти старца об этом случае нельзя рассказывать. В этом контексте опять возникает вопрос: «что это за такой особенный медведь и вообще, медведь ли это?» Следует отметить, что медведь был носителем не только реальной физической угрозы, но и сакральной опасности в дохристианских верованиях разных народов. Судя по всему, он — один из самых древних мифологических персонажей, олицетворявший различные могущественные силы.

Было бы, наверное, неправильным упустить из вида еще три эпизода, хотя действующие в них персонажи православными святыми не являются.

Один из фигурантов — библейский Давид. Обращаясь к Саулу, он говорит о себе: «Раб твой пас овец у отца своего, и когда, бывало, приходил лев или медведь и уносил овцу из стада, То гнался я за ними, и нападал на него, и отнимал из пасти

¹¹ Степашкин В. А. Преподобный Серафим Саровский: предания и факты. — Саранск, 2002. — С. 42-43.

его; а если он бросался на меня, то я брал его за космы, и поражал его и умерщвлял его. И льва и медведя убивал раб твой, и с этим Филистимлянином необрезанным будет то же, что с ними, потому что так поносит воинство Бога живого. И сказал Давид: Господь, Который избавлял меня от льва и медведя, избавит меня и от руки этого Филистимлянина. И сказал Саул Давиду: иди, и да будет Господь с тобою»¹².

Второй персонаж — Дигенис (Девгений) Акрит — герой греческой поэмы «Девгениево деяние», переведенной на русский язык, известной на Руси с примерно с X века¹³ и ходившей в рукописных списках до XVIII столетия. Среди множества совершенных Акритом подвигов нас в избранном контексте интересует один: «И вышедше из града на ловы, отец его ловит зайцы, и лисицы стрый его ловят: а Девгений им смеяшеся и в пустыню вниде и сниде с коня, яко сокол младый, на Божию силу надеяся. И два медведя по тростию хождаша, и с ними дети их бысть. Ощути медведица юношу, против ему поскочи, и хотяше его пожрети. Юноша же, еще неучен, како звери бити, и поскочи вборзе и среди ее похвати и согну ея лактями и все, еже бе во чреве ея, выде из нея — борзо мертва бысть в руку. Другий медведь бежа в глубину тростия того, и кликну отец его к нему: „Чадо, стерегись, да коли не скочит на тебе медведь”. И Девгений радостен бысть и поверже свою рогвицу на месте, на нем же стояше, яко скорый сокол, медведя наскочи, и медведь к нему возвратись, разверз усты своя, хотя его пожрети. Юноша же борзо скочи и ухвати его за главу и оторва ему главу, и вборзе умре в руку его...»¹⁴ (Кстати сказать, сра-

¹² 1 Цар. 17, 34-37.

¹³ См., например: История русской литературы X-XVII веков. — М., 1980. — С. 53

¹⁴ Тихонравов Н. С. Древняя русская литература. — М., 1898. — Т. 1. — С. 264-265.

зу же после этого Девгений убивает льва: «И абие зверь лют из болота выиде, из того же тростия и узреста юношу, и часто глядаху, дабы не вредил юноши. Девгений же влечаша лосову главу в правой руке, и два медведя убитые на левой руке раздраны. И стрый рече ему: „Приди, чадо, семо и мертвая та поверзи; zde есть иный живый зверь — понеже то есть не лось раздрати на двое, то — лютый лев: с великою обороною ийти к нему”. Отвещаша юноша: „Господине! ст... на Творца и на его величие Божие и молитву матерню, яже меня породил”. И то слово Девгений рече, к отцу прииде и восхти меч свой вборзе и противу зверя поиде. Зверь же обрет юношу к себе идуща и начал рыкати и хвостом своя ребра бити и, челюсти своя разнем, на юношу поскочи. Девгений же удари его мечем во главу и пресече на полы»...¹⁵

Девгений Акрит происходил из агарянского рода, причинившего немало бед христианам. Прапрадед Девгения в самом начале второй четверти VII века в союзе со славянами сражался под знаменами Хозроя против греков¹⁶. Его отец готовился идти против греков, но именно в это время влюбился в гречанку, будущую мать Девгения, и принял христианство. Сам Девгений, с детских лет отличавшийся недюжинной силой и незаурядной храбростью, становится надежным защитником христиан. Для нас важно, что дальнейшая трансформация образа былинного героя приводит к тому, что «Девгений в книжных обработках теряет богатырские черты, которые книжнику казались несомкстимыми с новым идеалом благочестивого христианина, воплощением которого делался Девгений»¹⁷.

Третий фигурант — князь Ярослав Мудрый, который княжил тогда в Ростове. В шестидесяти поприщах от его резиден-

¹⁵ Там же. — С. 265-266.

¹⁶ Там же. — С. 260.

¹⁷ Там же. — С. 269.

ции, на берегах Волги и Которосли, «бысть селище, рекомое Медвежий угол, в нем же населенцы — человецы поганья веры — языцы, зли сущи...»¹⁸ Желая наказать жителей Медвежьего угла за творимые ими бесчинства, Ярослав совершил туда две военные экспедиции. Во время второго похода Ярослав пришел в Медвежий угол с дружиной, епископом, священниками, дьяконами и мастерами. Враждебно встретившие его «населенцы» «напусти от клетки некоего люта зверя и псов, — да и растешут князя и сущих с ним». Однако Ярослав зарубил зверя секирой, псы по каким-то причинам не стали нападать на приезжих. Как пишет проанализировавший эту ситуацию Н. Н. Воронин, «убийство зверя производит на жителей потрясающее впечатление»¹⁹. «Зверь» имеет явно необычный характер, его убийство повергает жителей Медвежьего угла в ужас, и они просят у Ярослава пощады. По преданию, уже на следующее утро на этом месте был заложен новый город — Ярославль, который князь населил христианами, а храм в новом городе был освящен во имя Ильи, «яко хищного и лютого зверя победи в день его»²⁰.

Три последних героя (следует, правда, отметить, что хронологически в ряду всех рассматриваемых эпизодов они стоят первыми) поступают с медведем совсем не так, как святые отцы — ничтоже сумняшеся, они убивают зверя: Давид и Девгений голыми руками, а Ярослав секирой. В мифологическом аспекте эти три истории, особенно о победе Ярослава, могут быть

¹⁸ Цит. по: Лебедев А. Н. Храмы Власьевского прихода в Ярославле. — Ярославль, 1877. — С. 7-8.

¹⁹ Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки Ярославско-Ростовского историко-архитектурного заповедника. — Ярославль, 1960. — Вып. IV. — С. 37.

²⁰ См.: Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. — М., 1988. — С. 318-320.

истолкованы достаточно просто; они же дают ключ к прочтению и житийных анекдотов.

То, что «зверь» в случае с Ярославом не назван своим видовым именем, лишь подтверждает его сакральный характер и может быть расценено как запрет на произнесение его названия. Этим «неким зверем», судя по всему, был медведь. Табуирование его прямого названия широко распространено у разных народов Европы, Сибири, Северной Америки. Медведя называют «дедушка» (шведы), «старик, одетый в шубу» (ханты), «лесная или горная женщина», «священный зверь», «мудрый священный зверь» (манси), «господин», «хозяин леса и гор», «владыка чащи», «князь зверей» (якуты), «сын горного бога», «дорогое божественное существо» (айны), «горный человек» (нивхи), «царь скал» (тувинцы), «горный бог» (курильские айны), «царь-человек» (буряты)²¹, «зверь», «он», «сам», «хозяин» (олончане), «он», «старичок», «почтенный» (алтайцы), «босоногий дед» (юкагиры)²² и пр. Косвенным подтверждением того, что наш «зверь» был медведем, служит герб Ярослава, на котором красуется стоящий на задних лапах медведь с секирой²³.

По мнению исследователей, медвежий культ был одним из самых древних в истории человечества, существовавший, по крайней мере, со времен верхнего палеолита²⁴. Культ медведя имел весьма широкий ареал: он охватывал Скандинавию и Кольский полуостров, Северо-Восточную Европу, всю таежную Сибирь, Амурский край и таежную зону Северной

²¹ Васильев Б. А. Медвежий праздник // СЭ. — 1948. — № 4. — С. 80-81.

²² Воронин Н. Н. Указ. соч. — С. 44.

²³ Винклер П. П. фон. Гербы городов, губерний, областей и посадов Российской империи. — М., 1991. — С. 194.

²⁴ См., например: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 108.

Америки. Следы этого культа были обнаружены в Швейцарии, а в античную эпоху также во Фракии, в различных странах Малой Азии и в Тавриде²⁵. В процессе своего весьма длительного бытования медвежий культ, конечно же, претерпевал изменения. Местами он был вытеснен другими культурами (например, культом лани, как при почитании Артемиды), местами сам накладывал свою когтистую лапу на прежние охотничьи культы — коня или быка²⁶. Мифология медвежьего культа оказывается связанной с циклами космологических,²⁷ астральных²⁸ и близнечных мифов,²⁹ мифов об умирающем и воскресающем звере³⁰.

У разных народов медведь выступает как культурный герой³¹, защитник или помощник³², прародитель³³; весьма часто в мифах (в том числе и в связи с прародительством) фигурирует совокупление медведя/медведицы с человеком или брак человека с медведем³⁴. (Из русских народных представлений вообще следует, что медведь прежде был человеком, поскольку он может ходить на задних лапах, имеет сходные с человеческими глаза, любит мед и водку³⁵). Сконструированные мифо-

²⁵ Васильев Б. А. Указ. соч. — С. 78.

²⁶ Васильев Б. А. Указ. соч.; Рыбаков Б. А. Указ. соч. — С. 54.

²⁷ Мифы народов мира. — Т. 2. — С. 69-70.

²⁸ Там же. — Т. 1. — С. 78-79; 107-108; 617.

²⁹ Там же. — С. 175.

³⁰ Там же. — Т. 2. — С. 548; Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. — М., 1984. — С. 484.

³¹ Мифы народов мира. — Т. 2. — С. 227; 586.

³² Там же. — С. 366; 533; 594.

³³ Там же. — Т. 1. — С. 54; 314; 605; 666; Т. 2. — С. 240; 323; 491-492.

³⁴ Там же. — Т. 1. — С. 594; 610; 664; Т. 2. — С. 548; Воронин Н. Н. Указ. соч. — С. 58.

³⁵ Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. — М., 1880. — С. 272.

поэтическим сознанием гибридные образы фантастических существ также нередко имеют черты медведя. Это корейский демон Квсин — медведица с женской грудью³⁶, дух Леравулан у низовых нанайцев — огромный медведь с девятью горбами³⁷, восьминогий костяной белый медведь Кочатко в демонологии чукчей и эскимосов³⁸, древнекитайский мифический зверь Хуньтунь, похожий на длинношерстную собаку с медвежьими лапами без когтей³⁹. Медведь связан с «черными» шаманами, камлающими в нижний мир⁴⁰. Медвежьи маски, шкуры, черепа, лапы, когти, статуи и пр. фигурируют во множестве обрядов⁴¹. Анализ этих образов показывает, что медведю присущи функции медиатора, посредника между миром людей и потусторонним миром⁴².

По мнению Б. А. Рыбакова «первобытные охотничьи магические обряды содержали... две взаимосвязанные идеи — идею добывания зверя и идею плодовитости зверей. В связи с этим мы наблюдаем, что у земледельческих народов медвежий праздник начал модифицироваться и перешел в разряд весенних аграрных праздников. Возобладала вторая идея, связанная с очень важным для земледельцев культом плодородия»⁴³. При этом Б. А. Васильев отмечает в более позднее время «сходство обрядов, простирающееся даже до мелочей, у народностей, удален-

³⁶ Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 632.

³⁷ Там же. — Т. 2. — С. 49.

³⁸ Там же. — С. 276.

³⁹ Там же. — С. 607.

⁴⁰ Там же. — Т. 1. — С. 644.

⁴¹ См., например: Воронин Н. Н. Указ. соч.; Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 235; Т. 2. — С. 640-641.

⁴² См.: Эйхенбаум О. А. Историко-этнографические истоки мотива езды на медведе // Этнографические истоки фольклорных явлений. Русский фольклор и этнография. XXIV. — Л., 1987. — С. 80-84.

⁴³ Рыбаков Б. А. Указ. соч. — С. 108.

ных друг от друга на десятки тысяч километров, как например, у саамов (лопарей) и финнов, с одной стороны, у орочей и айнов — с другой», объясняя это «органическое единство» «наличием древних этнических и культурных связей населения на первоначально более узкой территории»⁴⁴.

В античной мифологии в сопровождении диких зверей — медведей, львов и др., усмиренных вселенным в них богиней любовным желанием, появляется Афродита⁴⁵. Греческий бог плодоносящих сил земли и виноделия Дионис, похищенный во время плавания с острова Икария морскими разбойниками, приводит их в ужас, превращаясь в медведицу и льва⁴⁶. Мудрый кентавр Хирон вскормил героя Ахилла внутренностями львов, медведей и диких вепрей⁴⁷. Греческая богиня охоты Артемида первоначально почиталась в образе лани или медведицы⁴⁸, позже иногда изображалась с медведями, а жрицы Артемиды Бравронии назывались «медведицами» и священные танцы, посвященные богине, исполняли одетыми в медвежьи шкуры⁴⁹. По одному из вариантов мифа, Артемида, дева-стенница и защитница целомудрия, превратила в медведицу соблазненную Зевсом Каллисто, затем убила ее, а Зевс превратил в созвездие Большой Медведицы⁵⁰. В древнегреческом календаре Артемиде был посвящен месяц артемизон — март, время, когда медведи выходили из зимней спячки⁵¹. Вероятно, именно в эти месяцы у греков проводились медвежьи празд-

⁴⁴ Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 79.

⁴⁵ Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 133.

⁴⁶ Там же. — С. 380.

⁴⁷ Там же. — С. 137.

⁴⁸ Там же. — С. 592.

⁴⁹ Бидерманн Г. Энциклопедия символов. — М., 1996. — С. 164; Рыбаков Б. А. Указ соч. — С. 363.

⁵⁰ Мифы народов мира. — С. 107-108, 617.

⁵¹ Рыбаков Б. А. Указ соч. — С. 363.

ники — «komoedia», аналогичные славянским «комоедицам»⁵². Рудиментом такого славянского праздника можно считать любимую забаву русского царя Федора — медвежий бой: «... медведей, ловимых тенетами и в ямах, держали в клетках... Собирался двор и множество народа к тому месту, где предстоял бой. Место обводилось глубоким рвом... Являлся отважный боец с рогатиной, и тотчас выпускали медведя...»⁵³ На ритуальное происхождение этого ристалища указывает прежде всего то, что победитель медведя не получал никакой платы или награды: его представляли царю и затем поили вином из царских погребов, а если боец погибал, его жена и дети содержались на царском иждивении.

Таким образом, к моменту возникновения христианства и его последующего распространения, по Европе бродил совсем не призрачный, а вполне реальный культовый медведь. Медвежий культ оказался очень устойчивым, дожив на некоторых территориях до средневековья⁵⁴, а кое-где и до XIX-XX веков.

Раннее и средневековое христианство, во всяком случае, в его массовых, народных установках, не отрицало существование языческих богов как таковых, но признавало их существами демоническими, и волей-неволей считаться с ними приходилось. Как справедливо отмечает А. Я. Гуревич, «языческие божества, если они не отвергались всецело, либо превращались в святых, либо деградировали до нечисти, сливаясь с чертями и низши-

⁵² Там же.

⁵³ Забылин М. Указ соч. — С. 569-570. См. также: Из рассказов Дон Хуана Персидского. Путешествие персидского посольства через Россию от Астрахани до Архангельска в 1599-1600 гг. // Проезжая по Московии. (Россия XVI-XVII веков глазами дипломатов). — М., 1991. — С. 131; Герберштейн С. Записки о Московии. — М., 1988. — С. 223.

⁵⁴ Рыбаков Б. А. Указ соч. — С. 108.

ми духами»⁵⁵. В силовом поле православия, по наблюдениям Б. А. Успенского, медведь мог рассматриваться как ипостась скотьего бога Волоса и лешего⁵⁶; как и Волос, он обнаруживает специальную связь с болезнью и исцелением, рождением и смертью. Некогда могущественное божество языческого пантеона, в официальной православной иерархии сверхъестественных созданий и святых он контаминировал со святым Власием, а в народной демонологии — с лешим и нередко представлялся в облике медведя⁵⁷. Весьма интересно отметить, что на одной из икон Власия, изданной И. А. Гольшевым в 1882 году, дьявол имеет морду, схожую с медвежьей⁵⁸. Собственно, и просто медведь как животное в низшей мифологии славян мог быть отнесен к разряду нечисти⁵⁹.

Так или иначе, в образной системе христианской культуры языческий медведь занимает неоднозначные позиции, выстраивая целую шкалу значений от добродушного «Михайлы Потапыча» в сказках до дьявольской личины в иконописи.

Надеюсь, я не погрешу против истины, если предположу, что едва ли жители Медвежьего угла поймали медведя и держали его «в клетке» специально к приезду Ярослава. Как показал Н. Н. Воронин, основываясь на летописных, археологических и этнографических материалах, в XI веке в Поволжье, в частности, в Медвежьем углу, существовал культ медведя, основным ритуалом которого был медвежий праздник⁶⁰. Для этого празд-

⁵⁵ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М., 1990. — С. 99.

⁵⁶ Успенский Б. А. Указ. соч. — С. 85.

⁵⁷ См.: Рыбаков Б. А. Указ. соч. С. 598; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. — М., 1982. — С. 85.

⁵⁸ См.: Воронин Н. Н. Указ. соч. — С. 46.

⁵⁹ Мифы народов мира. — Т. 2. — С. 451.

⁶⁰ См.: Воронин Н. Н. Указ. соч.

ника загодя отлавливали медвежонка и два-три года растили его в специальной клетке, иногда даже выкармливали женской грудью⁶¹, а затем, с соблюдением всех необходимых обрядов — воздаянием почестей, оплакиванием, извинениями — убивали и съедали. Вот такого священного зверя, подготовленного к закланию и представляющего, согласно языческому мировоззрению, непреодолимую сакральную опасность, и выпустили жители Медвежьего угла против Ярослава.

По языческим представлениям, человек мог убить медведя только по волеизъявлению богов, и об этом, например, заявляет жрец в диспуте со св. Стефаном Пермским, проповедовавшим в XIV в. христианство среди жителей Пермского края: «Наша вера гораздо лучше вашей... У нас один человек или двое идут на борьбу с медведем и убивают его с помощью богов, которым обещают за это кожу»⁶². То, что в чрезвычайно важном споре о преимуществах религии волхв аргументирует свою позицию бытовым, на первый взгляд, примером о медвежьей охоте, лишний раз подтверждает особое, сакральное, отношение к медведю.

Смерть от медведя считалась карой: убитый медведем человек чем-либо прогневил божество⁶³. Характерен в этом отношении рассказ летописи о восстании волхвов 1071 года, разгромленном Яном Вышатичем. Вышатич вез пленных волхвов до устья Шексны, где отдал их свои повозникам и «рече им: „мьстите своих”. Они же поимше, убиша я и повесиша е на дубе: отьмьсте приимша от Бога по правде. Яневи же идущу домови, в другую ночь медведь възлез, угрыз ею и снестъ; и тако погибнуста науценьем бесовским»⁶⁴. Летописец, таким образом, отмечает казнь

⁶¹ Васильев Б. А. Указ. соч. — С. 95-96.

⁶² Жития святых, на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского. — М., 1906. — Кн. 8. — С. 440.

⁶³ Воронин Н. Н. Указ. соч. — С. 76.

⁶⁴ ПСРЛ. — Т. 1. — С. 76.

реальную («повесиша е на дубе») и казнь сакральную («медведь възлез, угрыз ею и снес»). Н. Н. Воронин эту двойную кару справедливо объясняет тем, что первая казнь была свершена по местным нормам родовой мести, а вторая была «агитационной» версией, рассчитанной только на идеологию смердов⁶⁵. Приведенные летописцем анекдотичные сведения, вне всякого сомнения, имеют особо значимый смысл, поскольку медведь, во всяком случае, по народным представлениям, мертвечину не ест. В связи с этим следует отметить, что в библейской традиции медведь/медведица устойчиво связываются с мотивом наказания, Божьей кары, чего-то угрожающего. Именем Господа Елисей проклял детей, насмехавшихся над его плешивостью; «и вышли две медведицы из леса, и растерзали из них сорок два ребенка»⁶⁶. Медведь в Библии — едва ли не самый страшный зверь: «Он стал для меня как бы медведь в засаде, как бы лев в скрытом месте...»⁶⁷; «то же, как если бы кто убежал от льва — и попался бы ему навстречу медведь...»⁶⁸; «буду нападать на них, как лишенная детей медведица, и раздирать вместилище сердца их и поедать их так, как львица...»⁶⁹; «лучше встретить человеку медведицу, лишенную детей, нежели глупца с его глупостью»⁷⁰. В апокалиптических видениях и видениях страшного суда пророка Даниила также присутствуют некие химерические существа с чертами медведя: «Зверь, которого я видел, был подобен барсу; ноги у него — как у медведя, а пасть — как пасть у льва...»⁷¹; «Даниил сказал: видел я в ночном видении моем... И четы-

⁶⁵ Воронин Н. Н. Указ. соч. — С. 77.

⁶⁶ 4 Цар. 2, 23-24.

⁶⁷ Иер. 3, 10.

⁶⁸ Ам. 5, 19.

⁶⁹ Ос. 13, 8.

⁷⁰ Прем. 17, 12.

⁷¹ Ап. 13, 2.

ре больших зверя вышли из моря, непохожие один на другого. Первый — как лев, но у него крылья орлиные... И вот еще зверь второй, похожий на медведя... и три клыка во рту у него, между зубами его; ему сказано так: „встань, ешь мяса много!“»⁷².

Таким образом, поединку Ярослава с медведем — священным зверем, близким к языческому пантеону — насельниками Медвежьего угла изначально был задан символический смысл божественного суда, понятный людям того времени — и язычникам, и христианам. В этом ключе победа Ярослава, вызвавшая ставший теперь понятным ужас автохтонов, означает только одно — единый христианский Бог сильнее сонма всех языческих богов, и жители Медвежьего угла должны принять сильную руку и стать христианами.

Сходный смысл носили и действия св. Стефана Пермского. Он устраивал постоянные демонстрации превосходства христианского Бога над языческими: палил священные деревья, «кумира сначала обухом в лоб бил, а потом топором сек на маленькие полена и, разведя огонь... сжигал»⁷³ вместе с приношениями идолам, в числе которых были и шкуры убитых на охоте медведей, которые положено было возвращать богам. Себе он эти богатства не брал, говоря, что это имущество дьявола. По предложению волхва собрался пройти испытание огнем и водой, но чудесник в последний момент отказался. Такая политика миссионера вызвала массовое обращение пермяков в христианство: «Как мы видим, велик христианский Бог, — гораздо больше богов наших»,⁷⁴ — «и пошли в великом множестве ко святому проповеднику мужи, жены и дети»⁷⁵.

⁷² Дан. 7, 2-5.

⁷³ Жизнеописания достопамятных людей земли русской. X-XX вв. — М., 1992. — С. 107.

⁷⁴ Жития святых... — С. 436.

⁷⁵ Там же. С. 438.

В хронологическом ряду наших героев выстраивается некая «шкала агрессивности», по убывающей характеризующая их враждебное отношение к медведю. На одном полюсе этой шкалы — Давид, на другом — св. Серафим Саровский. В одном из четырех аспектов, принятых в толковании текстов Священного писания, — символическом — бой молодого Давида с медведем воспринимается как прототип победы Христа над силами тьмы⁷⁶. В этом же ключе символически могут быть истолкованы и поединки с медведем «защитника христиан» Девгения Акрита, тем более, что повесть подчеркивает такую, на первый взгляд, казалось бы, бытовую деталь: после охоты, омывшись у холодного источника, Девгений меняет окровавленные («изрудившиеся») одежды на новые⁷⁷. Такое омовение, как правило, трактуется как начало новой жизни, своего рода инициация, символический отказ от прежней жизни (жизни предков), начало жизни новой и равнозначно обряду крещения⁷⁸. В историческом аспекте схватка Девгения с медведями соответствует тому периоду, когда христиане защищались от представителей окружающих их религий. Поединок с медведем князя Ярослава в широком аспекте однозначно воспринимается как победа христианства над язычеством. Жесткие и решительные действия Ярослава соответствовали политике, проводимой в отношении язычества, и символически отражали те методы, которыми приводилось к обращению в христианство некрещеное население Руси тех лет. Св. Стефан Пермский, Сергей Радонежский, Павел Обнорский жили и проповедовали в то время, когда русское православие уже набрало силу, и вопрос о преодолении поганой веры, которой еще в чистой или

⁷⁶ Бидерманн Г. Указ. соч. — С. 164.

⁷⁷ Тихонравов Н. С. Указ. соч. — С. 265.

⁷⁸ См., например: Смирнов Ю. Два берега Сиемы // Памир. — 1982. — № 9.

пережиточной форме придерживалась часть народа, так остро не стоял, за исключением населения вновь осваиваемых земель. Св. Стефан Пермский, несущий слово Божие необращенным пермякам, противостоит олицетворенному в медведе язычеству, а его современники св. Сергей Радонежский и Павел Обнорский уже приручили дикого зверя, живут с ним в мире и согласии и окормливают его, и их медведь — это, скорее, символ внутренних страстей подвижника. Через четыреста лет после этого, когда существование России без и вне православия немыслимо, очевидцы рисуют нам совсем идиллическую картинку общения с медведем св. Серафима Саровского. Батюшка Серафим не просто мирно сосуществует с медведем — некогда грозный дикий зверь у него на посылках. И уже не важно, кто скрывается за личиной хищника — Велес ли, леший или какой другой демон — главное, он приручен. Весьма показательно, что на принятом в 1783 г. пермском гербе медведь, заменивший прежнюю эмблему — лису⁷⁹, изображен несущим на спине «в золотом окладе Евангелие, над ним серебряный крест, означающие: первое дикость нравов обитавших жителей, а второе просвещение через принятие Христианского закона»⁸⁰. На новгородской эмблеме, в числе прочих включенной в печать Ивана IV, по обеим сторонам трона, на котором лежит посох, также стоят два медведя. Н. А. Соколова, справедливо, на наш взгляд, отметившая гипотетичность происхождения многих эмблем русской геральдики от более древних земельных знаков, интерпретировала это изображение в контексте символических представлений того времени и пришла к выводу, что «в общей идее композиции печати может звучать следующий мотив: вступление христиан под эгиду верховного, главенствующего,

⁷⁹ Соболева Н. А. Российская городская и областная геральдика XVIII — XX вв. — М., 1981. — С. 168, 199.

⁸⁰ Винклер П. П. фон. Указ. соч. — С. 117.

божьего закона (вероятно, с присутствием момента „перевоспитания” христианизация неправедных народов)»⁸¹.

В контексте мифологических оппозиций это приручение снимает противоречие «дом — лес», «близкий — далекий», «свой — чужой». Некогда опасное пространство язычества становится освоенным и дружеским. При этом следует отметить, что ни один из «медведеборцев» не выбирает самый безопасный из трех путей — отступление, ибо оно означает полное поражение.

Все рассмотренные сюжеты разделены пространством и временем; как исторические события они имеют разную степень достоверности; принадлежат различным жанрам; сотворены разными авторами, а все, что их, на первый взгляд, объединяет — это присутствие одного общего персонажа — медведя. Однако помещенные в один мифологический контекст, они оказываются связанными общим внутренним смыслом.

Не могу не отметить, хотя это и будет некоторым отклонением от темы, что рядом с медведем идет устойчивое упоминание льва. Еще в одном из хеттских ритуальных текстов говорится, что с деревьями спал лев, медведь на них вскочил⁸². В Библии описан эпизод, где Самсон расправляется со львом так же, как и Давид с медведем: «...вот, молодой лев, рыкая, идет навстречу ему. И сошел на него Дух Господень, и он растерзал льва как козленка; а в руке у него ничего не было. И не сказал отцу своему и матери своей, что он сделал»⁸³. В уже приведенных отрывках Афродита появляется в сопровождении медведей и львов, Дионис превращается в медведицу и льва, внутренностями этих животных вскормлен Ахилл. Давид рассказывает, как «лев или медведь уносил овцу из стада... и льва, и медведя убивал...»;

⁸¹ Соболева Н. А. Указ. соч. — С. 165.

⁸² Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 397.

⁸³ Суд. 14, 5-6.

в других текстах Библии в их образах олицетворяются опасности и апокалиптические видения: «медведь в засаде, лев в скрытом месте», «убежал от льва... попался медведь», «нападать как медведица... поедать... как львица»; «ноги... как у медведя, а пасть — как... у льва», «первый — как лев... второй, похожий на медведя...» Девгений Акрит — убивает двух медведей, а затем льва. На гербах двух древнейших русских городов — Ярославля и Владимира — обозначены опять же медведь и лев. И даже Серафим Саровский, говоря о прирученном им медведе, упоминает льва в связи с преподобным Герасимом. Все это, без сомнения, свидетельствует об изначальной схожести семантики рассматриваемых персонажей. Но это уже другой сюжет.

МЕТАМОРФОЗЫ БОГАТЫРСКОГО МИРА

Взгляд, конечно, очень варварский, но верный...

И. Бродский

В русской и советской научной традициях изучение особого пласта культуры, который мы пока условно называем «богатырским миром», до последнего времени оставалось преимущественным правом фольклористов. Такая ситуация вполне понятна и объяснима, так как именно фольклорные источники — эпические предания, былины, песни, легенды, сказки, пословицы и поговорки — являются наиболее очевидными и доступными для этой сферы исследований. У русских, украинцев, белорусов самые распространенные волшебные сказки — богатырские¹. Более того, по специфике своего бытования они оказывают заметное конституирующее влияние на общественное сознание в разных его проявлениях. Хотя семантическое поле и ареал понятий «богатырь», «богатырский» сегодня весьма широко используется в различных областях культуры, преимущественное их употребление связано с военной, военно-исторической и патриотической тематикой, приобретая в ней зачастую характер символа², а также с лексиконом спортивных журналистов, описывающих единоборства или силовые виды состязаний. Хотим мы этого или нет, но, услышав слово «богатырь», русский человек сразу же ассоциативно представляет трех витязей с картины Васнецова или Ивана Поддубного. Историческая и идеологическая обусловленность такого отношения к богатырям вполне понятна и не требует подробного

¹ Бараг Л. Г. Об особенностях украинской сказочной героики сравнительно с белорусской и русской // Русский фольклор. — М.-Л., 1968. — Т. XI. — С. 159.

² Сенявская Е. С. Героические символы: реальность и мифология войны // Отечественная история. — 1995. — № 5.

объяснения. Однако как явление богатырство гораздо многообразнее и глубже. Субъект западноевропейской культуры вообразит скорее рыцарей круглого стола короля Артура или неистового Роланда, знаток античности — Геракла, представитель иранского мира — Рустема, индеец — Раму, иудей — Давида и т. д.

Генетически богатырский фольклор возникает не на пустом месте — в данном случае я имею в виду не конкретно-исторические реалии и факты, послужившие, возможно, поводом для создания некоторых былин, а мифологическую ситуацию в целом. Даже при беглом сравнении совершенно очевидно, что в богатырских преданиях весьма часто повторяются ситуации и подвиги, уже совершенные иными персонажами — богами, демиургами или культурными героями. Роднит их и ситуация необычайного рождения, особого детства и юности, чудесного приобретения исполинской силы, специального оружия, обладания волшебными дарами и фантастически одаренными помощниками, главным из которых нередко бывает конь. Если не принимать во внимание жанра, уже определенного для каждого конкретного произведения, то в некоторых ситуациях весьма трудно определить характер каждого персонажа — сказочный ли это витязь, культурный ли герой, обросший ли фабульными наслоениями исторический персонаж, или вообще это идеальная фигура, образно иллюстрирующая изложение богатырского кодекса чести. Генетическое родство подтверждается и происхождением термина «богатырь», который восходит к индоиранскому корню «баг» — «бог», «божество» (ср. иранское «богадур», «бохадур», «бахлон», «похлавон»; кстати, русское «полкан» — производное от последнего). Собственно говоря, то общее, что есть в характеристике названных героев, в контексте данного разговора интересует меня гораздо больше,

чем различия, которые уже не раз пытались установить и обосновать сторонники исторической и сравнительно-исторической школы³; в этом смысле мне гораздо ближе утверждение В. Я. Проппа: «Историчность определяется <...> не реалиями, которые могут и отсутствовать или вноситься позднее, а историческим смыслом и содержанием сюжета»⁴.

Грань между богатырем и культурным героем, а иногда и демиургом, зыбка и аморфна. Культурный герой подчас совершает деяния и подвиги гораздо более значительные по характеру и более значимые для мифической истории, чем богатырь, однако популярность последнего, как правило, несравнимо большая. Эту парадоксальную ситуацию замечательно обозначил Лайош Мештерхази в своем романическом эссе «Загадка Прометея». Кльта бога Прометея, который с огромным трудом добыл людям огонь и научил их ремеслам, фактически не существовало. В то же время полубог вначале, а затем человек Геракл, чьи впечатляющие, в общем-то, акты не идут ни в какое сравнение с действиями Прометея, имел чрезвычайно развитой культ, распространенный по всему античному миру. Даже в эпоху классицизма художники Европы отдавали несомненное предпочтение изображениям подвигов Геракла по сравнению с деяниями других персонажей.

В реальном мире, как правило, бытуют представления о богатыре как фигуре положительной, даже в том случае, если исторические факты — когда они есть — свидетельствуют совсем иное. Например, о Марко Королевиче «в старой Сербии, где он по преимуществу действовал <...> сохранилась недобрая память, как о насильнике и сорви-голове. В сербском эпосе, однако ж, он играет видную роль, являясь любимым героем

³ Напр.: материалы дискуссии об историзме в фольклоре.

⁴ Пропп В. Я. Об историзме русского эпоса (ответ академику Б. А. Рыбакову) // Русская литература. — 1962. — № 2. — С. 87.

сербского народа, вроде нашего Ильи Муромца или Роланда западно-европейских сказаний. По мнению Гете, Марко соответствует греческому Гераклу и персидскому Рустему <...> Народ придал своему любимцу мифический характер и наделил его всевозможными героическими чертами»⁵. Примечательно в этом контексте замечание А. М. Горького о том, что «фольклор в наши дни возвел Владимира Ильича Ленина на высоту мифического героя древности, равного Прометею»⁶.

Однако положительному мифическому богатырю всегда противостоит равный по силе, а иногда и более могучий, «отрицательный» персонаж. И, как бы этому не противилось наше возмущенное чувство, его тоже следует признать богатырем. Иначе наше герой остается без достойного соперника, снижается значение его деяний. «Чудище», за исключением внешнего вида, обладает, в общем-то, всеми же теми качествами, что и наш герой, но с негативной оценкой (по принципу — чужой разведчик — всегда шпион). Складывающаяся амбивалентность в оценке образа чужого богатыря имеет, вероятно, и некоторую реальную психологическую основу, так как перед поединками было принято устрашать противника не только доспехами с изображением страшных личин, но и похвальбой, ругательствами, гримасничаньем. Противником богатыря может быть и демоническое существо (например, Кощей). В этом случае для победы богатырь должен обладать некими сакральными качествами или средствами. Эта оппозиция так или иначе возводит ситуацию к сюжетам о культурных героях, деривациям близнечного мифа, героям-трикстерам.

⁵ А. Ч. Предисловие // Избранные юнацкие песни сербского народа в переводах русских писателей. — СПб., 1904. — С. IV.

⁶ Горький М. Советская литература. Доклад на 1-ом Всесоюзном съезде советских писателей 17 августа 1934 г. // Собр. соч. в 30-ти т. — М., 1953. — Т. 27. — С. 312.

Один из основных подвигов, совершаемых положительным богатырем — это победное единоборство с чудовищем или с другим незнакомым богатырем. Интересную особенность славянской психологии отметил в 1835 г. Ю. Венелин, исследовавший, быть может, несколько наивно, характер народных песен задунайских славян: «Ужасное в лицах разных народов проявляется различным образом в различных чертах, соотносительно с источником характера всякого народа <...> возьмите исступление Задунайского Славянина, и вы увидите в его ужасном — врага. Славянин не боится так вампира, босоркан и ведьм, как Немец чертей и духов <...> Но ему врага надобно, чтобы придти в исступление: *враг, неприятель его потеха*»⁷ (курсив автора. — Ю. С.). В преданиях многих народов свободно барражирующий богатырь, встретив в чистом поле достойного противника, вызывает его на поединок или соглашается на аналогичное предложение чужака. Знакомство богатырей нередко начинается с ристалища. Схватка происходит без всякой видимой причины, без личной корысти или социальной пользы, которую мы обычно привыкли усматривать в богатырских поступках, а, казалось бы, просто так, из куража, из желания «померяться силушкой немереной». Как правило, после поединка без летального исхода они становятся друзьями, а то и побратимами. Представляется, что состязательность, являющаяся одной из основных черт богатырства и проявляющаяся в таком единоборстве, это не просто проявление задиристости и воинственного характера, а действие, имеющее особый философский смысл, который я попытаюсь объяснить чуть позже.

Вплотную к богатырскому ристалищу примыкают подвиги,

⁷ Венелин Ю. О характере народных песен у славян задунайских. — М., 1835. — С. 80, 81.

связанные со змеборчеством (это один из самых распространенных и изученных сюжетов⁸, в который входят битва с драконом, змеем, многоголовым змеем или змеей — хозяйкой водной стихии) и борьбой с фантастическими, дикими и необузданными зверями. Наш герой, естественно, выходит из них победителем, иногда и без особого труда справившись с бестией голыми руками: «Говорят, что со стадом ходил бык трехгодовалый и необыкновенной силы <...> ко всем он был свиреп <...> Как только увидел его (Урдаркотта. — Ю. С.) бык, бросился на него (а был он с большими рогами и думал подкинуть его на них), но Урдаркотт схватился обеими руками за рога, и так упорно начали они бороться, что земля взрылась под ними. Так удачно действовал Урдаркотт, что пригнул быку голову, завернул ее за спину и надвое переломилась шейная кость»⁹. Тем не менее, порой богатырю для уничтожения дичины приходится воспользоваться своим табельным или волшебным оружием и прибегать к хитроумным охотничьим уловкам. Змеборчество же иногда ведет к освобождению или избавлению от смерти прекрасной девушки и даже женитьбе на ней, что контаминирует со следующим комплексом богатырских подвигов.

Этот комплекс связан с фабулой героического сватовства, героической женитьбы или, как поэтично сказал Ю. Венелин, женитьбой, «обрызганной кровью»¹⁰. «Для поэтики сюжетов о сватовстве характерны мотивы чудесных превращений, мотивы изменения облика для достижения цели, причинение ущерба персонажем с помощью вредоносной магии, обраще-

⁸ Напр.: Путилов Б. Н. Русские и южнославянские песни о змеборчестве // Русский фольклор. — М.-Л., 1968. — Т. XI.

⁹ Сага о Финнбоге Сильном // Древне-северные саги и песни скальдов в переводах русских писателей. — СПб., 1903. — С. 71.

¹⁰ Венелин Ю. Указ. соч. — С. 45.

ние за помощью к коню, родственнику героя по женской линии, к страннику, обладающему чудесным даром»¹¹. С одной стороны все эти мотивы, как убедительно показал В. Я. Пропп, связаны с обрядами инициации юношей¹² и откровенно восходят к древним мифам, с другой — опоэтизируют реально распространенный у многих народов обычай умыкания невесты. Женитьба в этом случае, по образному выражению того же Ю. Венелина, «представляет бой»¹³.

Богатырь в одиночку делает то, что иной раз бывает не под силу целому социуму — побивает несметное вражеское войско или выполняет исполинскую, нередко сопряженную со смертельной опасностью работу — перекрывает реку, строит дворец и т. п. Вообще, невоенные, мирные подвиги, связанные с покорением стихий (ветра, стремнины), разрушением гор и строев, поднятием и перемещением тяжестей занимают немалое место в жизни богатыря.

Богатырь не был бы богатырем, если от обычного человека его не отличали еще некоторые особые качества. И дело здесь не в великом росте — богатырь может быть и небольшого росточка, может и изменять свой внешний вид, вырастая или превращаясь в какое-либо животное. Его бытовое поведение — это тоже подвиг, но особого рода. Он может много съесть — его закуска измеряется многими хлебами, целыми быками и баранами. Он может выпить много хмельного и при этом по-богатырски захмелеть. Сон его непробуден, а от храпа разваливаются стены. Сколь велика его сексуальная потенция — стыдливо умолчу. Естественные надобности он справляет так,

¹¹ Астафьева Л. А. Указатель мотивов, сюжетных ситуаций и повествовательных звеньев богатырских былин // Фольклор. Проблемы историзма. — М., 1988. — С. 200.

¹² Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1946.

¹³ Венелин Ю. Указ. соч. — С. 45.

что в сотворенном может застрять целый обоз¹⁴, а выпускаемые им ветры могут вызвать бурю на море. В этом смысле к сонму богатырей, несомненно, должны быть причислены и Гаргантюа, и Дон Жуан.

Любили богатыри и на пирах побуянить, что по отношению к былинам обычно советской исторической школой рассматривалось как классовый протест. Однако единоборство — это смысл жизни, в том числе и праздного времяпрепровождения богатыря. В райской обители викингов, Вальгалле, куда попал воин, погибший с мечом в руке, высшим блаженством было наслаждение застольем и битвой: попавшие туда герои беспрестанно объедались и напивались допьяна, затем устраивали хорошую драчку, в ходе которой поголовно убивали друг друга, потом все воскресали, и все продолжалось сызнова до бесконечности. Кстати, в германской традиции идет постоянное сравнение битвы с пиром или игрою¹⁵.

Богатырское бытие — это постоянная ситуация преодоления, совершение поступков, отличающих богатыря от поступков простых смертных. Богатырский подвиг, если отвлечься от его мифологической семантики, зачастую совершается просто «во имя подвига», то есть имеет в бытовом понимании индивидуально-честолюбивую окраску, безо всякой социальной и классовой пользы, которую мы так привыкли усматривать в любом чихе русского богатыря, противопоставляя его богатырям других культур. Если же принять во внимание мифологический смысл дела, акценты оценок несколько смещаются. Все его деяния — укрощение стихий, борьба с могучими врагами или демоническими соперниками любыми средствами, демонстрация недюжинных способностей — в конечном счете оказы-

¹⁴ Барг Л. Г. Указ. соч. — С. 170.

¹⁵ Полевой П. Опыт сравнительного обозрения древнейших памятников народной поэзии германской и славянской. — СПб., 1864. — С. 41.

ваются сверхчеловеческими. Но при этом богатырь, несмотря на присущие ему иногда чудесные качества, — человек, и человек смертный. Он постоянно «дергает тигра за усы», а все его подвиги в итоге — борьба со смертью, причем, борьба не только символическая, но и физическая. Иногда репрезентант смерти заменяется образом самой Смерти. В этом случае богатырь, как правило, оказывается не в состоянии противостоять ей и погибает, как, например, в греческих средневековых богатырских былинах, где он принимает вызов Харона на поединок¹⁶.

Бывает, что богатырь попадает в весьма двусмысленное положение и вступает в единоборство с женщиной-богатырем, которую он, правда, сначала принимает за мужчину. Как правило, богатырь в этой схватке оказывается побежденным и вынужден замиряться или каким-либо способом выкупать свою жизнь. В тюркских сказаниях в качестве выкупа ему обычно предлагается поцеловать детородные органы победителя. В мифологическом контексте этот сюжет однозначно прочитывается как борьба со Смертью, а поцелуй имеет не столько уничижительный, сколько символический смысл. В данном случае Смерть персонифицирована и, как это обусловлено системой оппозиций, предстает перед героем в облике женщины, а его поцелуй женских гениталий символизирует второе рождение, так как мифологически женские гениталии — это ворота, связывающие мир жизни и смерти¹⁷.

Вообще борьба со смертью — квинтэссенция смысла богатырства, главная его цель. В контексте общекультурном эта борьба может быть рассмотрена как выражение основ-

¹⁶ Дестунис Г. Разыскания о греческих богатырских былинах средневекового периода. Опыт переводного и объяснительного сборника. — СПб., 1883. — С. 21, 25-27, 45-49.

¹⁷ Смирнов Ю. Нечто о Коньке-горбунке (этнография — фольклор — литература) // Новый круг. — 1992. — № 1. — С. 101-112.

ной оппозиции культура — природа, где человек-богатырь, не только противостоящий натиску диких, враждебных и темных сил, но и постоянно вызывающий их на поединок, являясь основным представителем и защитником культуры, постоянно утверждает ее приоритет над стихийными и неуправляемыми силами. (Ведь даже «обжорные», «опивные» и «дефекционные» подвиги — это доказательство превосходства над природой).

При этом «богатырский мир» существует как бы в двух измерениях — идеальном, представляемом (назовем его ирреальным) и реальном — и осязаемые соприкосновения между ними весьма проблематичны, возможны только в воображении. Богатырский мир — и эпоса, и сказки — в значительной степени носит в себе некоторые черты мифа. Не являясь основной идеологической доминантой в системе мировоззрения социума, он, тем не менее, оказывает формообразующее влияние на многие стороны реальной жизни, то есть в него верят как в некоторую существующую или некогда существовавшую модель. Поэтому многие персонажи в реальности становятся символами.

Совершенно верное замечание о богатырях, правда, по иному поводу, высказал в середине XIX в. Л. Майков: «Эти лица, хотя и введены в обстановку исторической действительности, не суть по большей части лица действительно существовавшие, но вымышлены народным творчеством»¹⁸. Тогда же П. Чубинский отметил и другую особенность отношения к богатырскому миру: «О существовании некогда людей с огромной силою сохранилось непоколебимое верование»¹⁹. Уверенность в существовании когда-то эпохи богатырей подтверждалась в массовом сознании оценкой циклопических соо-

¹⁸ Майков Л. О былинах Владимирова цикла. — СПб., 1863. — С. 2.

¹⁹ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. — СПб., 1872. — Т. I. — С. 212.

ружений, огромных курганов, находками исполинских костей доисторических животных.

Ирреальный богатырский мир существует в особом хронотопе, где по особому разворачивается пространство и по-особому течет время²⁰. Его пространственные и временные параметры не совпадают с реальностью. Не останавливаясь на них подробно, отмечу лишь, что основной чертой этого хронотопа является гипертрофированность: если дорога — так на много лет, правда, при некоторых условиях ее можно проскочить и за один миг, если битва — так на много дней: махнет богатырь правой рукой — вражеских воинов полегла улица, левой — переулочек и т. п. Гипертрофированность ирреального богатырского мира — это то, что в невероятной степени затрудняет его моделировку в реальности, в отличие, скажем, от сакрального пространства. Сакральное пространство — святилище, храм и проч. — моделируется достаточно легко, потому что производимые в нем действия носят символический, знаковый характер и в небольшой по размерам храм можно с легкостью затолкать всю вселенную, в которой сам служитель культа преобразится в бога, в солнце, в кого угодно и будет творить символические чудеса. Здесь он может победить и демонические силы, но эта победа опять же будет символической, незримой. Конечно, камлания шамана в космосе юрты впечатляют, но в его противостоянии миру духов зримо мы видим только одного борца — самого шамана.

В процессе развития один из дериватов сакрального (обрядового) пространства превратился в пространство театральное, породив особый вид искусства. Моделировка же богатырского пространства в реальности требует очень реальных и конкрет-

²⁰ Напр.: Кушлина О., Смирнов Ю. Время и пространство в художественном произведении // Энциклопедический словарь юного литературоведа. — М., 1987. — С. 43-46.

ных действий, при том, что сами действия могут быть семиотичными. Поэтому реальное богатырство во многом не совпадало с ирреальным, хотя богатырские занятия, насколько это было возможно, культивировались во многих социумах и в большинстве случаев были престижными. За всю историю человечества таких занятий было немного: олимпиады в древней Греции, рыцарские турниры в Западной Европе, поединки лучших воинов перед общей битвой (Пересвет и Челубей), коррида (Испания), родео (США), дуэли, королевская охота, кулачные бои (Русь), институт ниндзя (Япония) и явления такого же порядка в других культурах. Несколько особняком стоят погребальные и культовые праздничные ристалища (в России их рудименты долго оставались в обычаях по праздникам драться «стенка на стенку») и генетически восходящие к ним бои гладиаторов — смертельные поединки, совершаемые в сакральном ритуальном пространстве. Почти все занятия такого рода сопряжены со смертельным риском. Конечно же, ни одно из названных явлений в полной мере не отражает специфики богатырства и в значительной степени имеет характер развлечений и зрелищ.

Пожалуй, единственной попыткой сделать богатырство массовым явлением было западноевропейское рыцарство в одном из его аспектов. Рыцарский кодекс, заставлявший из платонической любви к Прекрасной Даме совершать подвиги, как нельзя лучше иллюстрировал ситуацию поиска соперника. Если не было реального врага, его в соответствии с рыцарским мировоззрением надо было найти или придумать — пусть это будет хотя бы ветряная мельница. (Даже организация крестовых походов в значительной степени была инициирована и облегчена мировоззренческой установкой на поиски врага). Сам же культ Прекрасной Дамы является инверсией

мифо-эпической коллизии борьбы за женщину (поединки, умыкание, путешествие за женой в неведомый мир и пр.).

Так называемая «королевская охота» инсценировала ситуации богатырской борьбы с дикими животными; не случайно в средневековье она была запрещена простолюдинам. Они могли ставить силки, делать ловушки, но прерогатива открытой схватки со свирепым зверем с рогатиной или кинжалом в руке оставалась за рыцарем. И в идеале, и в реальности рыцарская культура противопоставляла себя культуре простолюдинов, но реальная массовость привела к снижению явления, ведь на Западе существовало до тысячи разновидностей рыцарей²¹.

С разрушением мифологического сознания богатырские подвиги все более приобретали демонстрационный характер и с очередной инверсией, сменой знаков, были перенесены в цирк, балаган, праформы которого пользовались чрезвычайной популярностью в средневековой Европе²². То, что составляло возвышенную, не каждому доступную зону поведения, переселилось в область культуры, считавшуюся низкой и профанической. В 1991 г. известный литературовед и культуролог М. С. Петровский познакомил меня с содержанием своей давно написанной, но, к великому сожалению, неопубликованной работы о цирке. Исследователь с присущими ему остроумием и неординарной тонкостью анализа обратил внимание на то, что по своему характеру цирк — это единственный вид искусства, в полной мере отразивший архетипы мифологического сознания. Сама архитектура циркового помещения воплощает древние представления о космосе: под небесным шатром — небом — круговая площадка-арена земля, они связаны между собой вертикальными конструкциями мирового дре-

²¹ Бидерманн Г. Энциклопедия символов. — М., 1996. — С. 230-231.

²² Даркевич В. П. Народная культура средневековья. — М., 1988.

ва. Цирковые актеры, представляющие довольно замкнутую касту, семью, демонстрируют номера, суть которых сводится к борьбе со стихиями — огнем, водой, силой тяжести, преодолению земного притяжения; «магическим» действиям — появлению и исчезновению предметов; поединку и бестиарию. В этом особом мире находится место даже трюкстерам — они, рыжий и белый, «весь вечер у ковра». Многие цирковые номера сопряжены со значительным риском, который порою отражен даже в их названии («salto mortale» — вспомните «Гуттаперчевого мальчика» В. Г. Короленко). С введением в цирке системы страховок во время трюков резко возросла возможность моделирования критических ситуаций, которые при всей своей неординарности воспринимались уже не как подвиг, а как модель подвига.

Соревнования по борьбе и поднятию тяжестей долгое время были уделом не спорта, а цирка. В цирках демонстрировались люди, способные, например, выпить противоестественное количество воды, проглотить шпагу и пр. В одном из мифологических романов Мануэля Скорсы описывается циркач латиноамериканской труппы, который по заказу публики звучно выпускал ветры заданное количество раз, и счет шел на сотни.

Бывает и так, что цирковые аттракционы являются прямой иллюстрацией мифов.

В среднеазиатском цирке едва ли не самой большой популярностью зрителей пользуются группы канатоходцев, часто выступающие отдельными труппами. Практически на каждом представлении в одном из номеров гимнаст проходит по канату с петухом в руке. Он-то — петух — и проливает свет на мифологический смысл древнего аттракциона. Представляется, что этот трюк известен еще со времен зороастризма, реликты которого щедро рассыпаны в представлениях ираноязычных

жителей Средней Азии. Зороастризм был первой последовательно дуалистической религией с хорошо разработанным вероучением, оказавшей затем мощное влияние на иудаизм, христианство, ислам. Именно в религии Зороастра (Зардушта) сложились основы доктрины о дьяволе, сформировалось учение о страшном суде и телесном воскресении умерших, возникли представления о рае и аде. Чтобы попасть в рай, зороастрийский праведник должен был пройти над раскаленной адской пропастью по мосту Чинват, который «тоньше волоса и острее лезвия меча». Этот сюжет был полностью заимствован мусульманством и получил в нем дальнейшее развитие: в исламе верующему через мост Сират помогают перебраться те животные, которых он приносил в жертву на праздник курбан. По некоторым источникам путь по мосту для претендента в праведники может продолжаться до сорока тысяч лет, а пройти по нему без помощи пожертвованных им животных он может расстояние, пропорциональное его добрым земным делам. Когда они кончаются, перевозку райского паломника берет на себя закланное животное, иначе претендент свалится в пропасть.

С этим сюжетом контаминирует один из анекдотов о Ходже Насреддине (кстати, в серии этих чрезвычайно популярных в Средней Азии историй очень хорошо проявляются архетипы древних представлений). На праздник курбан один богатч принес в жертву верблюда, второй — быка, третий — барана. А Ходжа Насреддин зарезал петуха. Когда его спросили, почему он так поступил, остряк ответил: «У ваших жертв на ногах копыта, они соскользнут с моста Сират, а мой петух с цепкими пальцами, он будет цепляться за мост, как за насест, и перенесет меня в рай». Петух действительно мог помочь попасть в рай, так как в зороастрийской традиции он считался священной птицей, птицей света и был посвящен светлому божеству Ахура Мазде.

У меня нет прямых данных, но, судя по некоторым новым сведениям о происхождении зороастризма, осмелюсь предположить, что некогда ситуация прохода по тонкому мосту моделировалась над настоящей раскаленной пропастью.

Технические средства XX позволили предельно реалистически смоделировать богатырский мир с его самыми фантастическими параметрами и предельно документально показать самые невероятные богатырские подвиги. Все это сделано в кино. А идеалом богатыря стал супермен, отвечающий всем требованиям: он хорош собой, великолепно сложен, силен, прекрасно владеет единоборствами; сражается со стихиями, дикими зверями и могучим противником; в одиночку громит целые полки и спасает мир; не хуже Азazelло обращается с любыми видами оружия; не без труда, но с честью выходит из самых сложных ситуаций; скачет, ездит, летает, плавает в воде и под водой; имеет «волшебных помощников» (совершенные технические изобретения, сделанные только для него). Время от времени ему приходится сражаться с очень сильной, злой и коварной женщиной, но он побеждает всех и вся. И, конечно же, всегда приходит на помощь Прекрасной Даме.

Фильмы action не только в реальности вызвали к жизни новую «богатырскую» профессию — каскадера, но и способствовали широкому росту популярности, своего рода «бытовому культу», супергероя — сильного, смелого, находчивого, хорошо подготовленного, независимого в оценках, суждениях и делах, постоянно рискующего собственной жизнью, борющегося с несправедливостью в одиночку, т. е. отвечающему всем признакам положительного богатыря. Причем, таким супергероем мог быть не только представитель официальных структур безопасности или несправедливо обиженный обыватель, но и представитель маргинальных или даже преступных слоев

общества. У зрителя фильмы создавали впечатление, что в критической ситуации любой человек может стать суперменом, нужно только научиться драться. Поэтому закомплексованный и замученный стрессами городской житель охотился за изучением восточных единоборств, о которых два-три десятилетия назад европейская и американская культуры почти ничего достоверного не знали. Для многих из этой волны фильмы стали и первым учебным пособием.

«Богатырская культура» прежних времен была, скорее, явлением мифо-эпическим, идеологическим эталоном, желаемой парадигмой, чем реально существовавшим образом жизни. Не следует, конечно, отрицать, что в определенные периоды истории «богатырство» в той или иной степени вторгалось в действительность, однако оно всегда было ограничено временными или ситуативными рамками, и попасть в эти рамки мог далеко не каждый желающий. «Богатырская культура» носила явно элитарный характер, подчеркивая избранность и особенность отдельной личности, что во многом определяло богатырскую психологию (не будем останавливаться на том, насколько морально или аморально это было).

Конец XX — начало XXI вв. породили совершенно новые формы этого явления. С одной стороны, изменение политической и криминальной ситуаций в мире, разветвление мафиозных структур и экстремистских группировок, обусловили появление новых боевых тактических подразделений, различного рода «спецназов». Эти элитные войска проходят особую подготовку и выполняют особые задачи, в которых несложно усмотреть уже обозначенные нами достаточно устойчивые традиционные черты богатырства. С другой стороны, возникло явление, которое я без тени сарказма, умаления или отрицательной оценки назвал бы «игрушечным богатырством», хотя речь идет о впол-

не серьезных вещах. Оно напрямую связано с искусственным моделированием богатырских ситуаций, т. е. с игрой. С одной стороны оно явилось порождением массовой культуры, с другой — оказалось реакцией на нее.

Во-первых, это широко распространившиеся экстремальные виды спорта, в которых зачастую отсутствует состязательность как таковая между ее участниками и далеко не всегда присутствуют зрители. Скорее они напоминают хеппинг на тему «игры со смертью». Чтобы любое из этих занятий не стало последним, требуется очень серьезная физическая и техническая подготовка, а потому они, как правило, весьма дорогостоящи.

Во-вторых, на волне увлечения экстримом возникли различного рода реальные шоу, в которых для обычных людей создают напряженные ситуации и которые, в противоположность собственно экстремальным видам спорта, требуют очень большого числа зрителей, предполагают состязательность и не требуют никакой специальной подготовки от участников. Эти шоу дают возможность каждому воплотить то самое впечатление от фильмов, о котором было сказано чуть выше, и подтвердить, что «когда страна прикажет быть героем, у нас героем становится любой». В отличие от экстремальных видов спорта, в котором участник, как правило, не только не получает материального вознаграждения, но еще и вкладывает в него свои деньги, участие в шоу вознаграждается материально.

Третий вид «игрушечного богатырства» ориентирован на историко-эпические традиции. Это различного рода клубы и общества исторической реконструкции, участники которого по старым технологиям воссоздают костюмы, бытовые реалии ушедших эпох, устраивают поединки, массовые схватки, инсценируя, воссоздают знаменитые сражения. Здесь, конечно,

больше театрализации, чем реального риска и удали, хотя присутствуют и они.

И, наконец, четвертая форма, самая доступная и самая массовая — компьютерные игры. Виртуальное пространство позволяет смоделировать любую ситуацию, любого противника, а вступить с ним в противоборство и победить, проявив смекалку, выдержку, расчетливый риск может даже человек с физическими недостатками.

Да, как бы не возмущалась автор одной статьи, но для нынешней массовой культуры «Илья Муромец — это былинный супергерой»²³. И никуда, пожалуй, от этого не денешься.

2003

АРХИТЕКТУРА РИТУАЛА БЕЗ РИТУАЛА

В старинной псковской летописи (а в летописях, как известно, отмечались факты наиболее достопамятные) в одно из лет записано единственное происшествие: «вниде в храм коза». Иные выдающиеся события — глад и мор, война и неурожай, наводнение и трус великий — миновали город в этом году. Была лишь скакнувшая в церковь коза. Обо всем остальном хронограф умалчивает. И проказливое животное встает в один ряд с драматическими событиями. Как поднялась рука летописца, как повернулось его перо и вписало блудливую тварь между строками, политыми слезами и кровью? Однако в контексте культуры того времени такое иерархическое положение нашей козы кажется вполне нормальным. Ведь под ее обличьем в святое место мог проскользнуть дьявол, и тогда с опоганенным храмом пришлось бы много повозиться — его надо было или разрушить и строить новый, или переосвящать. Обыватель, таким образом, видел в опрометчивом прыжке козы не только знамение, но и реальную угрозу остаться без места отправления культа. А что такое жизнь человека без возможности совершить нужный обряд в специально обставленном месте? Этот вопрос, видимо, может стать отправной точкой разговора о ритуальной архитектуре, ибо его можно задать применительно к любому периоду истории. В том числе — и современному тоже.

Говорить о современном ритуале и современной ритуальной архитектуре без исторической ретроспективы почти невозможно, потому что нужен некий эталон для определения особенности сегодняшнего обряда и специфики его пространственной дислокации.

Обряд — явление историческое, а следовательно, изменяемое, знающее взлеты и падения. Протянувшись во времени,

²³ Непрезентабельная харизма, или Давайте говорить по-русски. Беседа И. Пули с М. Дегтяревой // Труд. 2003. — 6 ноября. — С. 11.

он способен менять характеристики, значительно отклоняясь от первоначально заданных параметров. В то же время это отработанный стереотип, требующий абсолютно точного воспроизведения и способный сохранять свои элементы на протяжении сотен, а иногда и тысячи лет.

Таким образом, это явление изменяемое и неизменное одновременно. Тенденция к изменямости (в науке называется вариативностью) и тенденция к сохранности и стереотипу (называемые константностью) сосуществуют практически в любой среде. Вариативность — качество, благодаря которому обряд приобретает способность приспосабливаться к изменяющимся внешним условиям, сохраняя стержневые черты. Константность же обеспечивает передачу из поколения в поколение строго отобранной, отмеренной и необходимой обществу информации. Оба качества обеспечивают устойчивые формы в преемственности культуры.

Одна из особенностей древнего обряда заключалась в том, что он был синкретичным, т. е. включал в себя самые разные, вплоть до противоположных, элементы. Здесь находилось место рациональному знанию и иррациональным представлениям, культуре светской и культуре религиозной, образам реальности и мифологическим ипостасям. Этот обряд структурировал единую сущность всего космоса. Через него человек осознавал и при его помощи демонстрировал свою причастность всему миру. Мировое пространство для человека того времени еще не трехмерно и не непрерывно; взаимосвязи отдельных пространств (из совокупности которых мыслился состоящим весь реальный и представляемый мир) выражались гораздо более сложными отношениями, чем ширина, глубина и высота. А главное, пространство разделялось на две основные зоны — сакральную (наделяемую сверхъестественными свойствами)

и профаническую (обыденную, мирскую). Оба типа пространства находились в тесном контакте и во время обряда могли взаимопроникать друг в друга.

Хронологически обряд как таковой возникает раньше, чем архитектура (шалаш или землянка — это еще не архитектура). Поэтому изначально архитектура была подчинена не только техническим возможностям, но, главным образом, представлениям мифологического мышления. Она выступает как часть обряда, как инструмент ритуала, при помощи которого граница между сакральным и профаническим приобретает реальные, осязаемые, долговременные черты.

Основа обрядовой коллизии в давние времена — деструкция мира и его последующее упорядочение — ярко выражены в ритуальных циклах умирающих и воскресающих богов. Проявляется она и в других церемониях, отмечающих основные этапы жизни человека. Такие обряды, как правило, существуют не в одиночку, а составляют группы и комплексы, приуроченные к какому-либо событию — мифическому или реальному.

Так, например, комплекс родинных обрядов символизирует не только возникновение новой жизни, но и смерть. В древних земледельческих культурах, где он возник, представления о жизни и смерти не разделялись, воспринимались как единый и одновременный процесс, аналогично зерну злака, посеянному в землю и проросшему из нее. Новорожденное дитя появляется как бы из инобытия, возрождается из неведомого мира. Роды поэтому воспринимались не как временной акт, а как перемещение в пространстве: из сакральной зоны в непознаваемыми свойствами дитя переходит в подлунный мир.

Обряды инициации, т. е. посвящения в полноправные члены общины, со временем оказались закодированными в известный тип волшебной сказки об Иванушке-дурачке. Дурачок

в них становится в конце-концов Иваном-царевичем, но происходит этот только после того, как он проделает путь и выполнит несколько трудных задач. Дальняя дорога приводит его в мир предков, на тот свет, откуда он, овладев мудростью прародителей, возвращается к себе домой и благополучно разрешает «трудные задачи». По возвращении, как правило, играется свадьба Иванушки.

Инициации, включавшие в себя подчас очень жестокие физические испытания для посвящаемого, символизировали смерть ребенка и воскрешение его уже в качестве мужчины. Решением «трудных задач» Иванушка доказывал свою социальную зрелость и подготовленность к супружеской жизни. Мотивы дальней дороги и смерти-рождения сливаются в этих обрядах воедино и, в свою очередь, обозначают еще и смену социального положения юноши. Пространство обряда здесь организовано таким образом, чтобы подчеркнуть все этапы «дальней дороги». Свадьба поэтому выступает для юноши завершением всего обрядового цикла, апофеозом уже «не юноши, но мужа».

Для невест свадьба — это опять-таки смерть-рождение, потому, что под смертью понималось переселение девушки на чужую сторону, в дом мужа. А там уже следовало ее возрождение — адаптация к новым условиям, внедрение в новую общину, обретение новой родни, закрепление определенных прав, т. е. кодификация ее нового социального статуса. Весь обряд проходил со сменой значений на противоположные: свое становилось чужим, а чужое — своим. Медиатором между сферами своего и чужого были пространственные перемещения, дорога.

Поэтому в свадебной обрядности разных народов устройству переезда невесты уделялось большое внимание — здесь и свадебные поезда с благожелательной и охранительной симво-

ликой, и свадебные процессии, и перевоз на лошадях, и перенос на руках, и умыкание. Причем в свадьбе «умыканием» часто выделялась определенная зона, преодолев которую, молодые считались вне досягаемости родственников невесты и в довольно скором времени могли рассчитывать на примирение с ними.

Обряд похоронный также расшифровывался как смерть-рождение или перемещение в мир иной: человек умирал для земного мира и рождался для потустороннего. Траурный комплекс содержал много элементов, сходных с обрядами родинными, инициации, свадебными.

Правильнее сказать, что все эти обряды, на разных уровнях интерпретации символизировавшие смерть-рождение, дальнюю дорогу, переход в иное социальное состояние и т. п., имели, кроме общей единой структуры, множество одинаковых деталей, соответствующих друг другу атрибутов, сходных действий, то есть — были жестко взаимосвязаны, составляли систему, проводились в специальном месте. Изменения в одном обрядовом комплексе отражались в другом.

Однако со временем в каждом из них накапливались незначительные первоначально вариации, не затрагивающие смысла обряда в целом, но в чем-то видоизменявшие его. В результате этого процесса каждый из обрядовых комплексов обрел значительную самостоятельность и во многом изменил семантику. В свадебном обряде, например, на первое место выдвинулся смысл благопожелания и плодородия, сохраняемый и по сей день, а также охрана от действия «вредоносных» сил.

Развитие форм социальной жизни привело к выделению из синкретического обряда обособленных архитектурных форм — собственно обрядового пространства, наделяемого сверхъестественными параметрами — например, святилища, храма, иных культовых сооружений; пространства публичного — город-

ской площади, суда, рынка, за которыми также закрепляются определенные формы общественной деятельности и поведения, и, наконец, пространства театрального, зрелищного — театра, цирка, стадиона.

В организации пространства храма длительное время ведущими остаются принципы, обеспечивающие наиболее надежное и легкое выполнение обряда, соблюдение норм ритуального поведения, — пространство здесь соответствует структуре обряда, подчинено ей. Любое передвижение в этом пространстве становилось семиотичным, знаковым соответственно его семантике.

Пространство публичное и театральное, традиционно сохраняя некоторые черты обрядового, все более и более от него отдаляются, выдвигая свои собственные требования и решая свои собственные задачи.

Если различие этих типов пространства сегодня ни для кого не составляет затруднений, то организация пространства для новых обрядов, принципы проксемики современной церемониальной архитектуры остаются проблемой и для общества в целом, и для архитекторов в частности.

Последние, поставленные в условия вынужденного решения задачи со множеством неизвестных значений, самостоятельно ищут ответы на нее при проектировании дворцов бракосочетаний (как, впрочем, и иных тоже).

Большинство подходит к проблеме сугубо «утилитарно», придавая значение лишь технологии действия. В их работах отчетливо прослеживается тенденция к пониманию обряда как «поточной линии», оформленной литературным сценарием.

Другие предпочитают искать выход в противопоставлении церковному обряду, полагая, что обрядовая сторона акта (например, бракосочетания) или, иначе говоря, его социаль-

но-регулятивная функция (т. е. функция регуляции положения члена социума в обществе, равно как и функция регуляции между социумом и сверхъестественными силами) им утрачена безвозвратно. Для них оказываются достаточными соображения престижности, торжественности и коммеморативности (т. е. значение обряда как памятного события). Причем коммеморативность достигается уже не за счет проксемики или символики, а посредством пышного декорирования пространства для совершения обрядового акта. Заполняя возникший обрядово-эмоциональный вакуум, они, однако, не решают задачи во всей ее сложности и с необходимой полнотой.

И лишь немногие отваживаются заглянуть в глубь проблемы. Как правило, это одареннейшие зодчие. Им приходится совершать титанические усилия в отстаивании своей концепции и проведении ее в жизнь. Но и их опыт, как можно судить, например, по двум ранее представленным на страницах «ДИ СССР» зданиям — Дворца торжеств в Тбилиси и Дворца бракосочетания в Ленинграде, — свидетельствует, что на сегодня эта проблема еще не нашла своего разрешения. И дело, по-видимому, не в творческой неудаче авторов, а, как мне думается, — в несформулированности самой задачи.

По логике и по тому, от чего новый, скажем, свадебный, обряд отталкивается, он должен быть противоположен религиозному, что привело бы к чему-то вроде «черной мессы» или «службы навыворот». Потому современный обряд бракосочетания складывается не как прямое отрицание церковного ритуала, а скорее как его калька, поддвеченная и несколько заглаженная новыми светскими атрибутами.

Но, если древние обряды своими комплексами образовывали систему, то сегодня, несмотря на то, что советский обряд продолжает обслуживать в основном те же «узловые» моменты

человеческой жизни (регистрация новорожденного — вручение паспорта — посвящение в профессию — свадьба — похороны), ритуалы, как правило, строятся вне связи друг с другом, с атрибутикой произвольной, надуманной, официозной...

«Обрядовый произвол» возникает из-за того, что один специфический ритуал обслуживает какую-то локальную зону культуры без связи с остальными. Для такой зоны он превращается в жесткий и скучный стереотип, особенно когда выходит на массовое репродуцирование... Представьте себе несколько десятков свадебных церемоний, совершаемых в один день, одним учреждением, по одному распорядку, с одними и теми же «теплыми и проникновенными словами». О таких идеальных условиях для воспроизводства стереотипа ни один жрец и мечтать не мог.

Современный обряд очень часто ничего, кроме неловкости и смущения, не вызывает. Он делит участников на зрителей и исполнителей гораздо резче, чем современный театр. Торжественность в этом случае обращается официозом, живое действие — сухим сценарием, общность эмоций — чувством досады и неудовлетворенности.

Виновато ли в этом неправильно организованное обрядовое пространство, поскольку большинство современных церемониалов проводятся в помещениях, более приспособленных для эстрадных спектаклей или торжественных собраний, — домах и дворцах культуры, клубах, красных уголках и т. п.? Не думаю, ведь последнее само есть лишь слепок именно этого содержания. Виноваты ли те архитекторы, которые всерьез озабочены решением задачи создания новой архитектуры современного ритуала, не достигая, однако, поставленной цели?

Нет храма без культа. А может ли быть ритуальная архитектура без ритуала? Может ли зодчий заменить мифопо-

рождающее устройство, взяв на себя роль верховного жреца? Не уверен. Во всяком случае, не с архитектуры надо начинать обсуждение этой проблемы. Неудачи здесь закономерны, они отражают неблагополучие внутри самого явления современной обрядности. Я бы сказал даже — они ее выявляют. А значит и разговор надо начинать с другого конца — с прояснения сущности современных обрядов.

1986

ГОРОД В АСПЕКТЕ КУЛЬТУРОЛОГИИ

В истории мировой цивилизации и культуры город как социальный институт играет особую роль. При всей непохожести конкретных форм, каковыми являются, например, города древней Месопотамия, индейцев пуэбло, древнегреческие полисы, средневековый западно-европейский и русский, столичный и провинциальный города, современный мегаполис, проекты идеальных урбанистических образований и городов-коммун, разработанных социалистами-утопистами, все они имеют нечто общее, отделяющее их от других типов поселений. Соответственно и критерии, обычно выделяемые для определения города, такие, как наличие крепостных укреплений, детищец и посад, развитие ремесла или промышленности, далеко не всегда являются конституирующими и в большей степени решают прикладные археологические задачи. Хотя, несомненно, защитная функция города, особенно на ранних этапах истории, чрезвычайно важна. Само слово «город» в русском языке этимологически связывается с огороженным, т. е. укрепленным пространством. Показательно, что архитекторы эпохи Возрождения придавали чрезвычайно важное значение городским фортификациям. Однако не всякая крепость, при том, что она, несомненно, имеет некоторые урбанистические черты, является полноценным городом.

Возникавшие в самые разные времена и в самых разных культурных регионах города были, по сути, особой формой пространственной организации социальных процессов со строго упорядоченной топографической и сословной иерархией, соответствующей не только профанической, бытовой, но и сакрально-мифологической прагматике.

«Город — это не просто средоточие прочных домов, — пишет

Г. Бидерманн, — но также центр религиозного и гражданского порядка, окруженный многообразными защитными стенами... На символическом языке город — микрокосмическое отражение космических структур, созданное по плану и целенаправленно заложенное по координатам, в центре которого расположен земной эквивалент точки небесного вращения»¹. В коммуникативной системе социума поселения такого рода выполняли чрезвычайно важные функции, что и отличало их от поселений другого типа. При этом город обеспечивал как внешние коммуникации, так и развивал внутренние; защитная функция города была важным элементом в системе внешних коммуникаций.

В любой урбанистической структуре изначально должны были сложиться три информационных центра, воплощавшихся в реальной топографии и архитектуре города: сакральный, административный и общественно-бытовой. На этих трех китах держалась информационная система, использовавшая и письменные, и устно-акторные приемы передачи информации (Г. Бидерманн вообще указывает на существование письменности как на один из необходимых признаков города). В некоторых случаях они могли синкретично сосуществовать в одном месте, как, например, на агоре древнегреческого полиса, где, по ехидному замечанию кого-то из древних, продавались «и фрукты, и мясо, и справедливость»², или на регистане мусульманского города. Однако со временем развивалась специализация, когда сакрально-мифологическая информация концентрировалась и распространялась в местах исполнения культа (храмах, святилищах), властные структуры распространяли свое административное и юридическое влияние через органы управления (престолы, ратуши, магистраты, Думы, Приказы и пр.).

¹ Бидерманн Г. Энциклопедия символов. — М., 1996. — С.60.

² Смирнов Ю. Человек в городском пространстве: традиции и современность // Памир. — 1987. — № 2. — С. 115.

При этом официальные институты использовали для широкого оповещения места большого скопления людей, в некоторых случаях это были специально отведенные пространства, но, прежде всего, торги и рынки. Сюда же с торговыми людьми и путешественниками стекалась и внешняя информация. Рынок, таким образом, становился не только местом обмена товарами и денежными средствами, но и преимущественным местом обмена информацией — официальной и бытовой. В бытовом сознании русского, в частности, человека, город вообще связывался со свежими новостями, за которыми туда ездили с периферии. Это прекрасно видно даже из мемуарной и художественной литературы XIX века.

Город, говоря современным языком, становится чем-то вроде гигантского сервера, аккумулирующего информацию самого разного рода и выдающего ее по мере необходимости, т. е. актуализации. С этой целью создаются специальные хранилища информации — от архивов, библиотек и зверинцев (последние в древности имели космическое значение и демонстрировали мощь правителя и подвластные ему земли) до картинных галерей, музеев, фоно-, фото- кинотек, ботанических садов, зоопарков и пр. вплоть до системы Internet в наше время. Естественно, что возникает потребность в правильном отборе, хранении, передаче и дешифровке этой информации. Поэтому в городе возникает институт специализированного обучения — обучение письменности, затем многопрофильные школы, университеты и т. п.

Важное место в структуре городских коммуникаций, информационного обмена и специфической городской топографии играет выделение корпоративно-ремесленных и промышленных зон, в значительной степени регламентирующих социальные отношения горожан, взаимоотношения города с внешним миром,

а также зачастую воздействующих на индивидуальный облик и мифологему города.

Характерные черты города ярче проявляются в его сравнении с сельскими поселениями, обобщенно говоря — с деревней. Этнографами давно отмечено, что именно она является основным носителем этнических, или, как их еще часто не совсем правильно называют, традиционных черт культуры. Обусловлено это тем, что в силу разных причин, главная из которых — повторяемая веками сезонная работа — уклад сельской жизни, сельская культура гораздо более устойчивы, цикличны, менее подвержены изменениям, чем формы городского существования.

Во всех отношениях городская культура более мобильна, чем сельская. Несколько огрубляя ситуацию, можно сказать, что деревня — это состояние, а город — процесс. Культура, как и природа, не терпит пустоты, и поэтому город, основываясь на уже устоявшихся формах, отработывает новые варианты социальных отношений — от этикетных мелочей до организации производства. Город создает новые виды жилища, архитектурные ансамбли, организующие пространство для конкретных социальных отношений; особое внимание уделяется архитектурной вертикали, что обретает — и в жилых, и в общественных зданиях — особый символический смысл. Например, в русской культуре длительное время отсутствовало декларированное противоборство светской и духовной власти. И, если существовавшая в Западной Европе социально-политическая оппозиция такого рода зримо манифестировалась прежде всего в архитектурном облике города, когда ратуша всегда соседствовала с собором и, как правило, имела неестественно высокую и нефункциональную фасадную стену только для того, чтобы подчеркнуть свою иерархическую доминанту над «князьями церкви» посредством архитектуры, то в русском городе такого

соревнования не было. Вертикаль храма или колокольни была предметом гордости и светской власти, поскольку власть светская (воеводы, князя, великого князя, царя, императора) уподоблялась власти отца, а православная церковь, по ее собственному утверждению, являлась матерью и заключала всех верующих в свое лоно. Идея такого союза прочитывается и в устоявшемся типе старого русского города, когда внутри кремля, детинца, выполняющего защитные, «отцовские» функции, помещалось здание церкви. Это предположение вполне констатируется с рассуждениями В. С. Соловьева о том, что «исторически сложившийся строй русской жизни выражается в следующих чертах: церковь, представляемая архиерейским собором и опирающаяся на монастыри, правительство, сосредоточенное в самодержавном царе, и народ, живущий земледелием в сельских общинах. Монастырь, дворец и село — вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия»³.

Если в деревне уклад жизни неразрывно связан с трудовым процессом, а праздники — лишь узаконенный временный перерыв этого процесса, то в городе «работа» и «не работа» — две совершенно различные, напрямую между собой не связанные, зоны. Именно поэтому город, во всяком случае, русский, создает такое понятие, как быт, влекущее за собой специальные усилия по созданию разной степени комфортности и, в конечном счете, цивилизации, если, следуя за С. Лемом, понимать под ней «сумму технологий». Точно так же в городе возникает и мода, являющаяся, по существу, кратковременной традицией, при помощи которой культура «методом тыка» вырабатывает необходимые ей элементы: неудачная новация быстро отмирает, а подходящая вживается в систему, становится инновацией, а затем собственно традицией и далее воспринимается уже как

³ Соловьев В. С. Сочинения в 2- томах. — М., 1989. — Т. I. — С. 243.

необходимая данность этой системы. Город создает и особую сферу деятельности и отдыха — сферу развлечений, имеющую не сакральный, как в деревне, а вполне мирской характер. Весьма характерно, что в деловом дневнике одного муромского купца прошлого века стабильно отмечались все его посещения театров и представлений, на которых он бывал, выезжая по делам за пределы Мурома, бедного в те времена на развлечения⁴. На сезонные ярмарки вообще отправлялись как на праздник.

Городская культура создает свой собственный менталитет, вполне вписывающийся в основную систему оппозиций, характерную практически для всех культур. Культурологами, этнографами, социологами и психологами неоднократно отмечался так называемый половой диморфизм не только в распределении труда и занятий, но и значительные различия в той роли, которую мужчины и женщины в целом играют в культуре. Принято считать, что мужчины являются иницилирующим началом, они агрессивны-изобретательны, создают основные культурные ценности и институты; женщины, в отличие от них, играют в культуре роль не то что бы совершенно пассивную — они скорее являются хранителями и передатчиками из поколения в поколение той информации, которая создана мужчинами. Женщины менее мобильны социально, менее нуждаются в изменении установленной системы, если она функционирует нормально. Они более традиционалистичны. В этом смысле характеристики города и деревни великолепно вписываются в эту оппозицию. Город по отношению к сельской местности является мужским, более активным и агрессивным началом. При этом, чем более активно осуществляется город-процесс, тем более он отдален от деревни, тем более он соответствует признакам города, тем более он город. Забегая вперед, отмечу, что этим же противо-

⁴ Архив МИХМ.

речием определяется разница между кипучей столицей и сонной провинцией. Парадоксальным подтверждением этого наблюдения служит тот факт, что в процентном отношении в сельской местности и глухих городах больше развит мужской алкоголизм, а в больших — женский (при условии стабильности социально-экономической ситуации), поскольку в жизнеспособном городе больше условий для реализации мужской энергии, в то время как для женской психики и психо-культурных установок он гораздо опаснее. И, соответственно, наоборот.

Однако древние традиции воспринимают город как женщину. Таковы, например, города в оригинальных текстах Ветхого Завета. Греческий полис, хотя и обрел мужские черты, но охранялся богиней Девой, древние богини-матери Рея и Кибела увенчаны городскими коронами. В свое время И. Франк-Камеицкий убедительно показал, каким образом произошло переосмысление грамматического рода города по мере его формирования от простого участка земли через участок, огороженный до собственно городского поселения, что, естественно, повлекло за собой изменения в строе культурного восприятия термина и в системе культурных оппозиций.

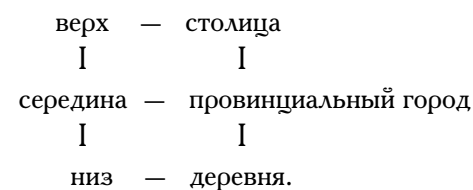
Массовое возникновение городов в России началось гораздо позже, чем в Западной Европе, и процесс этот, как считают, не завершился. В русском сознании до сих пор отсутствует четкое разделение семантики города как мужчины или женщины. В этом смысле город понимается амбивалентно, в отличие от основанной на древних представлениях традиции западноевропейской, где К. Юнг, например, однозначно «видит в городе материнский символ и символ женского начала вообще: т. е. он интерпретирует Город как женщину, дающую приют своим обитателям, как если бы они были ее детьми»⁵.

⁵ Керлот Х. Э. Словарь символов. — М., 1994. — С. 84.

Для старых русских городов достаточно типична ситуация, когда он называется русским именем женского рода (Вологда, Коломна, Калуга), или когда изначально иноязычное название воспринимается на русский слух как женское (Москва). В то же время город с мужским названием может наделяться женским эпитетом (Киев — мать городов русских). Амбивалентность такого отношения объясняется и тем, что архетипические фольклорные представления однозначно связывают ограду, укрепление, частокол, тын, замок с образами девственности, а нарушение таковой крепости, вплоть до отпирания замка ключом и открывания ворот — с лишением невинности⁶. Отсюда взятие неприятелем города метафорически означало лишение города девственности, а творившиеся после этого бесчинства являлись в мифологическом контексте буквализацией метафоры, превращаясь в обязательное ритуальное действие.

Даже наличие стола (престола) не останавливает субъектов культуры перед тем, чтобы общеупотребительно называть главный центр не «стольным градом», но «столицей», при том, что по отношению к подчиненным городам столица выполняет мужские, руководящие функции.

Взаимоотношения столичных, провинциальных городов и деревни, со всеми вытекающими семантическими и социально-иерархическими последствиями, вполне вписываются в традиционную трехчленную вертикальную модель мира:



В этом ключе достаточно напомнить, что до Пушкина само

⁶ Смирнов Ю. Нечто о Коньке-горбунке // Новый круг. — 1991. — № 1.

слово «мужик» (деревенский житель) считалось неприличным.

Особо следует отметить небольшие поселения, выполнявшие, по сути, роль микрогородов — монастыри и усадьбы.

Используя формообразующую силу мифа, город создает свои мифологемы, которые впоследствии активно влияют на восприятие, облик, характер, менталитет конкретных городов и социальные связи: Иерусалим — град небесный, идеальный город, вместилище рая; Вавилон — блудница; Рим — вечный город и он же Новый Вавилон; Москва — третий Рим, город-герой, «столица нашей необъятной Родины», «город коммунистического быта»; Новгород Великий — господин; Санкт-Петербург — Северная Пальмира; Ленинград — колыбель революции; Киев — мать городов русских, а Одесса — просто «мама» при Ростове-папе; Бухара — священная, благородная, благословенная; Тула — город Левши; идеальный Город Солнца — утопия; реальные пиратская Картагена, Ауровиль и современный Китеж — попытки воплощения утопии. Семиотична в этом смысле попытка создания мифологемы Муром как пограничного города-крепости и города идеальных правителей. Она нашла зримое воплощение на одной из муромских житийных икон как раз тех самых правителей — святых князя Петра и княгини Февронии. Идеальный город на иконе обнесен бело-мраморной стеной, которой, естественно, в реальности никогда не было. Надо полагать, что автор изображения основывался на принятой в то время этимологии названия Муром, производимого от глагола славянского «муравить» — строить стены и западных «тагтур», «туртур» — мрамор.

Таким образом, в культурологическом аспекте город прежде всего создает новую, более совершенную и помехоустойчивую информационную систему, в которой обряд как полисемантическое средство передачи информации (мифологической, космо-

логической, исторической, моральной, технологической и т. п.) отодвигается на задний план. Необходимым условием функционирования этой системы является и особая пространственная организация, отличающая город от поселений предшествовавшего типа и способствующая наиболее оперативной и адекватной передаче информации, что является одним из условий и способов существования культуры.

2003

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ИГРА. ИГРА КАК САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Бросая в воду камушки, наблюдай круги, ими образуемые,
иначе такое бросание будет пустою забавою.

Козьма Прутков

Плохая была свадьба, не по правилам — драки не было,
никого не резали...

Из разговора в пригородном поезде

«Что наша жизнь — игра!». Эта фраза, ставшая в наше время почти сентенцией, афористично описывает отношение к игре, возникшее в субкультуре русского дворянства в XIX в. Тогда, по замечанию Ю. М. Лотмана, «игра становилась столкновением с силой мощной и иррациональной, зачастую осмысляемой как демоническая»¹, и невинный пустяк, забава, развлечение — а именно так определяют игру современные словари русского языка — вдруг неожиданно, казалось бы, становится соотносимым с судьбой, роком, жизнью и смертью, наконец. Это соотношение намекает на связь поздних форм игры с ее ранними формами², с той эпохой, когда игра жила в пространственных и временных рамках мифа, имеющих свои особые характеристики³, к которым мы еще вернемся.

Однако существенные сложности возникают уже при

¹ Лотман Ю. «Пиковая дама» и тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX в. // Лотман Ю. Избранные статьи. — Таллин, 1992. — Т. 2. — С. 40.

² См., например: Смирнов Ю. Метаморфозы богатырского мира // Уваровские чтения — IV. Богатырский мир: эпос, миф, история. — Муром, 2003. — С. 17-22.

³ См.: Кушлина О. Б., Смирнов Ю. М. Время и пространство в художественном произведении // Энциклопедический словарь юного литературоведа. — М., 1987. — С. 43-45.

попытке определения понятия игры: ведь предлагаемые словарями толкования отражают только одну его сторону, хоть и верную, но приближенную к бытовому восприятию. С точки зрения теории игра оказывается гораздо более широким и неоднозначным понятием. Советская педагогика, например, едва ли не буквально последовав предложению одного из персонажей А. Райкина «прицепить динаму к балерине», увидела в игре чисто утилитарные «функции развития и воспитания подрастающего поколения». Это, конечно, верно, но как флюс однобоко, поскольку игровые элементы пронизывают всю культуру, а не только субкультуру детства. В этом смысле весьма показательным, что Э. Берн все многообразие форм человеческого общения сводит к игре, в которой участники исполняют всего три роли: Родителя, Взрослого, Ребенка. В зависимости от ситуации исполнитель может выступать в разных амплуа⁴. Такая трактовка игры также ограничена, однако именно из-за распределения ролей весьма существенна и иллюстративна при рассмотрении филогенеза культуры. Д. Эльконин видит в игре деятельность, вырабатывающую управление поведением на основе неких ориентиров⁵, что с позиций культурологии весьма важно и может восприниматься как один из механизмов саморегуляции культуры. Й. Хейзинга вообще полагает, что появление всякой культуры связано с игрой⁶. Кроме того, следует отметить, что «в истории культуры нередко возникали ситуации, когда отделить игру от неигры, разграничить, что в поведении человека является утилитарным, а что игровым,

⁴ Берн Э. Игры, в которые играют люди: Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры или Вы сказали «Здравствуйте». Что дальше?: Психология человеческой судьбы. — Екатеринбург, 2001.

⁵ Эльконин Д. Психология игры. — М., 1978. — С. 88.

⁶ Хейзинга Й. Homo Ludens: В тени завтрашнего дня. — М., 1992. — С. 60.

трудно»⁷. При этом занятие, воспринимаемое одной культурой как утилитарная деятельность, другой может быть расценено как игра⁸. Так или иначе, «игра всегда оставалась в оппозиции к утилитарной деятельности»⁹.

В некоторых случаях, как, например, с точки зрения теории игр на двоих, культура сама может быть рассмотрена как игровой партнер природы, участник игры, призом которой является поддержание гомеостаза между ее участниками.

Многообразие взглядов на игру этим не исчерпывается, и в контексте данной работы по мере необходимости они будут приниматься во внимание. Особо важным для нас является то, что исследователи определенно связывают происхождение игры с досугом и праздником¹⁰. Соотношению игры и досуга Н. А. Хренов посвятил исследование «„Человек играющий” в русской культуре», и, следует отметить, его подход оказался весьма результативным для понимания и объяснения многих процессов, происходивших и происходящих в культуре¹¹. Именно через праздник и досуг игра оказывается связанной с сакральным пространством в той или иной его модели.

Происхождение праздника сопряжено с абсолютным запретом любой трудовой деятельности, в различной степени строгости сохраняющимся и в праздниках современных («птица гнезда не вьет, девка косы не плетет»). Наиболее показательно это представлено в иудейском шаббаде. Детально не углубляясь

⁷ Хренов Н. А. „Человек играющий” в русской культуре. — СПб., 2005. — С. 21-22.

⁸ Там же. — С. 23. Подобные казусы очень хорошо иллюстрируются записками путешественников разного времени, в которых описываются занятия наблюдаемого ими народа.

⁹ Хренов Н. А. Указ. соч. — С. 332.

¹⁰ См., например: Абрамян Л. Первобытный праздник и мифология. — Ереван, 1983; Хейзинга Й. Осень средневековья. — М., 1988.

¹¹ Хренов Н. А. Указ. соч.

в объяснение этой ситуации, отмечу лишь, что время праздника было временем сакральным, требующим особого поведения; последнее, как правило, заключалось в снятии всех обыденных (профанных) поведенческих норм. То, что в повседневности подлежало осуждению и запрету — обжорство, пьянство, сексуальная распущенность, хвастовство, демонстрация удали, драчливость, соревнование и т. п. — в праздник становилось не только желательной, но обязательной нормой (ср. «разгульная масленица»).

Оппозиция профанного и сакрального, о которой в исследовательской литературе, начиная с Э. Дюркгейма, сказано уже достаточно много¹², порождает множественные формы их взаимодействия, с трудом поддающиеся описанию. Трудности возникают прежде всего потому, что профанное имеет, образно говоря, «осязаемые» свойства, которые можно обозначить в категориях доступной реальности. Сакральное же требует иной, «сверхчувственной», логики, где физические законы и параметры бессильны.

Сакральным в культуре бывает не только время, но и пространство. И, если сакральное время — это то время, в которое могут и должны происходить события, не имеющие места в профанной жизни (воскресение Христа, например), то сакральное пространство — это то место, где они свершаются (капище, святилище, храм). В некоторых случаях наступление сакрального времени автоматически превращает профанное место в сакральное (полночь — перекресток дорог; святки — бытовые помещения; ночь на 1 мая — Броккенская гора). Совпадение сакральных времени и пространства в одной точке обеспечивают возможность взаимопроникновения обитателей сакрального мира в

¹² См., например: Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1965; Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвующего большинства. — М., 1990; и др.

профанный и наоборот, жителей профанного — в сакральный. Происходит это именно в точке совпадения.

В традиционных культурах праздник, как правило, ориентирован на мифологическое прошлое. В праздничной ситуации воссоздается реальность мифа. Во временном отношении она воспринимается не как перенос назад и не как включение этой мифологической парадигмы в современность, но, скорее, как единый непрерывный процесс, единое время, звено, связывающее прошлое и настоящее. В пространственном же смысле праздник моделирует топографию мифа. Он создает точку совпадения, в которой осуществляется совмещение повседневности и мифа, взаимопроникновение мира живущих и мира предков («тридцатого царства» в проповском понимании или, как, скажем, в христианстве — событий библейской истории или мифологизированной истории церкви). Здесь и проявляются уже упомянутые противоречия между сакральным и профаническим пространством: обычное физическое пространство должно получить необычные, сверхъестественные свойства. Если реальное пространство трехмерно, линейно, непрерывно, то пространство сакральное, как минимум, может быть многомерным; обладать кривизной, позволяющей замыкаться на себя или осуществлять топологическое совмещение несовместимых точек (восток — зенит, запад — надир), за счет чего мифический персонаж одновременно может присутствовать в нескольких или во всех точках пространства; космос же, в свою очередь, мыслится в такой системе состоящим из дискретных отграниченных локальных микропространств¹³. Культурой проблема превращения профанного пространства в сакральное решается с гениальной простотой: пространство сакрализуется путем отграничивания,

¹³ Смирнов Ю. М. Модели мира в культурах древних земледельцев // Республиканская научно-теоретическая конференция молодых ученых и специалистов. — Душанбе, 1980.

называния (здесь невольно вспоминается карта кассилевской Швамбрании со специально обозначенными местами «Война» и «Плен»), маркировки, символизации, где хороши все приемы, вплоть до бриколажа (начерченный мелом магический круг Хомы Брута или джой-намоз — молитвенный коврик мусульманина), после чего считается, что оно приобрело искомые свойства. Это одна сторона игры культуры в сакральное. Другая, вплотную с ней связанная, — это обряд, поскольку именно он является основным инструментом сакрализации.

Среди многих функций, которые обряд выполняет в культуре, есть и функции игровые. Самая очевидная из них — распределение ролей среди его участников. В отличие от генетически родственных форм — театра, балагана и проч., где актер-участник представляет какой-либо персонаж, «играет роль», — в обряде нет представления, спектакля в обычном понимании. В обряде участник воплощается в определенный персонаж (или персонаж воплощается в нем?), персонифицирует его, становится им на время обряда. И в этом смысле возникает громаднейший соблазн провести параллель между истоками театральной системы К. С. Станиславского и обрядом. Сценическое пространство театра с его разделением на правые (для положительных персонажей) и левые (для отрицательных) кулисы, на верхнюю часть, откуда появляются светлые боги, и машинное пространство с оркестровой ямой под настилом, откуда выскакивают демоны, с присовокуплением к ним «райка» однозначно указывают на рудиментарную сакрализацию. На это же указывает и основное требование театра классицизма: триединство в пьесе времени, места и действия, т. е. создание той самой «точки совпадения».

В мистериях — промежуточной форме между обрядом и театром — для главных исполнителей и повседневная жизнь напол-

нена актами сакрализации, подготавливающими их к основному действию. Одна из самых известных пасхальных мистерий в Обермергау, представляемая вплоть до XX века, предполагала, что ее участники в течение целого года — от мистерии до мистерии — должны вести сакрально чистую жизнь. В некоторых современных аналогичных мистериях в странах Латинской Америки и Африки, участнику, воплощающему Иисуса Христа, в сценах распятия по-настоящему гвоздями приколачивают кисти рук к кресту, выбирая, правда, наименее опасные в травматическом отношении точки. Голгофой в этом случае становится любое топографически или семантически подходящее место.

Н. А. Хренов отмечает, что «первоначально народные игрища происходили на берегу рек и озер, т. е. в местах религиозных (в данном случае языческих) обрядов, на горах и курганах, где хоронили людей, а также в дубравах»¹⁴, т. е. в достаточно обычных с точки зрения ландшафта местах. Однако наиболее привлекательными для сакрализации были все-таки территории с некоторыми аномалиями, отклонениями от нормы — пещеры, горячие источники или источники с водой необычного цвета, причудливой формы останцы и скалы, места, изобилующие фоссилиями, или — как культовое место зороастрийцев в Фанских горах — подземный угольный пожар¹⁵ и т. д. Подобной привлекательностью обладали и места, связанные с убийствами, самоубийствами, казнями и другими трагическими или памятными событиями. Социальная аномалия произошедших там событий накладывала отпечаток на территорию (храм Спаса на крови в Санкт-Петербурге).

¹⁴ Хренов Н. А. Указ. соч. — С. 106.

¹⁵ Смирнов Ю. М. Здесь говорил Заратустра? (К вопросу о локализации Айрьянем-Ваэджа — мифической страны зороастрийцев) // Уваровские чтения — VI. — Муром, 2006. — С. 90-102.

Пространство обряда, в котором происходят ритуально-игровые действия, символически маркируется в зависимости от мифологической основы инсценируемой ситуации, разбивается на зоны, которые также могут маркироваться. Разная степень сакрализации зон подразумевает необходимость определенной степени посвящения людей, допускаемых туда, как, например, к жертвеннику или алтарю. Кроме общих правил поведения в обряде, для каждой зоны устанавливаются свои. Нарушение правил и зон может повлечь для ослушника серьезные наказания. В том случае, если в действии предусматривалась ритуальная схватка, по исходу которой изначально, как правило, предсказывалось будущее, для нее также выделялась особое пространство¹⁶. По тем правилам, которые предписывали поведение человека в каждой зоне сакрального пространства, то есть по той роли, которую он должен был там играть, можно установить и предполагаемые свойства самого пространства. А правила жесткие — их нарушение карается в широком диапазоне: от штрафных очков и «канделябрами по физиономии» до полной дисквалификации вплоть до лишения жизни.

Таким образом, сакрализация пространства, по сути, появляется в том случае, когда общественное сознание в силу каких-то причин отграничивает локальные участки реального пространства и наделяет их особыми качествами и свойствами. Едва ли стоит уточнять, что даже в тех случаях, когда в зонах имеются физические, ландшафтные, микроклиматические и т. п. аномалии, подавляющее большинство характеристик им приписывается или сакрально объясняются их особенности. Например,

¹⁶ К. Леви-Строс, например, с подобным единообразием связывает концентрическую структуру поселения. См.: Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. — С. 123. В русской культуре такую оппозицию могли составлять верхний и нижний, «ближний» и «дальний» концы деревни, слободы и посадки, и т. п.

геологическая поверхность скольжения на камне становится гигантским магическим зеркалом, в котором можно увидеть отражение своего обидчика или скрытого врага; естественное отверстие в скале превращается в гигантский женский детородный орган, через который нужно пролезть, соблюдая определенные правила — «заново родиться» — для того, чтобы избавиться от всех болезней (мазар Тешик-Таш в Аштском районе Таджикистана); от болезней также избавишься, если по правилам — на четвереньках — проползешь вокруг Святого озера (карстового происхождения, около девяти километров в окружности; по преданию, в нем утонула церковь; Навашинский район Нижегородской области). Особо сакрализуются пещеры, которые устойчиво ассоциируются со входом в иной мир и женскими гениталиями¹⁷. Подобных примеров можно привести неисчислимо множество.

Весьма показательно, что в том случае, когда социум по каким-то причинам испытывал недостаток в сакральной зоне с заданными свойствами, он ее создавал, моделируя уже известные. Так, в кишлаке Дагана (Аштский район Таджикистана) жители завалили камнями пещеру, используемую ранее для свершения некоторых обрядов. Завалили ее по той причине, что местный мулла увидел на ее пороге черного козленка — воплощение иблиса, дьявола. Однако вскоре на другом берегу речки из камней была построена модель этой пещеры, и ритуальная жизнь возобновилась. В этом же ряду стоят и известные православные святые места — Новый Афон и Новый Иерусалим, построенные по образу и подобию овеянных легендами древних памятников.

Именно такие зоны впоследствии стали игровыми полями

¹⁷ О семантике входа в подземный мир см.: Смирнов Ю. Нечто о Конькегорбунке // Новый круг. — Киев, 1991.

и площадками для состязаний, сохраняя в пережиточной форме некоторые сакральные свойства, которые, естественно, в быту стали восприниматься как правила игры¹⁸.

Светские государственные праздники устанавливаются достаточно поздно — в XVIII веке. В России они были введены Петром I, в для Западной Европы таковыми стали праздники, учрежденные в эпоху Великой французской революции¹⁹. Игровой момент в них усиливается, так как праздничные послабления поведенческих норм воспринимаются уже не столько в качестве сакральных, сколько как механизм релаксации. Хотя они и ориентируются на светские события — военные победы, нецерковный календарь — их пространственная структура калькирует уже привычную структуру праздников традиционных. Устоявшиеся архетипы, как мидасовы уши, выглядывают изо всех уголков, меняя имя, но сохраняя типологию²⁰. Маркировка пространства превращается в пышное декорирование, при этом украшения также несут идеологическую нагрузку, символизируя новые ценности. В отличие от традиционного праздника, ориентированного на «время предков», светские праздники могут быть ориентированы и в прошлое, и в настоящее, и в будущее (особенно, если оно, как в коммунистической модели, «светлое»).

Городская культура, как бы неожиданно это на первый взгляд

¹⁸ Например, о превращении медвежьего праздника в медвежью забаву во времена царя Федора см.: Смирнов Ю. М. Прирученное язычество: медведь в некоторых сюжетах русской истории // Уваровские чтения — VI. — Муром, 2006. — С. 258-265.

¹⁹ Хренов Н. А. Указ. соч. — С. 93.

²⁰ Примеры такого изменения см.: Смирнов Ю. Реминисценции мифа в «Мастере и Маргарите»: источники, память жанра и пределы интерпретации // Булгаковский сборник II. — Таллин, 1994. — С. 5-19; Смирнов Ю. Поэтика и политика: О некоторых аллюзиях в произведениях М. Булгакова // Булгаковский сборник III. — Таллин, 1998. — С. 5-19.

ни выглядело, вступает с сакральным пространством в гораздо более активные игры, чем традиционная сельская. Во многом это можно объяснить и тем — не отвергая иных тезисов о большей консервативности, а, соответственно, и устойчивости сельской культуры, — что городское пространство не только более сложно организовано, но и гораздо более динамично, изменяемо. При этом в городе сосредотачиваются религиозные и административные институты, сохраняющие архетипичную память о своем сакральном происхождении и требующие своих специализированных пространств с установленными для них правилами ритуального поведения и распределением ролей (как, например, суды)²¹.

Схематично развитие сакрального поля русского города можно представить следующим образом. При возникновении города с его последующей христианизацией языческие сакральные места или уничтожались, или, что происходило чаще, заменялись христианскими по функциональному подобию (капище Велеса — храм св. Власия). По мере роста города создавались новые сакральные территории, которые могли иметь разный уровень сакрализации — государственный, сословный, корпоративный, общежитский, связанный с деятельностью святых и проч. Города обрастали монастырями, создававшими, в свою очередь, свое сакральное поле. Все это в целом работало на создание символического значения того или иного конкретного города в русской культуре. Весьма существенно, что изменения сакрализации происходили, как правило, в сторону ее приращения и создания законченных семантических блоков. Многие древние храмы, разрушавшиеся от времени или погибшие во время пожаров и вражеских набегов, восстанавливались

²¹ См., например: Смирнов Ю. Человек в городском пространстве: традиции и современность // Памир. — 1987. — № 2; Смирнов Ю. Архитектура ритуала без ритуала // Декоративное искусство СССР. — 1988. — № 10.

на том же месте и с тем же посвящением престолов. К концу XIX века в Муроме, например, кроме прочих семантически значимых посвящений, сложилась система престолов, покрывающих своими посвящениями практически все двенадцатые праздники²², то есть претендующая на некую полноту отражения новозаветной мифологии.

Специфическое влияние на сакральное пространство городов оказали концепции Москвы как подобия небесного Иерусалима и третьего Рима. Но, если на то, чтобы быть «третьим Римом», другие города, даже стоявшие на «семи холмах», не очень-то претендовали, то попытки привязать земную топографию к «граду небесному», то есть уподобить его земному раю, исследователи прослеживают довольно часто. И в этом контексте весьма интересным оказывается пассаж Н. А. Хренова, который отмечает перенос архетипа райской обители на городскую жизнь носителями традиционной культуры, которую они, упрощенно говоря, воспринимали как праздничную²³.

Предписанные Екатериной II «регулярные планы», в тех городах, где они были осуществлены, не слишком потревожили сакральное поле, так как оно учитывалось при разработке новой планировки. Невосполнимые потери сакральное пространство городов понесло в результате застроек и перепланировок в советский период. При этом «райский» архетип время от времени прорывался в новую действительность, хотя бы во время официальных праздников. В том же Муроме ворота в парк, оформленные к демонстрации 1930 г. академиком живописи И. С. Куликовым, выглядят как «приглашение в новую, яркую, сказочную жизнь, навсегда завоеванную с оружием в руках

²² Смирнов Ю. К вопросу о семантике посвящений престолов муромских храмов // Позднесредневековый город: археология и история. — Тула, 2007. — Ч. 2. — С. 157-164.

²³ Хренов Н. А. Указ. соч. — С. 464.

и бдительно охраняемую двумя стражами»²⁴. Сами же советские демонстрации предполагали жесткое зонирование с отсортированными степенями допуска (кто — в колонне, кто — на гостевой трибуне, кто — на правительственной, кто — в охране).

Вопросы соотношения игрового и сакрального пространства, их взаимопересечений и взаимоперетеканий отнюдь не исчерпываются вышеизложенным. Большой интерес для исследования представляют не только различные формы пространства игр в их бытовом понимании — спортивных, азартных, детских, фольклорных, но и игровых отношений различных частей социума, социальных институтов, интеллектуальных и литературных забав, художественных экспериментов. Сюда же следует отнести экстрасенсорные и оккультные увлечения, пространства нетрадиционных верований и ролевых клубов исторической реконструкции, кино, компьютерных технологий и многое другое.

2006

²⁴ Тюрина Е. К., Смирнов Ю. М. Город в красном (символика цвета в художественном оформлении города на примере творчества И. С. Куликова) // Уваровские чтения — V. — Муром, 2003. — С. 257-258.

«МУЗЫКА» МИХАИЛА БУЛГАКОВА

«Он — гений», — говорила об авторе романа «Мастер и Маргарита» одна из самых первых читательниц — Анна Ахматова. Она читала и перечитывала машинопись этого необыкновенного произведения в Ташкенте, в годы эвакуации. А через четверть века так же подумали и сказали многие тысячи читателей, которых наконец обрел роман. Прошло еще двадцать с лишним лет, но книга по-прежнему вызывает неослабевающий интерес множества людей — и специалистов, и широкого читателя во многих странах мира. Содержание романа оказалось наполненным таким глубинным смыслом, что достичь дна не удастся ни после первого, ни после двадцатого прочтения. Роман, как и обещал его создатель — Михаил Александрович Булгаков, приносит публике сюрприз за сюрпризом. Окончательно разрешить их не в состоянии ни полторы сотни исследовательских работ, что посвящены «Мастеру» только в нашей стране, ни гораздо большее их число за рубежом.

Особая роль на страницах этого романа принадлежит музыкальному фону. Эпизоды романа пронизаны оперными реминисценциями, здесь постоянно звучат разные мелодии, а некоторые герои, впрочем, как и персонажи других произведений писателя, носят «музыкальные» фамилии: Берлиоз, Стравинский. Конечно, это сразу обратило на себя внимание исследователей, и М. Чудакова, Л. Яновская, И. Бэлза проследили источники булгаковского вдохновения в «серьезной» музыке¹, а Я. Платек

¹ Чудакова М. Творческая история романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Вопросы литературы. — 1976. — № 1. — С. 227; Яновская Л. Творческий путь Михаила Булгакова. — М., 1983. — С. 265-271; Бэлза И. Европейский романтизм. — М., 1973. — С. 456; он же. Генеалогия «Мастера и Маргариты» // Контекст-1978. — М., 1978. — С. 176; он же. Исторические судьбы романтизма и музыка. — М., 1985. — С. 148-149.

скрупулезно зафиксировал связи прозаика в этой области — от личных знакомств с музыкантами до текстуальных цитат из оперных арий².

Как известно, музыка в жизни Булгакова занимала значительное место: скептическое отношение к поэзии, равнодушие к живописи с лихвой перекрывались страстью к опере. В юности он даже хотел стать оперным певцом и брал уроки пения, а в конце жизни — не по своей, правда, доброй воле работал либреттистом в Большом театре. Однако, представляется, что кроме интересного музыкально-литературного генезиса и фиксации реалий быта, «музыкальная» сфера в книгах Булгакова обладает еще и собственной, важной в контексте повествования, семантикой.

Весьма широкий по своему жанровому диапазону музыкальный фон «Мастера и Маргариты» в процессе работы над романом неоднократно меняется: сатирически окрашенные бытовые эпизоды постепенно приобретают глубокий философский смысл, многоголосое «органное» звучание. Исчезает, например, частушка «Как поехал наш Пилат / На работу в Наркомат», а вместо трио гармонистов на балу у Воланда играет обезьяний джаз. И первая мысль, возникающая по поводу такого необычного персонального состава оркестра: Булгаков иронизирует, смеется над джазом, побуждая назвать джаз «обезьяньей музыкой». И это, наверное, так и следовало бы понимать, если бы приглашение музицирующих обезьян на бал не было данью традиции: во время масленичных оргий неоднократно вызывал их из демонического мира преисподней легендарный доктор Фауст³.

² Платек Я. Под сенью дружных муз. — М., 1987. — С. 195-218.

³ См. об этом: Даркевич В. П. Пародийные музыканты в миниатюрах готических рукописей // Художественный язык средневековья. — М., 1982. — С. 19. Нам, к сожалению, неизвестно, каким конкретно источником пользовался в данном случае Булгаков.

Воспитанный на классической музыке, Булгаков должен был остро воспринимать необычную стилистику модной новинки — джаза, вошедшего в московскую жизнь в 20-е годы. Раскованная импровизация, несколько пародийное превращение мелодий и тем, приемы цитирования, ирония и фантазия, свойственные джазу, как нельзя более соответствовали создаваемой писателем картине дьявольского бала. И Булгаков поручает исполнение такой музыки оркестру, с одной стороны, достаточно темпераментному, с другой же — вполне традиционно экзотическому и инфернальному.

Но гораздо более чем стилистика джаза в целом, Булгакова привлекает одно конкретное джазовое произведение — популярный в те годы фокстрот американского композитора Винсента Юманса «Аллилуйя». По воспоминаниям современников, Михаил Афанасьевич его любил и, бывая в московских ресторанах, нередко заказывал оркестру. Писатель несколько раз обращается к этому фокстроту, «проигрывает» его в разных произведениях, что предполагает, на наш взгляд, в этой музыкальной теме нечто большее, чем бытовую — да еще и не самую примечательную — мету времени. При том, что «бытовизм» привносит определенный оттенок в семантику фокстрота. Достаточно по этому поводу привести выдержку из статьи Гайка Адонца в журнале «Жизнь искусства» (1923). В самом ближайшем времени это издание станет весьма часто обращаться к имени Булгакова, а пока клеймит танец: «Теперешние пляски отличаются поразительным бесстыдством, антихудожественностью и откровенно угрождают половому чувству <...> современный „дансинг“ — это школа эротизма... Даже на сценах театров нам их преподносят в таком виде, что зрителю становится стыдно и тошно, становится противно смотреть на тех, кто исполняет эти модные танцы, танцы больной

страсти, танцы вождения»⁴. И вот в «бытовой» части романа это «вождение больной страсти» и «стилизация разврата» характеризуют писательскую братию, членов МАССОЛИТа, в котором многие исследователи усматривают черты так досаждавшего Булгакову РАППа.

Но семантически гораздо более важным оказывается джазовое исполнение этого фокстрота и его название. Гротескное превращение молитвы в танец обыгрывается уже в пьесе «Блаженство»: «Филармония? Будьте добры, найдите сейчас же пластинку под названием „Аллилуйя” и дайте ее нам, в балльный зал Радаманова. Артист Милославский ничего другого не танцует... Молитва? Одна минута... (Убегает, возвращается). Нет, не молитва, а танец. Конец двадцатых годов двадцатого века».

Американцу Юмансу не потребовалось даже большого остроумия, чтобы дать шлягеру название христианской молитвы. Рядом с негритянскими спиричуэлс фокстрот «Аллилуйя» вряд ли казался вызывающим. Иное дело — в России. С позиций официального православия подобный факт следовало расценивать как кощунство, святотатство, бесовские игрища. Однако «аранжированный» таким образом сакральный мотив приобретает с точки зрения христианской традиции еще и особый смысл, который сохраняется Булгаковым и в романе.

«Аллилуйя» в «Мастере и Маргарите» звучит трижды, то есть, столько же, сколько в припеве богослужения. Первый раз эту мелодию слышим в Грибоедове. Михаил Афанасьевич и здесь остается точен в изображении реалий: «И ровно в полночь... ударил знаменитый грибоедовский джаз». Как вспоминают московские музыканты, до войны в больших рестора-

⁴ Адонц Гайк. Новый вид порнографии. Танец фокстрот // Жизнь искусства. — 1923. — № 37. — С. 1-2.

нах Москвы «сложился даже своеобразный распорядок: с 5 до 8 вечера звучала легкая музыка, с 9 до 11.30 исполнялись танцы, а с 12 ночи и до 5 утра играли джаз»⁵.

Булгаков в Грибоедове использует только джаз, где кроме пародийно-бытовой он выполняет функцию маркировки пространства, превращенного из античного Олимпа в христианский ад. И звучать мелодия начинает в полночь — сакральное дьявольское время. Второй раз под звуки фокстрота танцует чертовский воробушек на столе у профессора Кузьмина, — в поверьях восточных славян нечистая сила, чтобы проникнуть в дом, часто превращается именно в воробья. И, наконец, в третий раз — тоже ровно в полночь на балу у Воланда.

Каково же значение импровизации на тему «Аллилуйя» в контексте романа? Еще в конце VI — начале VII века христианская церковь провела унификацию церковных песнопений. При папе Григории I были строго регламентированы культовые напевы, сформировался так называемый григорианский хорал, и с тех пор никаких изменений в нем официально не допускалось. Однако с течением времени хорал подпал под влияние иных музыкальных форм, что проявилось в юбилеях — импровизациях, допустимых в григорианском хорале на последнем слоге слова «аллилуйя», означающего «хвалите господа» и обращенном ко всем ипостасям божества. По мере того, как вокализмы стали подставлять специально написанные стихи, из этих импровизаций возникли секвенции, которые начали вытеснять григорианский стиль. Тогда церковь запретила все секвенции, кроме пяти.

В православном богослужении припев «аллилуйя» произносится трижды с добавлением фразы «Слава тебе, Господи».

⁵ Медведев А. Александр Цфасман // Советская музыка. — 1986. — № 3. — С. 82.

Таким образом, троекратное исполнение «Аллилуйи» с разухабистой импровизацией на последнем слоге, как слышно на дошедшей до нас грамзаписи оркестра под управлением А. Цфасмана (1928), — это ни что иное, как крайне резко выраженная юбилейная, переходящая в запретную секвенцию, то есть пародия на богослужение, выворачивание его наизнанку. Эта форма пародии — *parodia sacra* — была по сути дела элементом современной «черной мессы» — службы дьяволу.

В средневековом христианстве существовала вера в возможность особой формы общения с потусторонними силами, связанная с поклонением сатане. Особенность «службы дьяволу» заключалась в том, что в ней зеркально копировалось и искажалось христианское богослужение, выполнялись действия, противонаправленные действиям священника, пародирующие их. Если священник, например, был определенным образом одет, то антиобряд следовало выполнять или обнаженным, или в вывернутых наизнанку культовых одеждах. Если священник шел вправо — надо было идти влево и т. п. (ср. русский «дьявольский» заговор: «Стану, не благословясь, / Пойду, не перекрестясь, / ... Отправлюсь в злую сторону, на запад, к отцу Сатане...»). Самой действенной считалась месса, в которой все священные тексты читались задом наперед. Служили ее в заброшенных церквях, в полночь, с использованием атрибутов и святынь христианского культа. Булгаков, безусловно, знал о «черной мессе»: в планах третьей редакции романа она дважды выделена как отдельный эпизод или глава⁶. И, конечно же, фокстрот «Аллилуйя» оказался для писателя весьма ценной находкой, ибо соответствовал практически всем признакам «черной мессы» и органично становился ее «знаком»

⁶ См.: Чудакова М. Архив М. А. Булгакова. Материалы для творческой биографии писателя. Записки отдела рукописей ГБЛ СССР им. В. И. Ленина. — М., 1976. — Вып. 37. — С. 106, 108.

в ткани произведений.

В одном из ранних вариантов романа «служба дьяволу» дает себя знать во многих деталях. Буфетчик Варьете, пришедший к иностранному фокуснику, чтобы обменять фальшивые червонцы, попадает в комнату, напоминающую склад реквизита для «черной мессы»: «Вторая венецианская комната странно обставлена. Какие-то ковры всюду, много ковров. Но стояла какая-то подставка, а на ней совершенно ясно и определенно золотая на ножке *чаши для святых даров*.

...Сквозь гардины на двух окнах лился в комнату странный свет, как будто в церкви в пламенный день через оранжевое стекло. „Воняет чем-то у них в комнате”, подумал потрясенный царь бутербродов, но чем воняет, определить не сумел. *Не то жженными перьями, не то какою-то химической мерзостью*.

Впрочем, от мысли о вонючем буфетчике тотчас отвлекло созерцание хозяина квартиры. Хозяин этот раскинулся на каком-то возвышении, одетом в золотую парчу, на коей были вышиты *кресты, но только кверху ногами...*

На хозяине было что-то, что буфетчик принял за халат, и что на самом деле оказалось *католической сутаной*⁷.

В окончательном же тексте романа элементы «черной мессы» подаются не так декларативно, и указывает на них фокстрот «Аллилуйя».

На балу у Воланда «в розовой стене оказался пролом, и в нем на эстраде кипятился человек в красном с ласточкиным хвостом фраке. Перед ним гремел нестерпимо громко джаз. Лишь только дирижер увидел Маргариту, он согнулся перед нею так, что руками коснулся пола, потом выпрямился и пронзительно вскричал:

⁷ Булгаков М. Якобы деньги. Из черновых тетрадей романа «Мастер и Маргарита» // Даугава. — 1983. — № 10. — С. 120 (курсив мой. — Ю. С.).

— Аллилуйя!

Он хлопнул себя по коленке раз, потом накрест по другой — два, вырвал из рук крайнего музыканта тарелку, ударил ею по колонне». Славословие, исполненное таким образом inferнальным оркестром, — это уже нечто противоположное славословию — издевка, глумление, выворачивание наизнанку.

Семантика ежегодного бала у сатаны противопоставляется в романе главному ежегодному христианскому празднику — пасхе. Если пасхальные ритуалы строятся по схеме: жизнь — смерть — возрождение, то для большинства участников бал сатаны имеет обратную структуру: смерть — жизнь — смерть. Прибывшие в московскую квартиру гости складываются из праха с тем, чтобы, повеселившись ночь в своем земном обличье, снова исчезнуть.

Однако для самого Воланда этот бал сохраняет семантику возрождения: «Я пью ваше здоровье, господа, — негромко сказал Воланд и, подняв чашу, прикоснулся к ней губами.

Тогда произошла метаморфоза. Исчезла заплатанная рубаха и стоптанные туфли. Воланд оказался в какой-то черной хламиде со стальной шпагой на бедре. Он быстро приблизился к Маргарите, поднес ей чашу и повелительно сказал:

— Пей!

У Маргариты закружилась голова, ее шатнуло, но чаша оказалась уже у ее губ, и чьи-то голоса, а чьи — она не разобрала, шепнули в оба уха:

— Не бойтесь, королева, кровь давно ушла в землю, и там, где она пролилась, уже растут виноградные гроздья».

В контексте «черной мессы» этот ритуал оказывается антиобрядом по отношению к христианскому причастию «кровью Христовой», для которого вино превращается в кровь божества. Здесь же — кровь доносчика превращена в вино. По своему

феерическому, отчаянному и обреченному веселью, необыкновенному разгулу, граничащему с оргиастикой, бал у Воланда полностью противостоит торжественному регламентированному «радованию» пасхальной службы⁸.

Таким образом, «легкая музыка» в поэтике «Мастера и Маргариты» выполняет достаточно серьезные задачи. И как исполнение фокстрота «Аллилуйя» обезьяньим джазом оказывается не простой насмешкой, так и обращение к творцам классической музыки и ее образцам не всегда означает безоговорочное восхищение ими писателя.

Одно из главных имен в этом ряду — Чайковский. «Хриплый» рев полонеза из оперы «Евгений Онегин», вырывающийся на улицы столицы из окон с оранжевыми абажурами, сопровождает Иванушку Бездомного на всем его сумасшедшем пути от Москвы-реки к Грибоедову. А в антиутопии «Роковые яйца» дуэт из «Пиковой дамы», а потом и вальс из «Евгения Онегина» играет на флейте Александр Семенович Рокк, персонаж, особых симпатий не вызывающий, и в ситуациях, описанных с достаточной долей сарказма.

Чтобы понять ассоциативный ряд, в который попало имя Чайковского, надо, пожалуй, сначала «разъяснить» Берлиоза, так как эту фамилию председатель МАССОЛИТа обрел практически уже после окончания романа, а до того Булгаков подумывал, не назвать ли его Чайковским...

Имя Берлиоза, как нередко бывает у Булгакова, может быть прочитано в нескольких смыслах. Во-первых, «музыкальный» отзвук слышится и в фамилии одного из вероятных прототипов — редактора журнала «На литературном посту»,

⁸ Стилистика «черной мессы» проявляется в романе и в других эпизодах, не связанных с музыкой. Подробнее см. об этом: Кушлина О., Смирнов Ю. Магия слова. Заметки на полях романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита». Статья первая // Памир. — 1986. — № 5. — С. 152-167.

возглавлявшего к тому же ВААП (ср. МАССОЛИТ романа) — Л. Л. Авербаха. Кроме того, совпадение инициалов Михаила Алексеевича Берлиоза и Михаила Афанасьевича Булгакова) прием, чрезвычайно характерный и значимый для последнего, ср.: МАксудов, МАстер⁹⁾ при той тщательности, с которой писатель обычно подбирал имена своим персонажам, заставляет увидеть в таком выборе особый смысл.

Уже в биографиях «мистического писателя» (как говорил о себе Булгаков) и «мистического композитора» (так называли современники Гектора Берлиоза, давшего фамилию «не композитору» из «Мастера и Маргариты») есть сходство. И тот, и другой получили медицинское образование и оставили врачебное поприще ради искусства. Булгаков, по его собственному признанию, «бросил звание с отличием и писал». Берлиоз говорил о себе: «Анатомический театр был решительно оставлен». Оба живут в революционное время, зарабатывают на жизнь фельетонами, урывками работая над крупными произведениями. И обоим им введомо горечь непризнания, несправедливой критики современников. Но главные параллели мы находим в их творчестве. Булгаков пишет «роман о дьяволе», в который включена и тема Фауста, и тема Христа, и тема шабаша. Основные сочинения Берлиоза: восемь сцен из «Фауста», ораториальная трилогия «Детство Христа», опера-оратория «Осуждение Фауста» и самое известное его произведение «Фантастическая симфония». Ее герою, музыканту, снится, что после смерти он попадает на шабаш, где в пародийном исполнении звучит «Dies irae» — одна из пяти узаконенных церковью секвенций, о которых уже шла речь. Заупокойная месса и здесь превращается в шутовскую пародию. А ведь Булгаков был чрезвычайно вни-

⁹⁾ См.: Яновская Л. Творческий путь Михаила Булгакова. — С. 300.

мателен к касающимся его совпадениям такого рода¹⁰⁾.

Однако внешнее тематическое сходство, видимо, не исчерпывает причин, побудивших писателя дать председателю МАССОЛИТа столь необычную, обращающую на себя внимание «музыкальную» фамилию.

В 1932 году в «Музгизе» вышла брошюра И. И. Соллертинского «Гектор Берлиоз», в расширенном варианте переизданная в 1935 и 1962 годах. Имя Соллертинского, конечно же, было известно Булгакову. А вот документальным подтверждением того, знал ли Михаил Афанасьевич названную работу Соллертинского, мы не располагаем. Но представляется, что знал. Многие сказанное Соллертинским о личности и музыке Берлиоза соотносится с творчеством Булгакова, как в том известном розыгрыше, когда писатель, зачитывая друзьям куски из статьи об Э. Т. А. Гофмане, везде вместо его имени подставлял свое.

Соллертинский пишет: «Он создал новые принципы оркестрового мышления <...> Здесь настоящий романтический гротеск: сочетание страшного и шутовского, пародии и гиньоля... Недаром Гейне писал о Берлиозе: „В нем много сходства с Калло, Гоцци и Гофманом...” Берлиоз впервые реализует в симфоническом жанре то, что впоследствии было названо лейтмотивом <...> Самым же существенным является восприятие тембра как краски и возможность установления параллелизма между акустическими (слуховыми) и оптическими впечатлениями... В некоторых случаях можно говорить и о „лейттембре”: „единству персонажа соответствует единство тембра” <...> Основной принцип Берлиоза — опосредование музыкального содержания симфонии литературным образом...»

¹⁰⁾ См., например: Чудакова М. Жизнеописание Михаила Булгакова // Москва. — 1987. — № 8. — С. 85, где говорится о повести А. Чайнова, герой которого носит фамилию Булгаков.

Булгаков же литературный образ опосредует музыкальными приемами, созвучными берлиозовским принципам оркестровки. Им широко используются лейтмотивы — зеркало, вино, пыль, яд, гроза, луна... Цвет в «Мастере и Маргарите» также в большинстве случаев лейтмотивен, связан с определенными персонажами, настроениями, оценками, с постоянно просвечивающим через него символическим вторым планом. Так, через весь роман в тревожных и трагических эпизодах проходит противопоставление белого и красного, запоминающееся с первой фразы о Понтии Пилате — «в белом плаще с кровавым подбоем». Иешуа перед Пилатом — «голова его была прикрыта белой повязкой... в углу рта — ссадина с запекшейся кровью. У Пилата «в красных прожилках белки глаз». Берлиозу, выходящему через турникет, в лицо «брызнул красный и белый свет», а упав, он видит «белое от ужаса лицо женщины-вагоновожатой и ее алую повязку» и т. д. — до барона Майгеля, на крахмальную манишку которого брызнула кровь.

Образы романа не только зрительно выпуклы и красочны, они также тщательно разработаны для слухового восприятия. Булгаков как бы пишет партитуру романа, придавая большое значение (напомним — он большой любитель оперы) тембровой характеристике голосов своих героев. Вот фраза Степы Лиходеева (при знакомстве с Воландом): «Слово „что“ он произнес дискантом, „вам“ — басом, а „угодно“ у него совсем не вышло». Мощный, предельно низкий бас — Воланд, высокий, чистый голос — Иуда, сорванный командами, хриплый — Понтий Пилат, тихий, сбивающийся на шепот — Мастер, треснувший дребезжащий тенор — Коровьев-Фагот. Пожалуй, и второе «музыкальное» имя Коровьева можно объяснить, обратясь к Соллертинскому: «Фагот, например, у Гайдна, обычно употреблявшийся в пасторально-шутливом, чуть гротескном

плане, в симфониях Берлиоза становится носителем сгущенно мрачных, трагических состояний» (ср. гаерство Коровьева в Москве и его угрюмую ипостась фиолетового рыцаря).

Видимо, и следующее положение, высказанное Соллертинским, могло привлечь внимание писателя: «Есть еще одна драгоценная особенность гения Берлиоза: это абсолютная, доходящая до фанатизма, музыкальная честность. За всю жизнь Берлиоз не написал ни одной ноты, в необходимость которой он не верил, и ни на один шаг не уклонился от того, что он считал своим художественным исповеданием веры».

Но Берлиоз в романе — это писатель, изменивший своему назначению ради личной выгоды, чинов и положения. Это — Берлиоз, как верно оговаривал Иван Бездомный, «некомпозитор», Берлиоз, «купивший славу вульгарной мелодией».

Если бы Берлиоз был назван Чайковским, из романа ушел бы весь этот круг сопоставления творческих судеб композитора и писателя, но, вероятно, появилось бы нечто новое, и тоже немаловажное. И кстати, тогда стало бы ясным, почему Иванушку преследует полонез из «Евгения Онегина» — это воландовское напоминание о судьбе председателя МАССОЛИТа.

Но почему все-таки Булгакова привлекает именно это имя?

Единственный эпизод, где действует Берлиоз-Чайковский — сцена на Патриарших прудах, когда редактор толстого журнала встречается с неизвестно откуда появившимся «иностранным профессором-консультантом» Воландом. Наметки действия на скамейке под липами прослеживаются в ранних произведениях Булгакова. Явление лжеиностранца мы находим уже в рассказе 1923 года «Ханский огонь», и оно окружено деталями, так или иначе выплывающими в «Мастере и Маргарите»: здесь и разноногий «голый», затеивающий дискуссию о царстве небесном, и золотой портсигар у квазииностранца, и стран-

ная живая толпа на шахматной доске паркета, наконец, пожар, которым заканчивается визит посетителя в сером пальто. И хотя последний — все разъясняется достаточно прозаически — бывший хозяин имения, некоторый привкус дьявольщины в рассказе есть. Стоит, наверное, отметить, что в бытовом православии черт часто принимает образ иностранца, «немца», как, например, у Гоголя встретившийся с Солохой черт был «спереди совершенно немец».

Но, говоря о более широкой типологии этого образа, вспомним ценное наблюдение М. Чудаковой: иностранец или квазиинностранец, в облике которого узнаются inferнальные черты, довольно часто фигурирует в произведениях советских писателей 20-х годов¹¹. Однако в «квазиинфернальных» сценах у Булгакова — за исключением из «Ханского огня» — есть весьма важные особенности: дьявольские черты лжеинностранца переносятся им на литературных или околосредственных деятелей.

И, наконец, неожиданный результат дает сравнение булгаковских эпизодов с квазидьяволиадой Юрия Львовича Слезкина — писателя, чьи непростые отношения с Булгаковым неоднократно рассматривались исследователями, чьи после-революционные произведения, оставшиеся, в общем-то, незамеченными, странным образом соотносятся с булгаковскими, чья личность послужила прототипом весьма неприятного образа Ликоспастова в «Театральном романе». Из целого ряда напрашивающихся сопоставлений рассмотрим одно, непосредственно связанное с нашей темой. В романе Слезкина «Столовая гора» отразились события владикавказской жизни Слезкина и Булгакова; главного героя, в котором сливаются черты двух

¹¹ См.: Чудакова М. «И книги, книги...» (М. А. Булгаков) // «Они питали мою музу...». — М., 1986. — С. 245.

писателей, зовут Алексей Васильевич — так же, как и главного героя одной из первых владикавказских пьес Булгакова «Братья Турбины», а среди других действующих лиц узнаются люди из окружения литераторов. Но среди разных параллелей есть и эпизод, от которого тоненькая ниточка тянется к Берлиозу (Чайковскому) «Мастера и Маргариты».

Вечером, в кафе, во время гадания на картах незаметно и неизвестно откуда появляется человек. Только двое из присутствующих узнают в нем сбежавшего вместе с белыми бывшего редактора местной газеты. Этот беспринципный человек вернулся, чтобы предложить сотрудничество красным. Зовут его Петр Ильич... И если Воланд пытается выяснить: «Кто же управляет жизнью человеческой и вообще распорядком на земле?» — то Петр Ильич утверждает, что «человек... может знать свою судьбу». Это же утверждает Иванушка, поспешно отвечающий на вопрос иностранца: «Сам человек и управляет», — а чуть было не ставший Чайковским редактор Берлиоз пытается развернуть этот тезис. Видимо, не только «музыкальный оттенок» привлекал Булгакова в имени Петра Ильича Чайковского. Что-то очень личностное, биографическое, как, впрочем, и во всей прозе Булгакова, лежит в основе этого интереса. Недаром на своей книге в марте 1927 года Михаил Афанасьевич сделает надпись: «Милому Юре Слезкину в память наших скитаний, страданий у подножия Столовой горы. У подножия ставился первый акт Дьяволиады, дай на Бог дожить до акта V-го — веселого, с развязкой свадебной».

М. А. БУЛГАКОВ: МИФОЛОГИЯ, ПОЛИТИКА, ПОЭТИКА

Почти четверть века — до середины восьмидесятых годов прошлого столетия — между интерпретаторами булгаковских произведений на Западе и на Востоке имелось существенное расхождение: если западные исследователи, исходя, прежде всего, из отношения к М. Булгакову официальных советских властей, придавали огромное значение политической подоплеке его произведений, то в Советском Союзе, пожалуй, по тем же самым причинам с легкой руки В. Лакшина булгаковеды заявляли об отсутствии в его творчестве каких бы то ни было политических мотивов. Последнее утверждение нередко шло вразрез с действительной позицией исследователя, — здесь действовал даже не инстинкт самосохранения, а надежда, что власть держащие разрешат публикацию «безобидных в политическом отношении» булгаковских сочинений. Тем более показательным оказался «булгаковский бум» середины восьмидесятых. Булгаков из широко известного, но мало прочитанного писателя превратился в «лидера перестройки». В этой оценке нет иронии — Булгаков оказался тем тараном, который пробил десятилетние напластования цензурных инструкций и запретов. После того, как обнародовали «Собачье сердце», стало ясно, что теперь можно публиковать все. И начался поток, получивший название «возвращенной литературы». А сами булгаковские произведения, поразившие современного читателя не столько необычной поэтикой, сколько мерой социального предвидения, оказались расхваченными на цитаты и эпиграфы для злободневных и острополюемических статей.

Советский читатель был приятно удивлен, что те мысли и оценки, до которых он с таким трудом доходил и которые

уже почти готов был сформулировать и произнести, оказались высказанными несколькими десятилетиями раньше. Банальные, в общем-то, истины о разрухе в головах, о «взять и разделить» и проч. приобрели оттенок библейской банальности, происходящей из незыблемой и святой очевидности постулата: это примитивно, но это простота первоэлементов, образующих многомерный мир. Возник очередной парадокс, на которые оказалось столь щедрым писательское бытие Булгакова. И поэтому подавляющее большинство читателей 1960-80-х гг. восприняло булгаковские сентенции как откровения, а самые искушенные ценители не без основания стали искать в текстах писателя эзотерический, скрытый смысл. Однако следует иметь в виду, что описание некоторых реалий, намеки, сделанные писателем, для людей его времени были понятны, их «второй смысл» вычитывался автоматически, без каких-либо усилий. Нынешний же читатель должен обладать определенным количеством информации о времени, запечатленном писателем, — только тогда у него будет ключ, открывающий авторский текст.

Например, одним из важнейших элементов художественной системы М. Булгакова является миф о Христе, или, в более общем плане, христианский миф. (Это касается не только «Мастера и Маргариты»; кроме постоянного обращения к христианским моральным ценностям, тем, которые давно переросли рамки конфессиональной ограниченности — а, может, никогда таковых и не имели, будучи общечеловеческими, — конкретные отсылки к евангельским ситуациям встречаются и в «Записках на манжетах», и в «Роковых яйцах», и в «Последних днях», и в «Батуме», и в других произведениях). Булгаков этот миф включает в свое творчество не в чистом, ортодоксальном виде, но «интеллигентски» трансформированном. Более того, культура, формировавшаяся в течение двух тысячелетий на позитив-

ном восприятии Библии, оказалась взорванной, и Булгаков был вынужден не столько «цитировать» связанные отрывки и культурных текстов, сколько клеить мозаику из осколков.

На рубеже XIX и XX веков в европейской — в том числе русской — культуре проявляется заметная тенденция усиления мистических настроений, связываемая обычно с предкризисным состоянием экономики, предвоенным состоянием политики, реакционными явлениями в социальной жизни, новейшими открытиями в физике и ряде естественных наук, подорвавшими механистическое мировоззрение и вызвавшими кризис материалистической философии.

Эта тенденция превосходно вписывалась в критику христианской ортодоксии, сыгравшей немаловажную роль в создании нового мировоззрения и сложении новой культуры. Именно эта критика, существовавшая уже десятилетия и даже века и ведущаяся с самых разных позиций, в том числе и внутрирелигиозных, христианских, через немецкую классическую философию выплеснулась несколькими своими волнами в различные социальные учения — от ницшеанства до теории социализма, подготовив восприятие этих альтернативных христианству доктрин массовым сознанием. Весьма характерно, что В. С. Соловьев, публикуя в 1878 году «Чтения о богочеловечестве», в самом начале заявляет: «Я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии, — потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть»¹. Через сорок лет ему вторит В. Розанов: «Христианство <...>

¹ Соловьев Вл. Сочинения в двух тт. — М., 1989. — Т. 2. — С. 5.

не вспомоществует; <...> оно не предупредило ни войны, ни бесхлебицы»².

Мистическая критика христианства привела к складыванию особой «демонической» субкультуры. Позитивное христианство «не вспомоществовало», и это в известной мере заставило разочарованную в христианстве интеллигенцию обратиться к inferнальным силам и образу дьявола. Журнал «Золотое руно», например, в № 1 за 1906 год подводил итоги конкурса на лучшее произведение о дьяволе в прозе, поэзии и изобразительном искусстве. Возникали кружки мистиков, в которых читали соответствующую литературу (перечень ее приведен в «Серебряном голубе» А. Белого), разучивали и сочиняли особые молитвы, совершали магические обряды, вертели столы и блюда, вызывая духов. Популярными в интеллигентских кругах стали теософские и антропософские доктрины и, по наблюдениям А. Кораблева, Булгаков активно пользовался терминологией этого ряда (правда, израильские исследователи в книге «Мастер Гамбсь и Маргарита» утверждают, что обращение М. Булгакова к теософии носило пародийный характер)³. Все это чрезвычайно напоминало средневековые каббалистические общества, тайные ордена сатанистов — с той только разницей, что при всей религиозно-мистической направленности в XX веке это была форма светской культуры, рискованно граничащая с верой игра.

В период революции антихристианская и антихристосовская тенденция заметно расширили сферу влияния: частью жителей России революция была воспринята как апокалиптическое пришествие антихриста, разумеется, с разной оценкой его разными социальными слоями. Не случайна реплика старого гимназиче-

² Розанов В. Апокалипсис нашего времени. — Сергиев Посад, 1917. — С. 2.

³ Каганская М., Бар-Селла З. Мастер Гамбсь и Маргарита. — Тель-Авив, 1984. — С. 101.

ского сторожа Максима в пьесе «Белая гвардия»: <...> настала наша кончина, антихристово пришествие»⁴. В «Апокалипсисе нашего времени» В. Розанов писал: «Заглавие, не требующее объяснений, в виду событий, носящих не мнимо апокалипсический характер, но действительно апокалипсический характер. Нет сомнения, что глубокий фундамент всего теперь происходящего заключается в том, что в европейском (всем, — и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от бывшего христианства; и в эти пустоты проваливается все: троны, классы, сословия, труд, богатство. Все потрясено, все гибнет. Но все это проваливается в пустоту души, которая лишилась древнего содержания. Русь слиняла в два дня <...> Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно „в баню сходили и окатились новой водой“ <...> да в чем же дело, какая тайна суда над церквями, откуда гнев, ярость, прямо рев Апокалипсиса <...> да — в бессилии христианства устроить жизнь человеческую»⁵.

После революции в нашей стране форсированно стала создаваться культура, отрицающая все предшествовавшие формы культуры, т. е. по сути дела занявшая по отношению к «старой» культуре позицию антикультуры, уничтожающая практически все давно определившиеся ценности, в том числе моральные и религиозные. Но вырваться из стереотипов отрицаемых форм культуры, да еще в такое короткое время, в одну ночь с 24 на 25 октября, невозможно. Психологи, например, утверждают, что для более-менее полноценного восприятия новых стереотипов носителями культуры требуется смена как минимум двух поколений. Следует еще учесть, что отрицание — это тоже форма использования, предопределяющая — хотят этого или нет

⁴ Булгаков М. Пьесы 20-х годов. — Л., 1989. — С. 79.

⁵ Розанов В. Указ. соч.

субъекты культуры — взаимодействие, соотнесенность с культурой прежней.

Поскольку культура России с официально провозглашенным лозунгом «православие, самодержавие, народность» даже в светской сфере была подвержена сильному религиозному влиянию, постольку предполагаемое созидание носило не столько творческий характер, сколько приобретало — во всяком случае, на раннем этапе — черты нигилистического отрицания. Для людей верующих, равно как и для неверующих, но выросших в обществе, с уважением относившемся к религии и религиозной истории, это созидание автоматически превращалось в «изнаночную» — христианство навыворот — культуру, т. е. приобретало массовые черты «черной мессы», которую в новых условиях правильнее было бы назвать «красной мессой». Это сходство иногда нарочито подчеркивалось (ср. названия журналов «Красная колокольня», «Красный дьявол»; «Красное евангелие» В. Князева, петроградское похоронное бюро «Красная вечность» и др., в которых привычные священные стереотипы сакрализировались по новому идеологическому канону). Закономерный парадокс проявляется в том, что, отталкиваясь от «культуры старого мира», новая культура — и в официальном, и в массово-бытовом проявлениях — восприняла многие ее стереотипы, причем, в тех случаях, когда замена касалась стереотипов религиозных, нередко в «старые мехи» пытались влить «молодое вино», т. е. сохраняя типологическую схему явления (обряда, праздника, поведенческих норм, оценок, дефиниций и т. п.) ее старались наполнить светским содержанием (ср.: комсомольские крестины, октябрины, гражданская панихида и проч.). Постепенно христианские стереотипы массового сознания, выраженные в категориях «вечная память», «вечно живой», «грядущее блаженство» и проч. и свя-

занные с ними практические и знаковые действия проникали в политический лексикон и ритуал (протокол), образуя подчас такие невообразимые эвфемизмы, как «политическое небытие». Недаром Томский негодовал, что от него, коммуниста, требуют покаяния — но это же религия!

Новая революционная символика нередко воспринималась — с разными оценками — в ключе старой системы как «знаки антихриста». Из громадного количества примеров достаточно, видимо, вспомнить апокалиптическую красную пятиконечную звезду Марс в «Белой гвардии», (ср. также «Бег», где архиепископ Африкан после ухода красных из монастыря произносит: «Недаром сказано: и даст им начертание на руках или на челах их <...> Звезды-то пятиконечные, обратили внимание?»⁶). При помощи красной пентаграммы, проводя магическую ось Москва — Берлин, а эта германская ассоциация не раз всплывает в булгаковских откровенных или замаскированных дьяволиадах, где дьявол или квазидьявол, как, впрочем, у многих русских писателей, почти всегда связан с чем-то иностранным, чаще — немецким, предсказывает будущее России Семен Матвеев Зилотов — персонаж с «дваждыапостольским» именем в «Голом годе» Б. Пильняка. И как знамение поднимается пятигранная серебряная звезда над головой ангела бездны в уже цитированном «Апокалипсисе» В. Розанова. Показательно, что в последнем произведении пятиконечная звезда фигурирует еще до того, как она стала официальной эмблемой революционной армии. Подобные представления, видимо, были достаточно широко распространены в народных массах — косвенным доказательством тому служит факт, что в апреле 1918 г. командование Красной Армии было вынуждено выпустить листов-

⁶ Булгаков М. Собрание сочинений в пяти томах. — М., 1990. — Т. 3. — С. 221.

ку, объясняющую значение звезды на головном уборе воина: это «звезда правды», за которую борются красноармейцы.

В свое время Э. Дюркгейм предложил считать основным признаком религии деление мира на две зоны — сакральную и профаническую. Эта дихотомия со сменой знаков перешла и в русскую постреволюционную культуру, правда, признаком сакрализации стал так называемый «классовый подход»: все, так или иначе попадавшее в разряд «пролетарского», объявлялось неприкосновенным, священным, вне критики и противодействия (праведный гнев, священное чувство мести и т. д.), прочее же было достойно осуждения и уничтожения.

Введенное в 1932 г. понятие «социалистический реализм» типологически соответствует описываемому процессу. Канон соцреализма строго определял рамки, в которых должен был работать художник. Вопреки своему названию, этот метод запрещал реалистически точное описание действительности, тематика литературных произведений и жанры литературы изнаночно копировали дореволюционную религиозную литературу: разрешалось писать о светлом будущем, процессе построения «рая на земле» или «пролетарского рая» (ср. соответственно: «О видении рая святыми»), страдания и трудности могли быть описаны только в том случае, если они перенесены революционными героями и во имя высокой оптимистической цели (ср. агиографии — жизнеописания святых и святых мучеников), к этому же разделу прилегли беллетризованные биографии вождей. По отношению к «священной» тематике запрещалась любая насмешка, ирония — соответственно, возникли гонения на сатиру, ибо «всякий сатирик в СССР посягает на советский строй»⁷. Нормальные человеческие чувства — любовь, ненависть, честь, дружба — требовали обязательной проекции

⁷ Булгаков М. Письма. — М., 1989. — С. 175.

на коммунистическое сознание. Едва ли, конечно, создатели этой теории ощущали свое родство с официальной идеологией царской России и зависимость от нее. Однако «память жанра» проявилась самым неожиданным образом — в уставе Союза писателей 1972 года сказано: «Испытанным творческим методом советской литературы является социалистический реализм, опирающийся на принцип партийности и народности...» Стыдливо пропущена средняя часть известного нам лозунга, но она для новых условий восстанавливается легко: вождизм. Итак, соответствие полное: православие, самодержавие, народность — партийность, вождизм, народность.

Принцип социалистического реализма требовал изображения не реального, существующего общества с действительными взаимоотношениями и конфликтами его членов, но предлагал изображать макет общества постулируемого, того, которое якобы должно вырасти из настоящего. В результате происходила незаметная подмена понятий, и социалистический реализм на самом деле оказывался родом фантастики, не подходящим ни под определение утопии, ни *science fiction*, ни *fantasy*. Зато с полным правом его можно определить словами Ф. Энгельса, сказанными, правда, по другому поводу: социалистический реализм «является ни чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, отражением, в котором земные силы принимают форму неземных». Это определение Энгельс употребил в «Анти-Дюринге» по отношению к религии как форме общественного сознания⁸.

Таким образом, «воинствующий российский атеизм» во многом вырос из самого христианства и, по сути, являлся антихристианством в прямом смысле слова — представлял

⁸ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — М., 1988. — С. 321.

собой новый вид «безбожной религии», как об этом не раз было сказано в работах западных религиоведов и социологов. Все это не могло не повлиять на черты булгаковского Воланда. В ранних дьяволиадах-фантазмагориях писатель пытался еще придерживаться традиционно литературных черт inferнального образа, отдавая дань существующей моде «осовременивания» древнего персонажа, как это делали Ю. Слезкин, А. Грин, А. Соболев и др.⁹

Однако, вводя черного демона в «постантихристовское» время, автор, не принявший революцию, совершенно закономерно должен был создать образ, отрицающий антихриста: если «красный дьявол» отрицал буржуазную культуру, то булгаковский «профессор черной магии» отрицал культуру «красную». Вероятно, это и было одной из причин того, что Воланд в «Мастере и Маргарите», сохраняя некоторые детали внешности олитературенного Князя тьмы, в чем-то неожиданно приближался к своему традиционному антиподу.

Иными словами, Булгаков пытался вернуться к дореволюционной культуре, но не простым переносом назад, не фрондированной декларацией прежних норм и ценностей, а через отрицание культуры новой. Булгаков стремился не только противостоять новой культуре, но разрушить ее и восстановить *status quo*, и в этом смысле его творчество является антимифом по отношению к революционной мифологии.

Невозможность реалистически точно описывать события заставляет писателя заниматься мифотворчеством: он создает особую систему описаний, где при помощи ранее включенных в культуру стереотипов и образов обозначает, маскирует и одновременно маркирует наблюдаемые явления, формируя тот

⁹ См.: Чудакова М. Жизнеописание Михаила Булгакова. — М., 1988. — С. 297-300.

самый эзотерический уровень смысла, о котором уже шла речь.

Элементы поэтики мифа в романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» сразу же обратили на себя внимание исследователей. Причем, в первую очередь отмечались параллели с текстами Священного писания. Среди сотен литературоведческих штудий, посвященных роману, едва ли наберется десяток работ, авторы которых так или иначе не упомянули Библию, Евангелия, не сказали об особой роли, которую библейские образы играют в поэтике романа. Много исследований специально посвящено библейской мифологии как источнику булгаковского вдохновения, установлению «сакральных прообразов» мирского произведения¹⁰. Гораздо меньше внимания было уделено попыткам проследить закономерности использования структуры мифа

¹⁰ См.: Гаспаров Б. М. Из наблюдений над мотивной структурой романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // *Slavica Hierosolimitana. Slavic Studies of Hebrew University*. — Jerusalem, 1978. — Vol. III. — P. 198-251; Зеркалов А. Евангелие М. Булгакова. — Анн Арбор, 1984; он же. Иисус из Назарета и Иешуа Га-Ноцри // *Наука и религия*. — 1986. — № 9. — С. 47-52; Иванович М. Евангелие от Матфея как литературный источник «Мастера и Маргариты» // *Зборник за славистику*. — Нови Сад, 1980. — № 8. — С. 109-123; Краснов А. Христос и Мастер. О последнем романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // *Грани*. — 1969. — № 71. — С. 162-195; Кушлина О. Смирнов Ю. Магия слова (заметки на полях романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита») // *Памир*. — 1986. — № 5. — С. 152-167; № 6. — С. 109-123; они же. Некоторые вопросы поэтики романа «Мастер и Маргарита» // М. А. Булгаков-драматург и художественная культура его времени. — М., 1988. — С. 285-303; Плетнев Р. Понтий Пилат и роман М. Булгакова // *Новое русское слово*. — 1969. — 22 сент. — С. 5; Смирнов Ю. Глазами Михаила Булгакова или «Мастер и Маргарита» в мире книг // *Шелковый путь*. — Душанбе, 1990. — С. 167-187; Эльбаум Г. Анализ иудейских глав «Мастера и Маргариты» М. Булгакова. — Анн Арбор, 1981; Drake P. A bargain with the Devil // *The New-York Times book review*. — 1967. — Oct. 22. — P. 1; Farino J. История о Понтии Пилате // *Huss. Lit.* — Amsterdam, 1985. — Vol. 18. — № 1. — P. 43-62; и др.

М. Булгаковым¹¹, хотя описанные Е. М. Мелетинским виды мифологизации современного романа¹² позволяют без особого труда обнаружить их в «Мастере и Маргарите» — вплоть до техники построения лейтмотивов и особой роли теории Э. Фрейда в применении психоаналитического метода свободных ассоциаций.

Роман построен так, что кроме конкретного смысла, определенного сюжетом и фабулой, его образы часто наполняются значениями, близкими к тем, которые сходные, родственные образы имели в одном из предшествовавших культурных контекстов. В известном смысле это напоминает основной прием древнейшего мифотворчества, названный К. Леви-Стросом «бриколаж», т. е. создание нового образа из «подручных» материалов — уже имеющихся, утвердившихся в культуре образов, стереотипов с устоявшимся семантическим полем или их осколков. В таком случае созданный образ — независимо от того, хотел этого художник или нет — автоматически включает в себя все многообразие значений, связанных с возможностью его декодировки или прочтения на разных семантических уровнях, т. е. непосредственно сюжетный смысл высвечивается на фоне исторически закрепленных значений образа и связанных с ними эмоций, отношений, ассоциаций, реминисценций, жанро-

¹¹ Буланова-Топоркова М. В. Типологическое сходство романов «Сто лет одиночества» Габриэля Гарсиа Маркеса и «Мастера и Маргариты» Михаила Булгакова // *Изв. Сев.-Кавк. Науч. центра высш. шк. Обществ. Наук*. — 1984. — № 27. — С. 57-62; Колтунова М. В. Функции древнего мифа в поэтике романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // *Классические традиции в русской советской литературе*. — Куйбышев, 1985. — С. 77-90; Haber E. C. The Mythic structur of Bulgacov's „The Master and Margarita” // *Russian Review*. — Stanford, 1982. — Vol. 41. — № 4. — P. 373-399; Nivat G. Une cure de Fantastique ou Mikhail Boulgakov // *Cahiers du monde russe et sov.* — Н., 1983. — Vol. 24. — № 3. — P. 247-259.

¹² Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1979.

вых ожиданий. Образная система произведения оказывается в таком случае системой не только организованной внутренне, т. е. в рамках этого произведения, но и предельно раскрытой для связей с внешним миром — как с сочинениями предшественников, так и с возможностью выхода в реальность, повседневность, возможностью внесения продиктованных жизнью исправлений в восприятие художественного текста и такой же возможностью оказать ответное влияние на реальное бытие, что соответствует прагматике мифа. Подобная раскрытость превращает текст в систему динамическую, в которой связи между элементами способны меняться, приводя в движение весь образный строй.

Естественно, что в такой ситуации особо остро встает вопрос о пределах интерпретации художественного текста и адекватном его восприятии читателем. «Мастер и Маргарита», во многом рассчитанный на «сакральное» — для «посвященных», т. е. «понявших» — восприятие текста, пожалуй, как никакое другое произведение советской литературы обнажил эту проблему. С одной стороны, в романе, несомненно, имеются эпизоды, полностью раскрывающие свой смысл только в том случае, когда они включаются в культурный контекст, и это обусловлено замыслом писателя. С другой — ряд ситуаций, видимо, помимо намерения автора может быть возведен к каким-то более общим клише и схемам, и в этом случае они также обретают дополнительный смысл, но этот семантический уровень образуется в произведении вне писательской воли, проявляясь как память жанра в чистом виде. На наш взгляд, интерпретация произведения с применением и этой формы анализа также имеет право на существование. Однако здесь следует иметь в виду, что процесс формирования художественной системы на этом уровне — уровне памяти жанра — это явление уже более общего порядка, определенная закономерность, влияющая на поэтику произ-

ведения как некая извне заданная величина, некая культурная заданность. И в этом случае чрезвычайно важно не выдавать прочитанное исследователем за точку зрения автора.

Осмелюсь предположить, что остроумный булгаковский «бриколаж» возникает во многом благодаря не столько творческому порыву ума автора, сколько под влиянием внешних причин, и, в первую очередь, мощного прессинга цензуры. И в этом смысле трудно не согласиться с теми исследователями, которые утверждают, что без официального остракизма мы не знали бы писателя Булгакова, во всяком случае, того, которого мы знаем сейчас. Возникший, может быть, даже как некое озорство, желание обойти рогатки официальной идеологии, этот прием постепенно становится весьма важным для писателя и в «Мастере и Маргарите» достигает своей вершины, хотя его образцы имеются и в других произведениях.

Неожиданная, на первый взгляд, евангельская ассоциация возникает в сцене расправы над профессором Персиковым из повести «Роковые яйца», где смерть героя проецируется на ситуацию казни Иисуса Христа: «Персиков немного отступил назад, прикрыл дверь, ведущую в кабинет, где в ужасе на полу на коленях стояла Марья Степановна, распростер руки, как распятый...»¹³ (здесь и далее курсив мой. — Ю. С.). Стоит только зрительно представить себе эту картину, как имя верной экономки Персикова отсылает к Марии Магдалине, везде следовавшей за Христом, делившей с ним своим добром и ставшей свидетельницей его гибели.

Скептического отношения к революции Булгаков не скрывал, даже в письме к Правительству говоря о своем преклонении перед «Великой Эволюцией»¹⁴. События 1917 г. и последо-

¹³ Булгаков М. Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 2. — С. 114.

¹⁴ Булгаков М. Письма. — С. 175.

вавшая за ними гражданская война воспринимались писателем как российский апокалипсис, как величайшее национальное бедствие, грандиозная катастрофа. Это отношение определяет пафос и «Грядущих перспектив», и «Белой гвардии», и «Дней Турбиных», и «Бега». Со всей определенностью оценка революции проявляется и в «Роковых яйцах». То, что действие повести происходит в будущем — правда, недалеко, — обусловлено, видимо, стремлением не только дать социальный прогноз, но и обеспечить хоть какое-то алиби автору в случае, если аллюзии окажутся раскрытыми критикой и Булгакову предъявят политические обвинения.

Обращает на себя внимание обилие в повести имен и фамилий, несущих дополнительную семантическую нагрузку. Собственно, попытка подбора таких имен заметна уже в «Дьяволяде»: Сенат, Богоявленский, Кальсонер или вызывающее не оправданное сюжетом ассоциации с жизнью императорской семьи озорное сочетание Александра Федоровна — Кшесинский. В «Белой гвардии» династическую фамилию реальной русской офицерской семьи носит «военная косточка» — Мышлаевский (один из Мышлаевских в 1909 году был начальником Генштаба)... В «Собачьем сердце» фамилии «говорящие» — Преображенский, Борменталь (борментол — обезболивающая мазь), Швондер, Шариков. Однако в этих произведениях они не составляют упорядоченной системы. Иное дело — в «Роковых яйцах». Каламбурное звучание фамилии Рокк, создающее двойственное восприятие многих эпизодов; фамилии чекистов Полайтис и Цукин, отражающие преимущественный национальный состав сотрудников ВЧК-ОГПУ; музейные сторожа Пантелей и Панкрат, имена которых, по сути, символы и переводятся одинаково — «всеpravитель». Есть также целая подборка пародийно трансформированных литературных имен,

передающих колорит времени, галдящей, суевающейся столицы: в Эрендорге, авторе пьесы «Курий дох», узнается И. Эренбург, в поэтах эстрадниках Ардо и Аргуеве — сатирики Арго и Адудев, а обозрение «Курицыны дети» писателя Ленивцева отсылает к Н. Агнивцеву, выступавшему в театриках вместе с актером Ф. Курихиным. Все это заставляет предположить, что под нейтральным, на первый взгляд, именем главного героя Владимира Ипатьевича Персикова может скрываться реальный прообраз. По версии М. Чудаковой, прототипом Персикова был зоолог А. Н. Северцов, в гостях у дочери которого, жившей в квартире профессора в Зоологическом музее, бывал в 1920-е гг. М. Булгаков. По другой версии Персиков «списан» с биолога и патологоанатома А. И. Абрикосова, работавшего в клинике Московского университета на ул. Герцена.

Представляется, однако, что возможно и другое прочтение, «политическое». Смысл повести не ограничивается захватывающим сюжетом, критикой администрирования или постановкой проблемы моральной ответственности ученого за свои открытия. Повесть может быть воспринята на более простом — но одновременно и более общем — аллегорическом уровне. Ключ к такому ее пониманию дается в первых же фразах: «16 апреля 1928 года, вечером, профессор <...> Персиков, вошел в свой кабинет, помещающийся в зооинституте, что на улице Герцена. <...> Начало ужасающей катастрофы нужно считать заложенным именно в этот несчастный вечер, равно как и первопричиной этой катастрофы следует считать именно профессора Владимира Ипатьевича Персикова»¹⁵. 16 апреля — дата весьма значимая в истории Советского Союза, и выбрана она Булгаковым не случайно. В «Истории Всесоюзной коммунистической партии (больше-

¹⁵ Булгаков М. Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 2. — С. 45.

виков). Краткий курс» Говорится: «3 (16 апреля) 1917 года вернулся в Россию Ленин. <...> Ленин с броневика произнес свою знаменитую речь, в которой призывал массы к борьбе <...> На другой день после приезда Ленин выступил с докладом о войне и революции на собрании большевиков, а затем повторил тезисы своего доклада на собрании, где кроме большевиков присутствовали также меньшевики. <...> Это были знаменитые Апрельские тезисы Ленина, давшие партии и пролетариату ясную революционную линию»¹⁶.

Интересно отметить, как этот исторический факт маскируется в романе М. Симашко «Маздак», где, описывая события в Иране эпохи правления Сасанидов, писатель обращается к типологии революций и показывает трагедию вождя, вставшего во главе восстания бедноты: «Человек в красном вышел откуда-то сбоку. <...> В быстрой речи мага был легкий дефект, присущий северным персам. Он скрадывал звонкое рыканье языка пехлеви. <...> Все было смешано потом в красной ночи: землепашцы в белых одеждах, азаты, гусары, дипераны, люди города. В ту же ночь появились среди них деристденаны — „верящие в правду“, люди в красных одеждах с прямыми ножами у пояса. А на гигантском боевом слоне была площадка, к которой крепится башня; на ней стоял великий маг Маздак с факелом и говорил о победе света и правды»¹⁷.

Именно дата «начала катастрофы» связывает воедино все ниточки аллюзий: на улице Герцена (ср. ленинское: «Декабристы разбудили Герцена, Герцен развернул революционную агитацию...»), профессор по имени Владимир Ипатьевич (только один раз отчество профессора приводится в полной форме; в остальных — Ипатьич; весьма харак-

¹⁶ История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. — М., 1945. — С. 176-177.

¹⁷ Симашко М. Маздак. — М., 1975. — С. 18-19; 97.

терная трансформация имени, имеющего особый знаковый смысл), с внешностью, вызывающей неустойчивые, самим же писателем разрушаемые ассоциации, с «квакающим» голосом, открывает красный луч, вызывающий фантастические изменения живых существ, толкающий их на беспощадную борьбу и т. д. И уже не требуется особых усилий, чтобы понять скрытый смысл следующего описания: «<...> амебы пролежали полтора часа под действием этого луча и получилось вот что: в то время, как в диске вне луча зернистые амебы лежали вяло и беспомощно, в том месте, где пролегал красный заостренный меч, происходили странные явления. В красной полосочке кипела жизнь. Серенькие амебы, выпуская ложноножки, тянулись изо всех сил в красную полосу и в ней (словно волшебным образом) оживали. Какая-то сила вдохнула в них дух жизни. Они лезли стаей и боролись друг с другом за место в луче. В нем шло бешеное, другого слова не подобрать, размножение. Ломая и опрокидывая все законы, известные Персикову как свои пять пальцев, они почковались на его глазах с молниеносной быстротой. Они разваливались на части в луче, и каждая из частей в течение 2 секунд становилась новым и свежим организмом. Эти организмы в несколько мгновений достигали роста и зрелости лишь затем, чтобы в свою очередь тотчас же дать новое поколение. В красной полосе, а потом и во всем диске стало тесно, и началась неизбежная борьба. Вновь рожденные яростно набрасывались друг на друга и рвали в клочья и глотали. Среди рожденных лежали трупы погибших в борьбе за существование. Побуждали лучшие и сильные. И эти лучшие были ужасны. Во-первых, они объемом приблизительно в два раза превышали обыкновенных амеб, а во-вторых, отличались какую-то особенной злобой и резвостью. Движения их были стремительны, их ложноножки гораздо длиннее нор-

мальных, и работали они ими, без преувеличения, как спруты щупальцами»¹⁸. Стоит только отметить, что к приезду Ленина в Петроград большевиков по всей России едва ли набралось бы двадцать тысяч.

Правда, в этом контексте возникают трудности с интерпретацией фамилии ученого. С одной стороны, называя Владимира Ипатьича Персиковым, Булгаков мог преследовать цели собственной безопасности. С другой стороны, персиковые косточки в то время служили сырьем для получения синильной кислоты, а этот яд упоминался в повести неоднократно. Но возможно, что это и намек на «дикую азиатскую необузданность» революции или на астраханское происхождение предков Ленина (к моменту написания «Роковых яиц» образ Ленина еще не был канонизирован и встречался даже в карикатуре).

Таким образом, повесть ставит вопрос и о моральной ответственности революционера в случае, если его теория и практика приводят общество к результату, противоположному прогнозируемому, и к неизбежному, закономерному мученическому концу такого «тупого гения».

Политические мотивы пронизывают практически все крупные произведения М. Булгакова. В апреле 1924 г. в «Литературной неделе» — приложении к берлинскому изданию «Накануне» — был опубликован «Багровый остров». Жанр этого произведения, в отличие от одноименной пьесы, определить нелегко: его называли памфлетом, фельетоном, мини-повестью, фельетонной повестью-пародией, сверхкоротким романом и пр. Разнообразие определений объясняется тем, что они во многом зависят от конкретного литературного и общественно-политического контекста, в который исследователи помещают свое произведение. Сам автор ввел подзаголо-

¹⁸ Булгаков М. Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 2. — С. 53-54.

вок, дающий ключ к прочтению: «С французского на эзопский перевел Михаил А. Булгаков».

По части перевода с самых немыслимых диалектов «эзопского языка» русская читательская публика, вероятно, самая искушенная в мире. «Эзопский» «Багрового острова» расшифровывался современниками без труда: речь шла о революции и именно о русской революции — в этом сомнений не возникало. В прозрачной аллегории «мерзавца Кири-Куки» с его прической ежиком, бегством на пироге, да и в звучании имени угадывалась фигура лидера Временного правительства А. Ф. Керенского. И даже повелитель Сизи-Бузи (его имя — вариант транскрипции прозвища суданских воинов Фуззи-Вуззи, воевавших против англичан, заимствовано из одноименного стихотворения Р. Киплинга), в чьем облике практически нет черт, совпадающих с манерами последнего русского царя, воспринимается не иначе, как карикатура на Николая II. Фраза же «ставлю вашингтонский доллар против дырявого лимона 23-го года»¹⁹ отсылает к денежной реформе, проведенной в 1922-1924 г. для стабилизации советского рубля. Именно в 1923 г. в обращение вошли полновесные серебряные монеты, а бумажные «лимоны» (миллионы) потеряли ценность.

В самом обозначении враждующих сторон — «белые арапы» и «красные эфиопы» — можно увидеть отношение Булгакова к усобице. В русском языке слова «арап» и «эфиоп» могут употребляться как синонимы, и деление одинаково чернокожих туземцев на «красных» и «белых» — нелепо и противоестественно, а война между ними — братоубийственная. В результате междоусобицы и те, и другие оказались в тяжелом положении: у «эфиопов» на острове голод и чума, а «арапы» в эмиграции досыта отведали бичей из воловьих жил на работах в камено-

¹⁹ Там же — С. 417.

ломнях и поняли, что лучше вернуться на остров: «Замиряться, братцы!! — завывали смятенные арапы»²⁰. Призыв «арапов» звучал в унисон с живыми голосами, раздававшимися со страниц той самой газеты, где был опубликован «Багровый остров» (уже в первом номере «Накануне» профессор Н. В. Устрялов призывал эмиграцию сотрудничать с большевиками).

Таким образом, пафос примирения в «Багровом острове» не был голой утопией, изображение революции — пасквилем, а эмиграции — издевательской пародией. За легким стилем и фривольными шуточками скрывались серьезные раздумья о судьбе народа, жестоко и трагически разделенного на два лагеря братоубийственной войной и разделившего вину и страдания. Позже, в письме Правительству СССР, Булгаков указывает, что в своих произведениях о гражданской войне он старался «стать бесстрастно над красными и белыми»²¹.

Интересующие нас аллюзии есть и в «Зойкиной квартире» (1926). В ранней редакции пьесы один из героев носил фамилию Фиолетов. В окончательном варианте Булгаков отказывается от нее, назвав героя — пройдоху и приспособленца — Александром Тарасовичем Аметистовым. В политическом контексте произнесение фамилии Фиолетова в пьесе было невозможно. Достаточно вспомнить появление Аметистова в квартире своей кузины:

Зоя. <...> Тебя же расстреляли в Баку <...>.

Аметистов. Пardon-пardon. Так что же из того? Если меня расстреляли в Баку, я, значит, уж и в Москву не могу приехать? <...> Меня по ошибке расстреляли, совершенно невинно²².

Употребил здесь Булгаков фамилию Фиолетов — и воз-

²⁰ Там же. — С. 425.

²¹ Булгаков М. Письма. — С. 176.

²² Булгаков М. Собрание сочинений в пяти томах. — М., 1990. — Т. 3. — С. 92.

никнет совсем иной образ: Ивана Тимофеевича Фиолетова, 1884 года рождения, одного из так называемых двадцати шести бакинских комиссаров, расстрелянных 20 сентября 1918 года. Следовательно, перед драматургом стоял выбор: надо было отказаться или от упоминания расстрела в Баку, или от фамилии Фиолетов. Булгаков же, по сути, сохраняет и то, и другое, заменив прежнюю фамилию персонажа прозрачным эвфемизмом «Аметистов» (аметист — ювелирный камень, драгоценная разновидность которого имеет фиолетовую окраску). Из того, что автор не хочет пожертвовать этими, казалось бы, малозначительными деталями, можно сделать вывод, что они были для него важны и придавали пьесе какой-то дополнительный смысл.

Сейчас мы знаем, что в трагической истории с двадцатью шестью казненными в туркменских песках есть много неясностей. Среди них были коммунисты, левые эсеры, народные комиссары и личные телохранители С. Шаумяна. Но все они вошли в историю как «двадцать шесть бакинских комиссаров». Следует добавить, что активные деятели Бакинской коммуны — А. Микоян, С. Канделаки, Э. Гигоян — казни избежали.

М. Булгаков, видимо, располагал информацией, расходящейся с официальной версией, и его отсылка к бакинским событиям это намек на то, что не всегда революция делалась «чистыми руками», что были в ней разные люди. Тем более, что в Баку Аметистов выдает себя за члена партии: «И скончался у меня в комнате приятель мой <...> партийный <...>. Я думаю, какой ущерб для партии. Один умер, а другой на его место становится в ряды. Взял я, стало быть, партбилетик у покойника — и в Баку. Думаю, место тихое, нефтяное, шпендефер можно развернуть»²³. И, хотя дата и обстоятельства «расстрела» Аметистова иные, чем гибель бакинцев, но они ведь

²³ Там же. — С. 94.

и не должны протокольно отразиться в пьесе — ассоциация возникает устойчивая.

Видимо, подобные ассоциации возникали и у современников Булгакова, и они, догадываясь о существовании скрытого смысла, порой нарочито делали вид, что не понимают его. В первой постановке А. Д. Поповым в театре Вахтангова (1926) участники спектакля прячут булгаковский подтекст еще глубже. Вот как вспоминает об этой сцене Л. Д. Снежицкий, много раз видевший «Зойкину квартиру»: «Зойка смотрит на Аметистова так, как будто видит перед собой приведение. Потом она спрашивает его, понизив голос: „Тебя же расстреляли в Баку!“ — Пардон, пардон, так что из этого, — пытается увильнуть от ответа Аметистов, не ожидавший такого прямого вопроса. — Если меня расстреляли в Баку, я, значит, и в Москву не могу приехать, — отшучивается он, соображая, как лучше выкрутиться из затруднительного положения. И вдруг рассердился, ударил себя кулаком в грудь. — Меня по ошибке расстреляли, совершенно невинно...

У Зои Денисовой закружилась голова»²⁴.

Акценты, как видим, расставлены в этой сцене так, чтобы исключить возможность „инопонимания“.

Внешнеполитические события также нашли свое отражение в «Багровом острове». 1924 год был годом установления дипломатических отношений между СССР и крупнейшими державами мира. В феврале (повесть опубликована в апреле) о признании СССР *de jure* заявило правительство Англии.

Если перевести даты с „эзоповского“ на григорианский стиль, то последний визит Гаттераса на остров состоялся через шесть лет после «bount'a», т. е. в 1923 г., совпадая по времени

²⁴ Снежицкий Л. Из репетиционных записей // Первая Турандот. Книга о жизни и творчестве народной артистки СССР Цецилии Львовны Мансуровой. — М., 1986. — С. 166.

со знаменитым ультиматумом лорда Керзона, отголоски которого чувствуются в поведении Гаттераса. Высадившегося на остров английского капитана «<...> поразил именно старенький баркас, приютившийся в бухте. Одного опытного взгляда было достаточно, чтобы убедиться: баркас с европейской верфи.

— Это мне не нравится, — процедил сквозь зубы Гаттерас, — если только они не украли эту дырявую калошу, то спрашивается, какая каналья шлялась на остров во время карантина? Мне сильно сдается, что баркас немецкий!»²⁵

Англичанин не ошибся. Баркас действительно был немецкий. Ср.: «В условиях резкого сокращения рынков, вызванного экономическим кризисом, державы Антанты решили созвать в Генуе (Италия) экономическую и финансовую конференцию всех европейских государств, включая Советскую Россию и побежденную Германию, будто бы „с целью способствовать экономическому возрождению Европы“». Конференция состоялась в апреле-мае 1922 года. <...> На конференции проявились острые противоречия между империалистическими державами, особенно между победителями и побежденной Германией. Последняя тщетно добивалась облегчения непосильного бремени репарационных платежей, возложенных на нее по Версальскому договору. Единственной державой, выступившей против этого грабительского договора, была Советская Россия. Наиболее дальновидные представители немецких правящих кругов пришли к выводу, что сближение с Советской страной укрепит позиции Германии, поможет добиться от Антанты некоторых уступок и откроет широкие возможности для торговли с Россией. Советское же правительство было заинтересовано в том, чтобы не допустить изоляции советских республик. Таким образом, наметилась возможность

²⁵ Булгаков М. Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 2. — С. 421.

взаимного сближения. В апреле 1922 г. в Рапалло (предместье Генуи) был подписан советско-германский договор»²⁶.

Показательно, что от Генуэзской встречи Булгаков ожидал многого. 15 февраля 1922 г. он записал в дневнике: «Если не будет в Генуе конференции, спрашивается, что мы будем делать»²⁷. При этом маскировка политических событий в «Багровом острове» — всего лишь игра, не выходящая за рамки собственно литературы. Профессиональные приемы и навыки, выработанные Булгаковым в этой игре, не раз еще пригодятся для более серьезных целей. Почти во всех последующих его произведениях к литературному контексту прибавляется контекст внелитературный (обусловленный в большинстве случаев внелитературными же причинами), глубже становится подтекст, и многие образы все более и более обретают характер политических аллюзий, как мы уже видели это в «Роковых яйцах».

Количество примеров можно значительно увеличить. Но это задача специалистов, составляющих комментарии к изданиям сочинений Булгакова. Для нас же важно иное: Булгаков-писатель не проходит мимо событий политической жизни, но, лишенный возможности открыто выражать свое мнение по тем или иным вопросам, создает особую систему кодирования, которая в итоге становится существенным элементом его поэтики. В этом смысле предсказание Воланда о сюрпризах, которые еще принесет роман Мастера, мы вправе отнести ко всему творчеству М. А. Булгакова.

Совершенно естественно, что после гражданской войны infernalная тема, развившаяся в русской литературе в творчестве многих писателей, претерпевает весьма своеобразные изменения. Во-первых, дьявол, если и проникает в художественное

²⁶ История КПСС. — М., 1973. — С. 322.

²⁷ Булгаков М. Под пятой. Дневники М. А. Булгакова // Театр. — 1990. — 2. — С.145.

произведение, то не столь часто, как это было в предыдущие годы, и его похождения носят все более анекдотичный характер, а сам он худосочен и немощен (ср. ипостаси дьяволов-иностранцев в ранней советской литературе, в которых М. Чудакова усматривает предтечу Воланда)²⁸. Во-вторых, этот персонаж занимает свое место в богоборчестве и покинуть его не может, т. к. последствия могут оказаться самыми неожиданными: ведь вся создаваемая культура направлена против христианских ценностей, следовательно, дьявол должен занять в ней центральное место положительного героя. Сама мистифицированная действительность, культура со знаком «анти-» предполагает особый мифический язык описания. Булгаков вводит полноценный образ Воланда на правах реального — ибо действительность подразумевает его существование. Едва ли кто из писателей решился бы выпустить такого дьявола на страницы своих произведений. М. А. Булгаков безошибочно чувствует ситуацию и в своем творчестве неоднократно прибегает к художественным приемам, продиктованным этими условиями: они появляются и в «Багровом острове», и в «Кабале святош», и в «Мастере и Маргарите». А в последней своей пьесе — «Батум» — Булгаков таким способом превратил в антихриста Сталина²⁹.

В отличие от некоторых советских писателей-современников, декларировавших в своих произведениях оторванность от «буржуазной» культуры, Булгаков демонстративной подчеркивал связь своего творчества с предшествующими эпохами, свободно проникая в культурные слои в поисках необходимого для бриколажа материала. И в этом смысле важным элементом поэтики «Мастера и Маргариты» оказывается прямое обращение к этике, эстетике и мифу Библии.

²⁸ Чудакова М. Жизнеописание Михаила Булгакова. — М., 1988. — С. 297-300.

²⁹ Смелянский А. Уход // Театр. — 1988. — № 12. — С. 88-116.

В романе «Мастер и Маргарита» нет ни теологической апологии, ни вульгарного атеизма. Он не был задуман ни богословским, как это провозглашается в одних работах (ср. утверждение Булгакова в очерке «Киев-город»: «Я дал себе клятву в богословские дела не вмешиваться какие б они ни были»), ни антиклерикальным, как это утверждается в других (по свидетельству Л. Е. Белозерской, второй жены писателя, Михаил Афанасьевич «совершенно не разделял увлечения... антирелигиозной пропагандой»). Роман не уместается в эти рамки. А если возникает необходимость обозначить его с точки зрения отношения к христианскому канону, то вернее будет назвать его «апокрифическим» или даже «еретическим».

Разные направления христианской религии постулировали различное отношение к текстам Священного писания (вплоть до неприятия некоторых из них), отлично друг от друга составляли акценты, приходя иногда к противоположным выводам. Это нельзя не учитывать в оценке романа. Характеристика образа (Волаанда — Князя Тьмы и соотносимого с Иисусом Христом Иешуа Га-Ноцри), вечных проблем (добра и зла, любви, свободы воли и т. д.) во многом зависит от того, с точки зрения какой ветви христианства — православной, католической, протестантской, несторианской, альбигойской, монофизитской или монофилитской (список можно продолжить) — посмотрит на них исследователь. И совпадений, и расхождений в трактовке в рамках каждой из означенных традиций наберется вполне достаточно. Правда, в связи с таким подходом возникает еще одна проблема: в нашем массовом сознании прочно прижились и тиражируются стереотипы, свидетельствующие о крайнем невежестве в историко-религиозных вопросах. Нынешний гуманитарий нередко оказывается в положении Ивана Бездомного — та же «девственность» в вопросах истории религии, куль-

товой символики, вопросов вероучения, о которых он берется рассуждать. Отсюда еще одна особенность «религиоведческих» штудий «Мастера и Маргариты»: открывая для себя систему религиозных ценностей (я имею в виду открытие историко-познавательное, означающее не столько восприятие этих ценностей исследователем, сколько констатацию их наличия в культуре), исследователь тут же ощущает себя просветленным и с жаром неопита экстраполирует свои свежие знания на интерпретацию романа. Случается, что натолкнувшись на сходство в деталях с какой-либо религиозной доктриной, исследователь начинает усиленно ее изучать, предположив, что именно так изучал этот источник Булгаков, а затем подгоняет под нее весь роман. Показательными в этом отношении являются две работы А. Зеркалова, обнаруживающие в романе острую полемику с иудаизмом. Не стоит подробно останавливаться на фактологической достоверности этих работ — это тот самый исключительный случай, когда скрупулезность вредит исследованию. Отмечу лишь одну удивительную особенность его методики. Статья «Иисус из Назарета и Иешуа Га-Ноцри», опубликованная в советском журнале «Наука и религия», является, по сути, конспектом книги «Евангелие Михаила Булгакова», вышедшей в США в издательстве «Ардис». Но используя один и тот же фактический материал, одну и ту же логическую схему исследования, автор приходит к совершенно противоположным выводам: в книге утверждается, что роман — «богословский», в статье — что «атеистический».

С другой стороны, направленность на образцы мировой культуры обуславливает еще один, опосредованный вид обращения к Священному писанию. Следует иметь в виду, что вся европейская культура, а особенно — художественная, на протяжении двух тысяч лет испытывала его конституирующее

влияние. Библейские тексты выступали как универсальный всеобщий норматив и эталон. Их реминисценции, иллюстрации, истолкования настолько прочно внедрились в искусство, публицистику, бытовое сознание, что указание на источник весьма часто вызывает изумление. (Представляется, что даже изобретение пороха монахом Бертольдом Шварцем было инициировано поисками рецептов «божественного огня», который неоднократно упоминается в Ветхом завете и при помощи которого небесные силы карают нечестивцев. Есть в Библии и намек на его рецепт: уголь и сера — в этом контексте привычная дьявольская сера — атрибут Бога. Шварц обнаружил и третий компонент — селитру, придавшую искомой смеси неукротимую ярость божественного огня).

Огромное влияние на мировоззрение Европы оказали книги Нового завета. «Личность Христа явилась не только высочайшим образцом нравственности, но и высочайшим побуждением к следованию ей, и оказала настолько глубокое влияние, что по справедливости можно сказать, что простое сообщение о трех коротких годах его деятельной жизни сделало больше для возрождения человечества и смягчения его нравов, чем все трактаты философов и увещевания моралистов», — писал историк в середине XIX века³⁰.

Поэтому нередки ситуации, когда, «сославшись» на художественное произведение, автор — полемически или позитивно — соотносит создаваемый образ с образной системой «цитируемого» текста, который в свою очередь и в свое время был точно так же соотношен с цепочкой образов, восходящих к Библии и, в конечном счете, к более ранним мифологическим структурам.

Например, в сцене казни Иешуа, как нами было показано ранее в ряде работ, Булгаков сознательно обращается к «чер-

³⁰ Lecky W. E. H. History of European Morals. — 1869. — P. 88.

ной мессе», строя повествование с учетом некоторых ее норм, использует такие архетипы, как запад — сторона смерти и т. п. Литературный источник этого эпизода сомнений не вызывает — это евангелия. Однако пределы интерпретации раздвигаются, если главу «Казнь» поместить в общемифологический контекст.

Булгаков вскользь отмечает, что Крысобой брезгливо покопался на «грязные тряпки, лежащие на земле у столбов», бывшие недавно одеждой преступников, от которой отказались палачи. Эта незначительная деталь играет важную роль, потому что в очередной раз отрывает повествование от евангелий, ибо во всех четырех с различной степенью подробности описано, как воины, участвовавший в казни, по жребию разделили между собой одежды Христа. Но если не останавливаться на этом и пойти дальше, то вся евангельская история с переодеванием Христа в багряницу, возложением на голову тернового венца (штуровской короны), тростью в правой руке и издевательскими коленопреклонениями стражников с глумливыми выкриками «Радуйся, Царь Иудейский», отсутствующая в романе, обретет дополняющий исторический смысл. Судя по обстановке и атрибутике казни, в евангелиях описан древнеземледельческий обряд, выполняемый осенью, когда собран урожай и когда Солнце — божество плодородия — скрывается на зиму, «умирает», говоря языком мифа. Не будем привлекать внимание к тому, как древнееврейский праздник Кущей (Суккот) — осенний праздник урожая — оказался совмещенным в описании с весенним скотоводческим праздником Пасхи (а именно эти два слившихся праздника описаны в Евангелиях), отметим лишь, что в праздник урожая в течение многих веков предельно натуралистично инсценировалась сцена смерти Солнца. Сначала роль Солнца играл сам царь, уподобляемый этому светилу и в повседневной жизни и после года правления обреченный на смерть, затем

в Царя-Солнце стали переодевать преступника, предоставляя ему на короткое время царские привилегии («халиф на час»), выродившиеся впоследствии в последнее желание приговоренного к смерти. (Подробно аналогичные обряды у самых разных народов рассмотрены в капитальнейшем труде Д. Фрэзера «Золотая ветвь», первое издание которого на русском языке было осуществлено в 1928 году). Так что согласно доевангельской «памяти жанра» казнь Христа была не только и не столько юридическим наказанием, сколько составной частью космогонического ритуала, для осуществления ее не требовалось никакой особой вины со стороны осужденного — нужен был повод. Иначе невыполнение казни магически — по законам имитативной магии — вело к нарушению всего мифического миропорядка, а потому было чревато для общества опасными последствиями. Таким образом, казнь была неизбежной. И далее мифологическая схема проявляется со всей закономерностью: точно так же, как умершее зимой Солнце рождается по весне, так возродился и казненный Сын Божий. Более того: в древней Палестине существовал культ умирающего и воскресающего бога плодородия по имени Иошуа.

«Тьма, пришедшая со Средиземного моря», т. е. «тьма египетская», с последующей очищающей грозой, так радующей литературоведов своим четким символическим значением, в евангелиях рассматривается как знамение, но сам сюжет уходит в более раннее время. Успехи земледелия в Палестине полностью зависели от выпадающих дождей, и поэтому основные календарные обряды в числе прочего подразумевали и магический вызов дождя. Так что евангельские сцены казни Иисуса по логике мифа обязательно должны были завершиться дождем³¹.

³¹ См.: Щедровицкий Д. В. «Дождь ранний и поздний» (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья // Архаический ритуал в фольклорных и раннели-

Изменение культуры в историческом процессе вызывало естественное и последовательное изменение отношения к вечным библейским образам и проблемам, а соответственно — диктовало и их новую семантику, определяемую иным контекстом культуры. Первоначальные значения в этих случаях нередко отодвигались на задний план. В немалой степени этому способствовала и аморфность многих библейских образов, генетически, видимо, восходящая к более ранним мифологическим схемам, амбивалентность которых доставляет столько хлопот современным исследователям.

Видимо, этими же условиями продиктовано и то, что булгаковский Воланд, с одной стороны, не вписывается, как того следовало бы ожидать, в московский быт, с другой — в своем противопоставлении Богу он не является его непримиримым врагом, но скорее — весьма скептически настроенным союзником. Именно поэтому он лишен ожидаемо отрицательных качеств. Он не противник³², не клеветник³³, не лукавый³⁴, не человекоубийца³⁵, не лжец³⁶, не искуситель³⁷, как это должно было бы следовать из библейских доктрин. Наверное, поэтому, вопреки нашему ожиданию, Воланд по качествам своего характера оказывается близок своему антагонисту.

Существенную роль в нашем восприятии романа играет то, что на долгие годы была прервана демонологическая традиция, столь успешно и нетривиально развивавшаяся в русской литературе и позволившая достичь поразительной глубины

тературных памятниках. — М., 1988. — С. 201-220.

³² Пет. 5:8; Зах. 3:1.

³³ Отк. 12:9-10.

³⁴ Мат. 13:39; Деян. 13:10.

³⁵ Иоанн 8:44.

³⁶ Иоанн 8:44.

³⁷ Мат. 4:3; Фес. 3:5.

и яркости в художественном изображении сложных философских и этических проблем. Едва ли стоит в этой связи вспоминать имена Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Сологуба... Для нас же демонические персонажи стали ожидаемо отрицательными.

В образе Сатаны «память жанра» сохраняет много неожиданных черт. Скажем, способность его обращать зло в добро генетически связана, видимо, с тем очень давним временем, когда он был еще не падшим ангелом, но астрально-солнечным божеством. Реминисценции этого периода плотно облекают Сатану. В Библии мало прямых описаний этого персонажа. Но в некоторых случаях все-таки возможны реконструкции добиблейских представлений о нем. Их можно осуществить на основе качеств, переносимых с прообраза Сатаны на иные персонажи. Например, упреки, адресуемые Богом царю Тирскому в книге пророка Иезекииля,³⁸ употребляют царя падшему ангелу и звучат так: «Ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты. Ты находился в Едеме, в саду Божиим; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями: рубин, топаз и алмаз, хризолит, оникс, яспис, сапфир, карбункул и изумруд и золото, все искусно усаженное у тебя в гнездышках и нанизанное на тебе, приготовлено было в день сотворения твоего (ср. портсигар Волаанда. — Ю. С.). Ты был помазанным херувимом, чтоб осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. От обширности торговли твоей внутреннее твое исполнилось неправды и ты согрешил; и Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огненных камней. От красоты твоей возгорди-

³⁸ Иез. 28:12-17.

лось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, пред царями отдам тебя на позор». Весьма характерно, что в современной богословской книге эти строки напрямую, без всяких комментариев, относят к дьяволу³⁹. Связь солнечного божества с золотом, драгоценными камнями давно и прочно прослежена в этнографических и фольклорных исследованиях.

Реминисценции этого периода сохранились также и в некоторых традиционных наименованиях дьявола. Например — Люцифер (денница. — «Как упал ты с неба, денница, сын зари!»⁴⁰). Не странно ли, что это имя Князя тьмы переводится как «утренняя звезда», а в христианской традиции применяется и по отношению к Иисусу Христу? Не странно ли, что в вечной мгле подземного холодного темного дьявольского мира горит жаркий огонь, место которому около Солнца?

Солнечное божество, ежедневно рождаясь в стороне жизни — на Востоке, каждый вечер умирало на Западе, уходило там под землю. Вот, вероятно, и произошло так, что когда появились более универсальные, а, следовательно, и более могущественные боги, они, присвоив себе некоторые качества солярно-астрального божества, бросили его в темницу хтонического мира, где он слился с исконными богами этого царства. Библейские воспоминания Книги Бытия об этом времени связаны с легендой — судя по всему, достаточно поздней — о том, как Бог низверг дерзкого ослушника на землю. Кстати сказать, и хромоногость, объясняемая иногда тем, что Сатана покалечился при падении с неба, на самом деле — «наследственная болезнь», доставшаяся дьяволу от тех же солярных божеств. Каждый вечер Солнцу с большим риском приходилось проскакивать между готовы-

³⁹ Левшеня К. Доктрины Библии. — Чикаго, б/г. — С. 261-262.

⁴⁰ Ис. 14:12.

ми захлопнуться твердью земной и твердью небесной в узкую щелочку горизонта. И стоило чуть припоздниться, замешкавшись с земными делами, как сходящиеся грани отхватывали божеству кусок стопы. Поэтому-то боги солнца у древних избражались с обрубком ноги, из которого хлещет кровь; поэтому-то и утверждали очевидцы, что Воланд прихрамывал, а сам он перед балом принимал бальнеологические ванны.

Некоторые черты солнечного умирающего и воскресающего божества перешли и на бога-страдальца, безвинно казнимого, но неизбежно воскресавшего. Так что в общемифологическом контексте образы Иешуа и Воланда, согласно «памяти жанра», оказываются родственными, имеющими одного общего предка.

1993; 2003

МИСТИКА И РЕАЛЬНОСТЬ САТАНИНСКОГО БАЛА

«Я не церковник и не теософ», — говорил Михаил Булгаков своему другу, драматургу и киносценаристу Сергею Ермолинскому. И вместе с тем, по воспоминания современников, Булгаков часто повторял: «Я писатель мистический». Это же он подчеркнул в одном из писем правительству — 28 марта 1930 года. «Мистические краски», по признанию писателя, нужны были для изображения «страшных черт моего народа, тех черт, которые задолго до революции вызывали глубочайшие страдания моего учителя М. Е. Салтыкова-Щедрина», ими «изображены бесчисленные уродства нашего быта»¹. Не стоит забывать об этой самооценке, рассматривая одно из самых удивительных произведений литературы XX века — роман «Мастер и Маргарита». И появившиеся в последнее время заявления, что в романе, дескать, не стоит искать «даже налета мистики — христианской, языческой или любой другой» — попросту настораживают. Мистика в романе есть, не увидеть ее невозможно. Иное дело — какую роль играет она в поэтике произведения.

За двадцать лет после выхода романа булгаковеды ввели в научный оборот огромное количество фактов, воссоздали творческую биографию, проделали скрупулезную текстологическую работу — одним словом, заполнили тот вакуум, который искусственно был создан вокруг имени писателя.

Сегодня не только рядовому писателю, но и исследователю порою трудно бывает пробиться сквозь огромный пласт узкоспециальных частных сведений и выбрать нужную ему информацию, помогающую приблизиться к пониманию творчества

¹ Октябрь. — 1987. — № 6. — С. 178.

М. Булгакова. Читатели последнего поколения, восхищающиеся романом «Мастер и Маргарита», в подавляющем большинстве своем не обладают теми знаниями из области классической и церковной истории, которые раньше считались необходимыми даже в гимназическом курсе и без которых, казалось бы, роман невозможно оценить по достоинству. Парадокс в том, что это не мешает читателям наслаждаться романом: «каждому воздается по его вере», точнее, по его разумению. Роман можно прочесть как авантюрное повествование, а можно попытаться понять его философское значение, оценить внутреннюю логику, образный строй, поэтику — и при этом постараться не выйти за рамки, очерченные автором. И читатель, и исследователь должны исходить из корректного положения, что в романе содержится все необходимое для его понимания. Однако значительные пробелы в нашем историко-религиозном, философском, этическом, да и просто историческом образовании, заставляют обращаться к дополнительным источникам. Информация, полученная из произведений литературы, мемуаров, документов и сопоставленная с черновыми вариантами романа (к сожалению, мы вынуждены исключить из этого ряда недоступные для нас архивные документы), показывают, прежде всего, ход мысли писателя, развитие замысла, совершенствование художественных приемов, глубинную связь с образами мировой культуры. И здесь устоявшееся семантическое поле традиционных образов, типологическое сходство, наложение фактов могут, конечно, внести известные коррективы в читательское восприятие.

Роман задуман и построен так, что предполагает несколько уровней понимания. Однако разные версии совсем не обязательно должны противопоставляться — они могут углублять прочтение, а могут сосуществовать независимо друг от друга, совсем как в жизни, когда об одном событии рассказывают

два разных очевидца. Разумеется, возможны здесь и сомнительные интерпретации текста, к которым, например, следует отнести и театральную фантазию в трех частях, выкроенную А. Анищенко из ткани романа, и крайне неудачные попытки экранизации романа.

Именно поэтому при выяснении мировоззренческой основы произведения следует соблюдать особый такт и осторожность, избегая тех крайностей, которые до сих пор необоснованно проявляются в оценке творчества Булгакова вообще. В романе «Мастер и Маргарита» нет ни теологической апологии, ни вульгарного атеизма. Не стоит сводить проблематику романа — пусть даже в так называемых «библейских» главах — к решению богословских вопросов.

Использование писателем библейских и иных демонологических персонажей — не повод для этого. Менее всего Булгакова интересовало богословие само по себе, менее всего роман пронизывает критика религиозных догматов, менее всего увлечен писатель желанием поиронизировать над авторами Евангелий или Талмуда. А если учесть, что Булгаков пишет все-таки художественное произведение, а не теософский трактат, то обращение к устоявшемуся в литературной и культурной традиции библейскому образу, собственная точка зрения по какому-либо мировоззренческому вопросу еще не означает критику канона.

Обращение к евангельской тематике в романе обусловлено многими причинами, и одна из них — то, что на протяжении тысячелетий прерогатива решения моральных вопросов принадлежала религии. Этические категории бытовали в образах религиозных притч, аллегорий, заповедей. Моральную функцию церковь вообще считает основной функцией религии и претендует поэтому на роль воспитателя общества. Этическое кредо

христианства в идеале наиболее отчетливо выражено в текстах и ситуациях Евангелий и возводимых к ним нормативах. Почти за две тысячи лет своего существования они оказали огромное влияние на произведения литературы, искусства, бытовые представления, складывание традиций. И, естественно, попав в культуру, сформированную с преобладающим учетом религиозных норм, для многих ее представителей они стали образцом, к которому следует стремиться. Проповедь христианской морали, таким образом, то универсальное средство, при помощи которого его сторонники надеялись переделать мир, слепить нового человека.

В двадцатые-тридцатые годы в нашей стране стала создаваться культура, не только не принимающая в расчет религию, но и отрицающая всякую ее ценность. Однако абсолютное отрицание предшествующих форм невозможно, связи с прошлым, проявляющимся так или иначе, остаются всегда. Поэтому, вводя в роман двухплановую композицию (роман в романе), Булгаков получает возможность взаимопроецировать, накладывать, сравнивать типологически сходные ситуации, разделенные веками, ставя тем самым вопросы: «Что же изменилось за эти века? Какие ценности остались неизменными?» Обращаясь к решению так называемых «вечных» проблем, писатель выбирает ключевые моменты новозаветных преданий, своего рода «знаковые» ситуации, знакомые большинству его современников без дополнительных объяснений. Трудно представить, что писатель с ярко выраженным сатирическим даром полемику с религиозной догматикой — которая весьма приветствовалась в те годы — маскировал так тщательно, что разглядеть ее смогли только единицы читателей в 80-е годы. (См., например: Зеркалов А. Иисус из Назарета и Иешуа Га-Ноцри // Наука и религия. — 1986. — № 9. — С. 47-52). Проблемы,

за решение которых берется Булгаков, выходят далеко за рамки религиозного канона.

В то же время Булгакова, видимо, интересуют приемы атеистической пропаганды; интересуют, но не увлекают. Массированная кампания борьбы с религией не осталась вне поля зрения Булгакова. Он дружит с художником М. Черемных, занятым богоборчеством, делает вырезки из антирелигиозных сатир Демьяна Бедного. Причины, побудившие Булгакова обратиться к творчеству столь непохожего во всем на него самого поэта, могут быть разные. Исследователи, сопоставляющие произведения этих двух писателей, усматривают преимущественно полемику, которую в «Мастере и Маргарите» ведет Булгаков с «Новым заветом без изъяна от евангелиста Демьяна» и поэмой «Как четырнадцатая дивизия в рай шла» — но уже против антирелигиозных установок. Н. Б. Кузякина в докладе «М. Булгаков и Демьян Бедный: К истории романа „Мастер и Маргарита“», сделанном на Булгаковских чтениях 1986 года в Ленинграде, высказала мнение, что роман написан как полемический ответ на поэму о четырнадцатой дивизии и еще потому, что Булгакову... могла не понравиться роскошная шуба Бедного. Но слишком уж несопоставим масштаб сравниваемых произведений (про шубу умолчим).

Демьяна Бедного иногда называют одним из возможных прообразов Ивана Бездомного. Не исключено, конечно, что в этом есть доля истины. Булгаков умел с присущим ему блеском дать шаржированную оценку тому или иному литературному деятелю или событию — таких примеров множество и в «Роковых яйцах», и в «Багровом острове», и в «Театральном романе», и в «Мастере и Маргарите». Но могли быть и другие причины обращения «мистического писателя» к поэту-«богоборцу».

Демьян Бедный (настоящее его имя — Ефим Придворов),

филолог по образованию, собиратель памятников древнерусской литературы, великолепно знал и светские, и духовные ее образцы. Его антирелигиозная пропаганда построена не только на злободневных фактах и публицистических приемах, но и на доскональном знании богослужения, догматики, ортодоксальных и народных молитв и т. п. В юности он сам пел в церковном хоре и даже порывался уйти в монастырь. Его сатиры — это профессионально выполненные образцы *parodia sacra*, выворачивающие наизнанку хорошо знакомые и верующим, и неверующим, и грамотным, и неграмотным религиозные тексты. Именно это снискало в свое время Демьяну Бедному невероятную популярность, к которой даже ревновал Маяковский. И именно это оставляет совершенно равнодушным к нему современного читателя: незнание первоисточников, объектов пародирования делает сегодня непонятной структуру его юмора. М. А. Булгаков, обладающий незаурядной интуицией культуролога, (об этом, в частности свидетельствует раскрытая им литературная мистификация с письмами Омер де Гель, вышедшими в издательстве «Academia»), вероятно, хорошо представлял себе скрытые возможности того стилистического приема, к которому столь грубо прибегал Д. Бедный. Есть основания считать, что нечто подобное Михаил Афанасьевич начал обдумывать уже во Владикавказе, а поэмы Бедного показали один из возможных вариантов реализации идеи.

Едва ли за вниманием Булгакова к отдельным демьяновским строкам кроется интерес к личности и воззрениям поэта-агитатора, желание возразить ему. Интерес к творчеству Д. Бедного скорее всего был обусловлен тем, что поэт был наиболее ярким представителем богоборчества, и в его творчестве это социальное явление проявилось полностью. Антирелигиозная пропаганда весьма часто принимала формы, обратные религиозным,

зеркально их отражала, калькировала. Да и сами богоборцы, собственно, подчеркивали это. В первоначальных вариантах романа и Булгаков прибегает к таким откровенным пассажам, преследуя, правда, несколько иные цели, — но затем отказывается от броских формальных противопоставлений.

При всей тонкости, профессионализме знаний Булгаковым истории религии, главным для него была, очевидно, не их демонстрация и не богословская полемика. Последняя, кстати говоря, с весьма близких в известном смысле Булгакову позиций неоднократно велась в христианстве с самого его возникновения и найти ее можно не только в спорах на первых Вселенских соборах или в трудах ересиархов, но уже и в Новом завете. Так что в своей «ереси» он бы не был оригинален.

Действие романа происходит сразу в двух исторических пластах. Древние главы относятся к первой половине I в. н. э. Исторически, объективно, это то время, когда в восточных провинциях Римской империи складываются раннехристианские общины, секты, правления. Легендарно — это время проповеднической деятельности основателя новой религии, посланника и сына божьего Иисуса Назаретянина, принесшего людям слово новой веры, объединившего вокруг себя учеников и сподвижников.

Булгаков причудливо перетасовывает колоду фактов и художественно их интерпретируя, добивается эффекта психологической достоверности. Скупыми штрихами, намеками на библейские ситуации, автор обрисовывает обстоятельства появления в Ершалаиме бродячего философа.

После всех этих рассуждений о священных текстах, богоборчестве, богословии странно прозвучит важное для нас утверждение, что христианства в романе, по сути дела, нет.

В древних главах его еще нет. Еще не выработаны его прин-

ципы, еще не оформлены догматы, еще не возглашен символ веры. Нет пока у Иешуа учеников и последователей, кроме Левия Матвея. В ершалаимском котле еще варится, кипит смесь из иудаизма, восточной мистики, античного стоицизма, всепрощающей доброты мессии и досужих рассказов о нем. «Храма новой истины» еще нет, и «храм старой» еще не разрушен. И глава «старой» церкви, Каифа, боится молодого проповедника, собирающего толпы зевак своими проповедями.

Базарные доносчики превратно, в силу своего разумения, толкуют метафору Иешуа о храме веры, и Пилат, читая донос, упрекает Иешуа в подстрекательстве к преступлению, как бы «буквализуя» метафору. А через несколько десятилетий, в 70 г. — это уже остается за пределами романа, во времени историческом — преемники Пилата разрушат Иерусалимский храм, и их деяние станет символом конца старой иудейской веры, предшествовавшей христианству.

Московские главы, т. е. собственно роман, начинаются со споров атеистического характера. С первых мгновений своего пребывания в Москве Воланд становится свидетелем и участником разговоров между Берлиозом и Иваном Бездомным о том, что Христа никогда не было. Булгаков особенно долго и тщательно работал над начальными сценами, поэтому не случайно, что в окончательном варианте в первых же репликах персонажей содержится это ценное (не только для Воланда, но и для читателя) сообщение: «В нашей стране атеизм никого не удивляет, — дипломатически вежливо сказал Берлиоз, — большинство нашего населения сознательно и давно перестало верить сказкам о боге». Это сведение — практически первое, полученное «иностранцем». «Очень важное сведение, которое мне как путешественнику чрезвычайно интересно», — оценивает его Воланд. Кстати, вопрос о том, существует ли дьявол,

заданный Консультантом Берлиозу, вызван не самолюбием Воланда, а желанием установить характер мировоззрения Михаила Александровича. Согласно христианской традиции, неверие в дьявола считалось грехом гораздо большим, чем отрицание существования Творца. В Германии, например, адемонистов считали хуже атеистов.

Есть особые причины, почему Воланд, девятнадцать веков назад присутствовавший при рождении христианства в Ершалаиме, именно теперь появляется в Москве. Это время воспринималось (хотя по-разному оценивалось) многими очевидцами как окончательный крах религии, смерть христианского вероучения. Христианство, православие превратилось в «Храм старой веры», который, простояв много веков, рушился под напором истории. Этот образ в поэтике романа имеет не только обобщенное, абстрактное значение. Булгаков пользуется приемом материализации метафоры: он был свидетелем того, как в молодой республике разрушали церкви, сносили храмы. В диалоге Понтия Пилата и Иешуа-Га-Ноцри можно увидеть косвенную оценку такого рода действиям:

« — Так ты собирался разрушить здание храма и призывал к этому народ?»

<...> — Я, игемон, никогда в жизни не собирался разрушать здание храма и никого не подговаривал на это бессмысленное действие». Не случайно, видимо, Булгаков несколько раз подчеркивает: «здание храма», дабы сделать для читателя ясной границу между зданием храма и храмом как символом учения.

Таким образом, в московских главах христианства уже нет. Собственно перспективу кризиса христианства Булгаков набрасывает уже в очерке «Киев-город» (1923). В Киеве три церкви: «Старая, живая и автокефальная, или украинская. <...> Положение таково: старая ненавидит живую и автокефальную,

живая — старую и автокефальную, автокефальная — старую и живую.

Чем кончится полезная деятельность всех трех церквей, сердца служителей которых питаются злобой, могу сказать с полнейшей уверенностью: массовым отпадением верующих от всех трех церквей и ввержением их в пучину самого голого атеизма. И повинны в этом будут ни кто иные, как сами попы, дискредитировавшие в лоск не только самих себя, но самую идею веры. <...> в головах киевских <...> старушек произошло полное затмение. Представители старой церкви открыли богословские курсы; кадрами слушателей явились эти самые старушки (ведь это же нужно додуматься!). Смысл лекций прост — виноват во всей тройной кутерьме — сатана. <...> Добрая старушка, знающая меня с детства <...> принесла мне толстую книгу, содержащую в себе истолкование ветхозаветных пророчеств, с наказом непременно ее прочитать.

— Прочти, — сказала она, — и ты увидишь, что антихрист придет в 1932 году. Царство его уже наступило. Книгу я прочел, и терпение мое лопнуло. Тряхнув кой-каким багажом, я доказал старушке, что, во-первых, антихрист в 1932 г. не придет, а во-вторых, что книгу написал несомненно глупый и грязно невежественный шарлатан.

После этого <...> лектор прочитал лекцию, посвященную уже специально мне, из которой вывел, как дважды два четыре, что я ни кто иной, как один из служителей и предтеч антихриста...»

В Москве тоже бушевали межцерковные страсти. Митрополиту Александру Введенскому, одному из деятелей «живой церкви», какая-то добрая старушка при выходе из храма Христа Спасителя пробила камнем голову так, что проповедник обновления несколько месяцев пролежал в больнице.

Булгаковский Воланд появляется в Москве в 1929 году. Чуть раньше срока, намеченного старушкой. По замыслу автора Князь тьмы присутствовал и при начале, и при конце христианского вероучения (его завтрак с Кантом, опровергнувшим было классические доказательства бытия бога — это звено той же логической цепи, кризисный момент учения, но — созданное им же новое доказательство оставляет все на своих местах). Несколько отвлекаясь, отметим, что и 1929 год — дата весьма условная, и долговременный процесс становления и отмирания христианства изображается Булгаковым как единовременная акция; время сгущается на линии в точку, превращаясь тем самым, из исторического в притчевое.

В ранних редакциях кризис церкви описан более откровенно, чем в окончательном варианте. Храм-здание и храм-вера сливаются здесь в один образ; напуганный своим визитом к иностранному гастролю, буфетчик Варьете отлично распознает, кто перед ним, точнее, перед чьи грозные очи явился он сам. Выскочив из нехорошей квартиры на улицу, «не торгуясь в первый раз в жизни, сел в извозчичью пролетку, прохрипел:

— К Николе...

Извозчик рявкнул: „Рублик!“ Полоснул клячу и через пять минут доставил буфетчика в переулок, где в тенистой зелени выглянули белые чистенькие бока храма. Буфетчик ввалился в двери, перекрестился жадно, носом потянул воздух и убедился, что в храме пахнет не ладаном, а почему-то нафталином. Ринувшись к трем свечечкам, разглядел физиономию отца Ивана.

— Отец Иван, — задыхаясь, буркнул буфетчик, — в срочном порядке... об избавлении от нечистой силы...

Отец Иван, как будто ждал этого приглашения, тылом руки поправил волосы, всунул в рот папиросу, взобрался на амвон,

глянул заискивающе на буфетчика, осатаневшего от папиросы, стукнул подсвечником по аналою...

— „Благословен бог наш...”, — подсказал мысленно буфетчик начало молебных пеней.

— Шуба Александра Третьего, — нараспев начал отец Иван, — не надеванная, основная цена 100 рублей!

— С пятаком — раз, с пятаком — два, с пятаком — три!.. — отозвался сладкий хор кастратов с клироса из тьмы.

— Ты что ж это, оглашенный поп, во храме делаешь? — суконным языком спросил буфетчик.

— Как что? — удивился отец Иван.

— Я тебя прошу молебен, а ты...

— Молебен. Кхе... На тебе... — ответил отец Иван. — Хватился. Да ты откуда влетел? Аль ослеп? Храм закрыт, аукционная камера здесь!

И тут увидел буфетчик, что ни одного лика святого не было в храме. Вместо них, куда ни кинь взор, висели картины самого светского содержания.

— И ты, злодей...

— Злодей, злодей, — с неудовольствием передразнил отец Иван, — тебе очень хорошо при подкожных долларах, а мне с голоду прикажешь подышать? Вообще, не мучь, член профсоюза, и иди с богом из камеры...

Буфетчик оказался снаружи, голову задрал. На куполе креста не было. Вместо креста сидел человек, курил².

Содержание этого эпизода можно расценивать и как парафраз притчи о торгующих во храме, а приемы переименования «молебных пеней» несомненно близки демьяновским.

Появившись в Москве, Воланд устраивает публике

² Булгаков М. Якобы деньги. Из черновых тетрадей романа «Мастер и Маргарита» // Даугава — 1993. — № 10. — С. 125

в Варьете своеобразное испытание, психологический тест, проверяя, что изменилось в человеке за тысячу девятьсот лет существования этой религии. Его вывод: «...люди как люди. Любят деньги, но ведь это всегда было... Ну, легкомысленны... ну, что ж... и милосердие иногда стучится в их сердца... обыкновенные люди... в общем, напоминают прежних...»

Девятнадцать веков существования христианства — как изначально милосердного, всепрощающего, постулирующего доброту и терпимость учения — в сущности ничего не изменили в природе человека. И, наверное, не потому, что дьявол смущал людей — булгаковский Воланд, как мы видели, не таков. Ход истории не могут изменить ни злая воля одного человека (Пилат, пославший на казнь Иешуа в конечном счете не остановил развития учения), ни самая добрая и гуманная идея, взятая сама по себе, ни тем более, доктрина, в основе которой вымысел.

Именно как к вымыслу относится Булгаков к Евангелиям. И отношения не скрывает — сам Иешуа говорит о своем жизнеописании, сделанном Левию Матвеем, т. е. о том, что в христианстве называется логиями и послужило основой для Евангелий, так: «Решительно ничего из того, что там записано, не говорил». И сетует, что выйдет из всего этого великая путаница. Булгаков подходит к очень важной культурологической проблеме: вымысел, принимаемый за реальность, становится мифом, вокруг которого туго закручивается спираль исторического развития. Действительность, таким образом, формируют явления, которых не было, — вот механизм построения христианства и зависящий от него культуры. Эта точка зрения была достаточно распространена среди интеллигенции того времени, она — в упрощенном виде — изложена в предисловии М. Рейснера к книге Анри Барбюса «Иисус против Христа», на знакомство с которой Булгакова указывает М. О. Чудакова в работе «М. А. Булгаков

— читатель» (С. 169-170). Рейснер пишет: «В основе получается необычайно простая, до глупости элементарная басня. И она влечет за собой массы. Нелепая и глупая сказка подчиняет себе весь мир». И Булгаков показывает, как незначительный, в общем-то, факт жизни обрастает никогда не существовавшими подробностями и становится основой нового учения.

Однако такая оппозиция по отношению к евангелиям для писателя не самоцель и не средство богословской полемики. Здесь, наверное, важно иное: показывая механизм складывания ложной версии, писатель, с одной стороны, моделирует ситуацию нравственного испытания героев, с другой — отвечает своим литературным оппонентам и критикам. Можно, как Левий Матвей, быть очевидцем, быть участником и ничего не понять в происходящем, все перевернуть, перепутать.

Иешуа Га-Ноцри в романе — это не евангельский Иисус из Назарета, это, так сказать, Иисус исторический. Сюжетное звено — Христос перед Пилатом — взятое автором из новозаветных преданий, служит фактически не для связи, а для разрыва с евангельскими текстами. Иешуа и Иисус — отправные точки для совершенно разных систем отсчета, хотя и в поэтике евангелий, и в поэтике романа рассматриваемый сюжет преподносится как факт. Евангельское сказание легло в основу романа о Понтии Пилате, но по ходу булгаковского повествования версия писателя превращается в такую же основу Евангелия, жизнеописания, сделанного Левию Матвеем. Таким образом, по Булгакову евангельский Иисус — это легенда об Иешуа. Подтверждают это и многие реминисценции священных текстов, поданные в канве романа как малозначительные бытовые детали («умывающий руки» Пилат в Евангелиях и нервный жест прокурора в романе и проч.), а в евангелиях приобретших значение аллегории, смысла.

Для Булгакова очень важно, что его Иешуа — простой смертный человек, «бродячий философ», — иначе же нарушается концепция достоверности евангельских текстов. Весьма характерно, что в 1938 г., заканчивая роман, Михаил Афанасьевич делает выписку из упоминавшейся уже книги А. Барбюса: «Я думаю, что в действительности кто-то прошел — малоизвестный еврейский пророк, который проповедовал и был распят». Не стоит, видимо, представления о человеческой сущности Иешуа возводить к позиции несториан или антитринитариев, так же, как, вероятно, и дуализм булгаковской демонологии основан не на зороастрийской и манихейской концепциях, хотя и имя злого демона огнепоклонников — Аримана, и альбигойские ассоциации мелькают в романе, и в генетическом смысле, конечно же, вписываются в развитие культурной традиции. (Равно как и история добровольного союза человека с дьяволом в конечном итоге восходит к древнеперсидской литературе).

Тот, кому противопоставляется Воланд, в романе не персонафицирован, но не исключен. Замысел персонафикации был: в подготовительных материалах Булгаков разделяет лист на две половинки, надписав их соответственно «Дьявол» и «Бог». Вторая графа осталась совершенно чистой, хотя отголоски замысла еще чувствуются в ранних редакциях начальных глав. Причины отказа от введения персонажа могут быть самые разные, не исключено в их числе и очередное обращение к христианской традиции: церковь провозгласила сатану «владыкой материи и жизни», правителем всего, что носило телесный и земной характер, в том числе и любви. А ведь именно о жизни и о любви роман. Взаимоотношение двух противоположностей лучше всего определяет, пожалуй, эпитафия: «Я часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо».

Не так явно интерпретируются отношения Иешуа, попов-

шего в «свет», и неперсонифицированного «Владыки света». На первый взгляд, таковым становится сам Иешуа. Однако отношения Га-Ноцри с Воландом (эти два персонажа в романе нигде не противопоставляются, как должно было бы, будь Иешуа Богом), роль Иешуа в становлении нового учения и, главное, преходящий характер этой доктрины, позволяют заключить, что положение, занимаемое Иешуа, не симметрично рангу Воланда. Иешуа обращается к Князю тьмы — и это не приказ, и даже не просьба равного; Иешуа выступает не вершителем судеб, пусть даже загробных, а просителем, в лучшем случае — защитником, т. е. выполняет роль, отводимую в традиционной христианской мифологии девице Марии. (Восхваляя ее, религиозные предания, между прочим, с особой гордостью повествуют о ее победе над сатаной: ноги Марии потоптали и стерли свирепую главу Вельзевула. Пожалуй, к этой легенде может восходить одна из сцен в ранних редакциях: нечистый берет реванш и при его подстрекательстве Иванушка растаптывает сделанный им же на песке портрет Христа). Посланник же Иешуа, Левий Матвей, «молящее обратился к Воланду», который, в свою очередь, позволяет себе весьма пренебрежительное, отнюдь не парламентское обращение с Левием. Эпизод романа не назовешь божественным: по лунной дорожке рядом с Пилатом «идет какой-то молодой человек в разорванном хитоне и с обезображенным лицом. Идущие о чем-то разговаривают с жаром, спорят, хотят о чем-то договориться». И, наконец, утверждение самого Иешуа в разговоре с прокуратором: «Бог один» — противоречит пониманию образа бродячего философа как абсолютного судии.

Человеческая сущность Иешуа подтверждается и проекцией эпизодов романа на раннехристианские легенды, в которых есть много рассказов о статуях, сваливающихся с пьедесталов при

одном имени Иисуса. Языческие же статуи во дворце Ирода, о которых так часто упоминает Булгаков, остаются непоколебленными на протяжении всей беседы Иешуа с Пилатом.

Иешуа и после казни остается «бродячим философом». И это, как мы уже видели, очень важно для понимания романа! Тем более для его сценического воплощения. Всякого рода спекуляции на христианстве недопустимы, такие, как, например, введение Г. Епифанцевым в пьесу «Бал при свечах», написанную по мотивам «Мастера и Маргариты», евангельских текстов, с которыми Иешуа обращается к зрителям. Тем самым, искажая замысел писателя, автор пьесы совмещает «факт» и «легенду», противопоставленные Булгаковым.

Композиционный стержень всего произведения — история пропавшей рукописи, романа, написанного Мастером о Понтии Пилате. И роман этот написан в то время, когда христианство завершило, по сюжетному построению романа, один из важнейших этапов своей истории. В этом контексте проясняется и следующая, весьма важная сцена. Воланд спрашивает Мастера:

— О чем роман?

— Роман о Понтии Пилате.

<...> Воланд рассмеялся громовым образом, но никого не испугал и смехом этим не удивил. Бегемот почему-то заплодировал.

— О чем, о чем? О ком? — заговорил Воланд, перестав смеяться. — Вот теперь? Это потрясающе!

Мастер не только угадал то, что было, но угадал своевременно.

Ночь, когда Мастер и Маргарита прощаются с городом, особая. «Сегодня такая ночь, когда сводятся счеты», — говорит Воланд. В эту ночь прощен Понтий Пилат, и не только прощен — он обретает возможность общения с человеком, судьбу которого решил так ужасно и так ужасно потом в этом раскаивался.

(Стоит отметить, что в одной из ранних редакций называется точная дата московских событий — 6 июня. По «старинному», юлианскому календарю это день, который в эфиопской церкви, канонизировавшей прокуратора, отмечался как «Пилатов»). В эту ночь прощен фиолетовый рыцарь, некогда неудачно пошутивший о свете и о тьме, решена участь Мастера и его подруги.

Именно в эту ночь мастер завершает свой роман, ибо написанное и сожженное Мастером произведение не было законченным, хотя сам он считал, что уже поставил точку: «Он был дописан в августе месяце...» Однако в последней главе Воланд сообщает Мастеру: «Ваш роман прочитали и сказали только одно, что он, к сожалению, не окончен».

Все, что было написано Мастером, это — правильно угаданное прошлое, это необходимая каждому писателю верность исторической правде, без которой Булгаков не мыслит подлинного творчества. Но ведь долг писателя не только в этом! Своим поведением художник должен, вмешиваясь в настоящее, предугадывать будущее.

В эту особую ночь наступает развязка истории Иешуа и Пилата, и сюжет обретает законченность. Мастер предвидит это: последними словами романа он направляет, создает предугаданный финал, освобождая Пилата от наказания: «Воланд опять повернулся к Мастеру и сказал:

— Ну что же, теперь ваш роман вы можете кончить одной фразой!

Мастер как будто бы этого ждал уже, пока стоял неподвижно и смотрел на сидящего прокуратора. Он сложил руки рупором и крикнул так, что эхо запрыгало по безлюдным и безлесым горам:

— Свободен! Свободен! Он ждет тебя!»

И роман Мастера завершается одновременно с событиями,

которые он описывает, завершается в последнюю ночь христианства. Поэтому и подведены итоги, поэтому и прощены виновные.

Иешуа заслужил свет. Но учение, созданное им, не изменило мира, и оно имеет конец. Мастер света не заслужил, он заслужил покой, но света достойна его воскресшая рукопись. Бессмертия заслуживает произведение художника, оказавшееся выше личности его автора. Священная тайна творчества: человек сам, без помощи Бога и Дьявола, создает бессмертный роман.

Это только одна сторона проблемы, и сделанный вывод в некотором смысле соотносится с умозаключениями В. Литвинова, к которым он пришел, отвечая на вопрос: «Почему для решения сугубо земных проблем таланта и жизни писателя так часто прибегают к всяческой „чертовщине“, к inferнальному и запредельному?» — в статье «Правда воображения» (Литературное обозрение. — 1987. — № 12. — С. 17). Ответ на него, как считает исследователь, лежит в области психологии творчества, к изучению которой мы, увы, подходим с позиций слишком «суровой трезвости», выпуская из сферы внимания нечто такое, что художник чувствует, но выразить может только на языке фантазмагии. Если рискнуть и развить тезис В. Литвинова, то придется, пожалуй, признать, что inferнальность изначально присуща творческому акту. Но ведь в таком отношении нет ничего нового: именно так понимало творчество ортодоксальное христианство, считая науки, историю, искусства областью компетенции дьявола.

Творческий метод Булгакова с легкой руки А. М. Горького исследователи называют «фантастическим реализмом», и, пожалуй, именно произведения Булгакова сделали сегодня этот термин широкоупотребительным, хотя ранее им пользова-

лись и Достоевский, и Блок, а Вахтангов — еще до написания Булгаковым первых фантастических повестей — провозгласил принцип фантастического реализма основополагающим в работе своего театра. Сочетание противоположных понятий в определении предполагает необходимость хотя бы попытки выяснения, в каких долях фантастика и реальность присутствуют в «Мастере и Маргарите».

Едва ли мы станем называть фантастом писателя, создавшего исторический роман. Для нас он — реалист, хотя, как на машине времени, переносит нас в иную эпоху и делает свидетелем событий, которые всего лишь **МОГЛИ** быть на самом деле, а в романе, по сути, являются плодом воображения, фантазией писателя, даже если их описание основано на доскональном знании подлинных документов и тщательном изображении реалий эпохи. И в этом случае фантастическую версию писателя — полностью или с оговорками — мы принимаем за историческую реальность. (Да и с точки зрения фантастов-профессионалов она не попадает ни под определение «фэнтези», ни под «сайнс фикшн»).

Но если явления современного быта сопрягаются писателем по логической схеме, видимой только ему, хотя и присутствующей в объективной реальности как одна из возможных моделей развития, если в его изложении причина порождает следствие вполне закономерное, но не в той системе вероятностей, проявления которой мы ожидали, а в той, которая открылась художнику, если спокойное течение обыденности разрывается логикой присущего ей абсурда, т. е. доведенного до конечной точки своего развития «здорового смысла», — такого автора мы привычно называем фантастом, хотя он всего лишь скрупулезно описал реальность, видимую с его колокольни.

В «Мастере и Маргарите» Булгаков с одинаковым успе-

хом прибегает к обоим приемам, придав своей версии ершалаимских событий вид фотографически точный, а из московского быта смонтировав причудливый коллаж. При этом в исследованиях о романе уже было совершенно справедливо отмечено, что «древние» главы гораздо более фантастичны, чем «современные»: московские главы постоянно подвергают исследователя искушению отыскать реальные источники и прообразы даже самых невероятных персонажей и событий. Предвидя это, Булгаков неоднократно предупреждал — и здесь, надо думать, действовали и причины внелитературного порядка — что у Воланда нет реальных прототипов.

И весьма показательно, что некоторые из читателей не в состоянии совместить оба приема, не замечают единую природу обеих частей романа. Сравните, для примера, суждения поэта Арсения Тарковского и писательницы Александры Бруштейн. А. Тарковский: «С моей точки зрения, нельзя так рискованно вольно обращаться с источниками. Мне кажется, что некоторые фигуры даны Булгаковым в абсолютно неверном свете, шаржировано, что ли, — не знаю, как точнее обозначить эту метафору. А все остальное в романе, на мой взгляд, представляет весьма малый интерес. Традиционный, канонический план у Булгакова донельзя обновлен и снижен»³. А. Бруштейн: «Первая часть „Мастера и Маргариты“ прекрасна, великолепна. Особенно хороши страницы о древней Иудее, о Понтии Пилате и Христе, хотя в этом роде уже писали <...> А теперь наплюйте мне полные глаза, но когда Маргарита начинает летать на метле, что-то во мне артачится. Я, конечно, подозреваю, что с детства глуповата, и знаю, что глупость — это надолго. Но зачем ему, Мастеру, мою глупость подчеркивать? Не спорьте, в его дерзкой фантастике есть какая-то издевка над почтенной

³ Встреча с книгой. — М., 1984. — Вып. 2. — С. 56.

публикой. Он ей, бедной, морочит голову»⁴. Представляется, что Александра Яковлевна здесь не права: не морочит, а как раз наоборот, облегчает восприятие.

Обращение к чертовщине, запредельности, мистике, как это ни странно, более заземляет описываемые вымышленные события, делает их более понятными для обыденного сознания, чем обращение к какому-либо иному приему фантастики: снимается необходимость философского, рационалистического обоснования и разъяснения сложной пространственно-временной структуры произведения (хронотопа), читатель вводится в давным-давно ему знакомую, воспринимаемую почти что как сказочную, традицию, которая неожиданно оказывается наполненной приметами сегодняшнего дня.

В историческом процессе причина и следствие зачастую разделены многими годами, даже десятилетиями, а потому верная или, лучше сказать, адекватная оценка события — как правило, удел ретроспективы. «Время — лучший судья».

Булгаков, как и Хлебников, «держал время за оба конца». И дело не в том, что в пьесе «Иван Васильевич» он отправляет героев в прошлое, а в «Блаженстве» — в будущее. В процессе творческого осознания действительности он умел выстроить перспективу явления, мог довести до логического завершения основную тенденцию его развития, и, встав на конечной точке перспективы, получить столь необходимую для оценки ретроспекцию, «взгляд в прошлое». Его настоящее описано как бы с небольшим забеганием вперед, а, следовательно, оценено с позиций исторического времени. Сейчас, в поисках этой инвариантной, т. е. неизменяемой модели культуры, ученые пришли к солидному — но промежуточному — заключению, что культура

⁴ Кораллов М. Листок календаря // Вопросы литературы. — 1984. — № 11. — С. 118.

— это «сложная саморегулирующаяся система с неоднозначными связями между элементами». Раньше о том же самом говорили проще: «Благими намерениями вымощена дорога в ад».

Михаил Афанасьевич остро чувствовал неоднозначность связей, их выявление — одна из основных черт поэтики его прозы. Неудивительно, что позиция Булгакова по отношению к основной тенденции в оценке явления часто не совпадала с общепринятой. Не только злобствующие критики, но и благожелательно настроенные к писателю люди, далеко не всегда могли понять это, считали позой, оригинальничаньем. Создаваемая им концентрированная, сжатая во времени модель действительности, является, по сути своей, альтернативой, указывающей «дорогу в ад» вопреки чьему-то мудрому райскому прогнозу, а его экскурсы в прошлое и будущее совершаются не только и не столько ради занимательной фабулы.

Инфернальная, мистическая фигура Воланда фактически объединяет в себе функции фантастической машины времени и ее пассажира — очевидца давних событий — предоставляя Булгакову поистине неограниченные возможности для сравнения разных вероятностных моделей реальности, для выяснения того, что же, все-таки, истина. Для этого быт и сиюминутная суэта проецируются им на Историю.

Соотнесение повседневности и истории в художественном произведении — задача необычайно сложная. За ее решение берется далеко не каждый писатель. Ральф Шрёдер, исследователь из ГДР, приводит весьма показательные суждения Юрия Трифонова по этому поводу. Трифонов ставил перед собой именно такую задачу изображения исторического времени и оценивал творчество Булгакова именно с этих позиций. «В отношении булгаковского сатаны, — рассказывает Шрёдер, — он выразился со всей определенностью. Он напомнил об одном из предше-

ственников Булгакова — о раннем рассказе-гротеске Эренбурга „УКЧ” („Усовершенствованный Коммунистический Человек”). <...> Там фантастическое заключается в неожиданном-негаданном вторжении в настоящее недобитого царского прошлого, что и представилось волонтеристскому герою рассказа явлением иррациональным. Трифонов восхищался Булгаковым, но говорил, что он реалист и должен показать то, что Булгаков изобразил в виде новой Вальпургиевой ночи наглядно-реалистически. <...> Вопрос о том, как собирался Трифонов реалистически объяснить представившееся Булгакову <...> иррациональным, встал передо мной в новом аспекте, когда писатель дал мне прочитать законченные главы романа „Исчезновение”. Там это иррациональное объясняется с точки зрения революционеров, которые опасались, что после Октябрьской революции могут повториться закономерности Великой французской революции — от якобинцев до термидора и Наполеона, и которые столкнулись с совсем иным реальным историческим развитием»⁵.

В художественном времени «Мастера и Маргариты» сконцентрировано то реальное время — более десяти лет, в течение которого Булгаков работал над романом. И хотя московские события могут быть датированы с точностью до дня, исследователь верно увидел в них временную проекцию: друг на друга накладываются, предельно уплотняясь, два десятилетия — 20-е и 30-е годы XX века — столь различающиеся между собой и вместе с тем нерасторжимо связанные. В зарисовках тех московских дней есть и гримасы нэпа, и приметы эпохи культа личности, и штрихи быта, доведенного до абсурда, но, тем не менее, абсолютно реального. Не случайно, например, А. А. Семплеяров отпрашивается у своей ревнивой жены

⁵ «Мой год еще не наступил» // Литературное обозрение. — 1987. — № 8. — С. 97.

на лжезаседание Акустической комиссии вечером, и поздно вечером — в нерабочее для людей обычных профессий время — М. А. Берлиоз предлагает провести встречу с членами правления МАССОЛИТа. Работа по ночам в тридцатые годы входила в моду, т. к. по ночам работал Сталин, и «ночные смены» для некоторых учреждений стали необходимостью: Хозяин часто в срочном порядке требовал разные документы, справки, данные. А для кого-то — и в их число явно входят Берлиоз с Семплеяровым — ночные бдения стали формой проявления верноподданнических чувств, подхалимажем, ритуалом общения к «божеству»; работая по ночам, они преисполнялись уважения к собственной значимости.

Писатель создает ситуации, в которых предельно обнажаются процессы обыденные, каждодневные, привычно повторяющиеся, проецирует бессмысленный быт на фон вечных проблем бытия. И это профанирование придает быту особое «сакральное» значение в ходе истории. Абсурдность быта предостерегает от абсурда бытия. Обращаясь к мистике, Булгаков выстраивает время, параллельное реальному, существующее одновременно с ним, но в иной реальности: буквализуется одна из возможностей развития, заложенных в причинно-следственных закономерностях. К таким параллелям он прибегает и в построении художественного времени романа, выводя, например, один вариант кончины московского существования Мастера и Маргариты в быт, другой — в вечность. Эта раздвоенность времени вызвала недоумение критики, объявившей роман незавершенным, хотя подобный прием встречается, скажем, в «Упыре» А. К. Толстого. Точно так же и воскресение сожженной рукописи Мастера возможно потому, что существует иной вариант реальности, выразившийся в романе как запредельное представление, которое сконцентрировано в афоризме «рукописи не горят!»

Зеркальность композиции, параллельность ключевых мест в романе об Иешуа и в романе о Мастере, не раз отмеченные в исследовательской литературе, помогают восстановить недостающие звенья сюжета, пропущенные автором, по-видимому, по причинам внелитературного порядка. В истории Мастера нет описания того, что произошло с ним по прошествии четвертого часа после ухода Маргариты, уносящей выхваченную из огня рукопись, до той самой январской ночи, когда Мастер в летнем пальто «с оборванными пуговицами» ушел в метель от окон своей бывшей квартиры. Описания нет, но какие-то события происходили?

Хэмингуэй считал, что писатель вправе выкинуть из своего произведения любую часть, но при этом должен хорошо знать, что происходит в выпущенном отрывке. Тогда в сочинении останутся все логические связи, все нити сюжета, тогда в сочинении останется жизнь, прожитая его героями. О Булгакове известно, что свои сочинения он продумывал чрезвычайно подробно, до мельчайших деталей, составляя как бы устный рассказ, который потом без видимого усилия переносил на бумагу. Надо думать, что все, происшедшее с Мастером, он знал очень точно.

«Его хорошо отделили», — говорит Воланд, возвращая сгинувшего было возлюбленного прекрасной королеве сатанинского бала, — нет, скажем по-другому: несчастной москвичке, дочери Арбата, измученной неопределенностью, ожиданием, неизвестностью, необходимостью лгать и притворяться, собственным бессилием. Бедная женщина догадывалась, где мог оказаться ее Мастер: «Приснилась неизвестная Маргарите местность — безнадежная, унылая, под пасмурным небом ранней весны <...> бревенчатое зданье <...> И вот, вообразите, распаивается дверь этого бревенчатого здания, и появляется он. Довольно далеко, но он отчетливо виден. Оборван он, не разбе-

решь, во что одет. Волосы всклокочены, небрит. Глаза больные, встревоженные». Из многих, конечно же, известных вариантов судьбы Мастера, она выбирает для него — хотя бы мысленно, хотя бы и во сне — а дальше рука не поднимается написать: не самый жестокий? не самый страшный? всего лишь разлуку? Да и как вообще об этом можно сказать обычными словами?

Мастер как бы выпадает из времени романа, однако подразумеваемая форма его «инобытия» настолько противоестественна, что, конечно, гораздо ближе к реальному времени, чем разумный покой как условие для нормального творчества. И сколь же наивно нынешний литературовед пытается уговорить читателя, что ничего трагического с героем не приключилось, что «отделили» его всего лишь критики, что подлечится он — и все в порядке. Натура у него слишком уж впечатлительная, художественная. Что ж, глубокая неврастения, до которой был доведен Мастер и которая так печально была известна самому Михаилу Афанасьевичу, появилась не без посильного участия Латунских и Лавровичей. Однако пуговиц на пальто и шнурков на ботинках традиционно лишают не на заседаниях литературных комиссий. Да и стучаться к автору в окна посреди ночи тоже как-то не принято у маститых рецензентов. Зачем же возводить напраслину, когда в романе совершенно определенно сказано, что Мастер арестован по доносу Алоизия Могарыча «за хранение нелегальной литературы»? Под последней, видимо, подразумевался вдрызг разруганный официальной критикой и облепленный политическими ярлыками («Враг под крылом редактора») роман, написанный Мастером о совсем чуждом нашему времени человеке — Понтии Пилате.

Представившийся Мастеру журналистом, Алоизий Могарыч (кстати, вспомним, псевдоним «Алоизо» у репортера-пройдохи Альфреда Бронского из «Роковых яиц», Алоизием

зовут брата издателя Рвацкого из «Театрального романа», — так что это имя не случайно) — предатель по призванию. Ведь познакомился и «подружился» он с Мастером в «совершенно безрадостные» для последнего дни, когда его роман вызвал злобные нападки критиков, а сам автор стал очень удобным объектом для доноса — кто же будет с таким церемониться? В отличие от Иуды, «добрый человек» Алоизий не приглашал Мастера к себе, вопросов не задавал, а наоборот, сам ходил к нему в гости, разъяснял непонятное, жаловался на свою тесную квартирку, уговорил полностью прочесть роман и очень точно объяснил, почему тот не может быть напечатан. И не за тридцать серебрянников, на которые можно было купить приличный участок земли в окрестностях Иерусалима, а за две полуподвальные комнаты (одна — четырнадцать метров, а другая совсем крохотная) продает «испорченный квартирным вопросом» Алоизий Мастера.

Но и сам после этого живет в постоянном ожидании доноса, все время ждет, что и к нему ночью постучатся в окно: ведь даже вырванный колдовской силой Воланда из постели, он успевает прихватить с собой заранее приготовленный чемоданчик с бельишком.

В романе о Мастере отсутствуют сколько-нибудь подробные описания его ареста и необходимого, неизбежного допроса. Однако допрос Иешуа описан подробно. И, пожалуй, это слово, примененное к эпизоду традиционно называемому «Христос перед Пилатом» или «Что есть истина?», позволяет расставить некоторые акценты. Например, светящее в лицо Иешуа солнце, от ослепляющих лучей которого он безнадежно пытается уклониться — не превращается ли оно здесь, сохраняя, конечно, возможные символические значения, в обыкновенную «настольную лампу», яркий свет которой направлен в глаза арестованному...

Мастера, в отличие от Иешуа, оправдали и освободили. Инкриминируемое ему преступление не было доказано: огонь уничтожил роман Мастера как вещественное доказательство по доносу, но сохранил его для вечности.

Обращение к мистике позволяет также писателю ввести в роман персонажи, упоминание о которых в реальном контексте было невозможным до недавнего времени. К сожалению, как уже было отмечено, мы лишены возможности работать с архивом М. А. Булгакова, и поэтому следующие ниже наблюдения над текстом — всего лишь предположение, достоверность которого было бы нетрудно проверить: достаточно по редакциям романа установить, в каком году появляется следующий эпизод на балу: «По лестнице поднималось двое последних гостей.

— Да это кто-то новенький, — говорил Коровьев, щурясь сквозь стеклышко, — ах да, да. Как-то раз Азazelло навел на него и за коньяком нашептал ему совет, как избавиться от одного человека, разоблачений которого он чрезвычайно опасался. И вот он велел своему знакомому, находящемуся от него в зависимости, обрызгать стены кабинета ядом.

— Как его зовут? — спросила Маргарита.

— А, право, я сам еще не знаю, — ответил Коровьев, — надо спросить у Азazelло.

— А кто с ним?

— А вот тот самый исполнительный его подчиненный». (Насколько можно судить по сделанному М. О. Чудаковой описанию архива Булгакова, в 1933 году сцены бала еще нет; в 1938 — есть).

18 июня 1936 года не стало А. М. Горького. Его смерть даже в учебниках по литературе для средней школы тогда была представлена как дело «шайки подлых убийц из контрреволюционного право-троцкистского блока». В одной из бытовавших

версий говорилось, что стены кабинета Алексея Максимовича под видом ремонта были опрысканы ядом. Надо думать, что Михаил Афанасьевич предполагал, кто реально стоит за формулировкой о право-троцкистском блоке, и имя злодея было известно не только Азазелло. Не имея возможности вслух произнести его, Булгаков инкогнито приглашает на бал к сатане — в компанию великих негодяев — того, кого он считал действительным виновником смерти Горького.

1988

СВЯЩЕННЫЙ ОГОНЬ МИТРЫ И ФАН-ЯГНОБСКИЙ УГОЛЬНЫЙ ПОЖАР

Основной материал для данной статьи был собран тридцать лет назад, но с его публикацией я не торопился, пока была надежда, что удастся провести экспедицию и археологически подтвердить возникшие предположения. Однако обстоятельства сложились так, что поездка в Фанские горы — а именно в этом районе Центрального Таджикистана следует искать материальные подтверждения гипотезы — стала для меня нереальной. К тому же, к моему огромному сожалению, часть материалов — в том числе полевые дневники, фотографии — была утрачена в таджикских перипетиях 90-х годов. Поэтому я особо признателен В. П. Новикову, своему давнему товарищу по многим экспедициям, ныне директору Национального парка «Угра» ознакомившему меня с результатами своих исследований и высказавшему ряд ценных замечаний. Благодаря этому я смог внести ряд уточнений и добавлений в первоначальный вариант статьи¹.

В силу вышеозначенных причин предлагаемые соображения о локализации одного из зороастрийских святилищ носят спекулятивный характер.

* * *

Основу зороастрийского культа составляет поклонение огню. О начале почитания огня существует зороастрийская легенда, связывающая его с горами: однажды воевавший с дэвами царь Хушенг (по другой версии — Лошунг) поднялся на гору, и там ему представилось страшное чудовище «в образе змия чрезвычайной величины, цветом черное, но издающее блеск и искры; из очей, казалось, испускало оно кровавые источники, а дым,

¹ Смирнов Ю. М. Здесь говорил Заратустра? (К вопросу о локализации Атар Буржин Митро — священного огня зороастрийцев) // Уваровские чтения — VI. — Муром, 2006. — С. 90-102.

исходящий изо рта его, затмевал воздух»². Царь бросил в него камень и убил змея. Отскочив, камень попал в скалу, высек искру, от которой загорелась трава. Пораженный случившимся, царь велел построить на этом месте куполообразное здание — аташкеде, — в котором стали поклоняться огню. Впоследствии таких аташкеде было выстроено много по всей стране³.

В иранской мифологии персонификация огня (Атар) — не самостоятельная сила, но символ и внешнее проявление божества, сотворившего небо, воды, землю, растения, животных, человека и распределившего во всем этом огонь. В «Младшей Авесте» Атар — сын Ахурамазды, отдельная личность. По «Видевдату» (XVIII) и «Яшту» (XIX) огонь смертен, его существованию угрожают силы тьмы⁴. Огонь проявляется в разных видах: как небесный огонь, как огонь, скрытый в дереве, огонь молнии, огонь, дающий тепло и жизнь человеческому телу, и, наконец, высший священный огонь («высокой пользы»), который зажигается в храмах⁵. Различаются три вида такого огня: 1) огонь Бахрама, при обряде освящения которого используется шестнадцать видов огня; 2) огонь Адеран (четыре вида огня); 3) огонь Даргах, охранять который может даже непосвященный⁶.

Иерархически самым важным был огонь Бахрама, взятый из домашних очагов представителей разных сословий, в том

² Смирнов К. Персы. Очерк религий Персии. — Тифлис, 1916. — С. 48-49.

³ Ботьянов И. Взгляд на древнее и нынешнее состояние Словесности и Искусств в Персии // Азиатский вестник. — СПб. — 1826. — Январь. — С. 48.

⁴ Лелеков Л. А. Атар // Мифы народов мира. Энциклопедия. — М. — 1980. — Т. I. — С. 120-121.

⁵ Yasna XVII // The Zend-Avesta. P. III. The sacred books of the East, transl. by L. H. Mills. — Oxford, 1887. — С. 258; Лелеков Л. А. Указ. соч. — С. 31.

⁶ Widengreen G. Rie Religionen Irans. — Stuttgart, Kohlammtr, 1965. — Kapitel X.

числе священнослужителей, воинов, писцов, торговцев, ремесленников, земледельцев; главный, шестнадцатый огонь, брали от огня, загоревшегося при ударе молнии о дерево. От огня Бахрама зажигались два других, а от тех, в свою очередь, огни в населенных пунктах и домашних алтарях⁷. По строгому правилу полагалось через определенное время обновлять все огни по особому ритуалу⁸.

И в Авесте, и в позднейшей зороастрийской традиции, особенно изобилующими зороастрийскими святилищами считались среднеазиатские области⁹, где отмечались три наиболее священных огня:

— первый — Атар Фарнбаг (Atur Farnbag) — огонь жрецов — «огонь божественной славы». Его считали самым древним и самым святым, существовавшим уже со времен царя Йимы. По Джаксону первоначально он находился в Хорасмии или на восточном берегу Каспийского моря, но Каи Виштаспа перенес его в Кабул;

— второй — Атар Гушнасп (Atur Gushnasp, Gushnaps) — огонь воинов. Его возникновение связывают с уничтожением идолопоклонства Каи Хусравом и локализуют близ озера Урмии или на его берегу на горе Аснаванде;

— третий — Атар Буржин Митро (Atur Burzhin Mitro) — огонь ремесленников. Его местонахождением является гора

⁷ Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране (историко-этнографический очерк). — М., 1982. — С. 33.

⁸ Там же.

⁹ См., например: Фирдоуси Абулкасым. Шах-наме. — М., 1960. — Т. II. — С. 361; Наршахи Мухаммад. История Бухары. — Ташкент, 1897. — С. 25; Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. — СПб., 1909. — С. 5; Смирнова О. И. К вопросу о среднеазиатских культах (О культах Артавакишты и Митры по данным топонимики) // СЭ. — 1974. — № 1. — С. 137-138; Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. — М., 1948. — С. 286-287 и проч.

Раэвант в Хорасане, неподалеку от озера Совар¹⁰.

Поскольку Авеста дает топографическую привязку к локальным реперам — гора и озеро, не зафиксированным в связи с пунктами, однозначно определяемыми в исторической традиции, а номенклатура географических названий в Средней Азии неоднократно изменялась (достаточно отметить, что интересующий нас регион в разное время носил названия Фан-Ягноб — Буттам — Буттем — Кух-и-Фон — Кухистан — Кантаг), то обычно это место с оговорками отождествляют с областью Тус¹¹ и районом горы Демавенд в Иране. Однако представляется, что возможна и другая локализация священного огня Митры.

Митра¹², «древнеиранский мифологический персонаж, связанный с идеей договора, а также выступающий как бог солнца»¹³, по существу, остался исключением, которому удалось удержаться в верхах зороастрийского пантеона в ходе религиозной реформы Заратустры, когда единственным богом стал Ахура-Мазда, а остальные были либо низвергнуты, либо объявлены злыми духами¹⁴. Местопребывание Митры — в огне, так как в огне (в данном случае в огне Митры) проявляется одна из зримых ипостасей тройственной благодати¹⁵, и дого-

¹⁰ Bundahis. Chap. XII. 18 // West E. W. Pahlavi texts. — Oxford, 1880. — P. 38; Джаксон. Жизнь Зороастра // Погодин А. Л. Религия Зороастра. Очерк. — СПб., 1903. — С. 121-122; Толстов С. П. Древний Хорезм. — С. 17.

¹¹ См.: Джаксон. Указ. соч. — С. 122.

¹² Струве В. В. Родина зороастризма // Материалы по истории таджиков и Таджикистана. — Сталинабад, 1945. — С. 8.

¹³ Топоров В. Н. Митра // Мифологический словарь. — М., 1991. — С. 368.

¹⁴ Дандамаев М. А. Новые данные о религии в Персии // ВДИ. — 1974. — № 2. — С. 32.

¹⁵ The sacred books of the East//The Zend-Avesta. Trasl. By Jonnes Darmesteter. — Oxford, 1883. — Vol. XXIII. — P. 294. — Note 2.

воры заключались перед огнем¹⁶. Огонь исходит из самого имени Митры¹⁷. Согдийцы, у которых к VII-VI вв. до н. э. оформилась самостоятельная мифология¹⁸, и чьи воззрения представляют для нас особый интерес, почитали его как бога творений. Его имя входило у них в формулу клятвы, в ономастику, ему был посвящен месяц согдийского года¹⁹. По предположению А. М. Беленицкого, храм Митры стоял в Бухаре у ворот Мухра²⁰.

Следует сразу же отметить одну особенность посвящений этих трех огней — в их иерархии отсутствует огонь, посвященный земледельцам, и это наводит на мысль, что зороастризм зародился в тех слоях общества, которые были достаточно далеки от занятий сельским хозяйством.

Каждый правитель, приходивший к власти, имел свой огонь²¹. Показательно, что на одной из домусульманских согдийских монет на лицевой стороне имеется надпись «Фарнваг» (так назывался один из священных огней), на оборотной — титул владетелей области Фансар или Фансай в верховьях Зеравшана, название которой сохранилось в названиях реки Фан-Дарьи (Фан-Ягноба) и местности по озеру Искандер-куль²². Эта надпись позволяет сделать не беспочвенное, на наш взгляд, предположение, что в верховьях Зеравшана существовала зороастрийская святыня, обладание которой заслуживало прокламирования на монетах — единственного в то время письменного докумен-

¹⁶ The Avestan Hymn to Mitra with an introduction, translation and commentary by Ilya Gershevitch. — Cambridge, 1959. — P. 7.

¹⁷ Там же. — С. 59, 137.

¹⁸ Брагинский И. С., Лелеков Л. А. Иранская мифология // Мифы народов мира.— Т. 1. — С. 560.

¹⁹ Смирнова О. И. К вопросу о среднеазиатских культурах... — С. 136-137.

²⁰ Беленицкий А. М. Вопросы идеологии и культов Согда. — С. 61.

²¹ Там же. — С. 32

²² Смирнова О. И. Очерки из истории Согда. — М., 1970. — С. 174-175.

та, имевшего широкое хождение. Находилась же эта святыня, по всей видимости, в урочище, имевшем в названии указание на ее принадлежность: Кух-и-Малик — гора правителя.

Не вдаваясь в подробности, отмечу, что в целом большинство российских и зарубежных ученых склоняется к мысли о восточно-иранском происхождении зороастризма²³, а М. Бойс даже полагает, что «исходя из содержания и языка сложенных Зороастром (Заратустрой. — Ю. С.) гимнов, теперь установлено, что в действительности пророк Зороастр жил в азиатских степях, к востоку от Волги»²⁴; в последнее время были даже высказаны предположения о Южном Зауралье.²⁵ При этом нередко отмечается важная роль Средней Азии, особенно ее согдийского региона²⁶, в создании и сохранении зороастрийской традиции²⁷.

²³ См.: Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. — М. — 1972. — С. 49-50; Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. — С. 12; История таджикского народа. — М., 1963. — Т. 1. — С. 171; Пьянков И. В. Ктесий о Зороастре // Материальная культура Таджикистана. — Душанбе, 1968. — Вып. 1. — С. 63-64; Толстов С. П. Древний Хорезм. — С. 19-20; Тревер К. В. Гопатшах — пастух-царь // Тр. Отд. Вост. Эрм. — Л., 1940. — Т. 2 — С. 78-79; Фрейман А. А. Средне-персидский язык и его место среди иранских языков // «Восточные Записки» ЛИЖВЯ. I. — Л., 1927. — С. 49-50, 53; Струве В. В. Родина зороастризма.

²⁴ Цит. по: Зороастризм: верования и обычаи // Энциклопедия для детей. Религии мира. — М., 1996. — Т. 6. — Ч. 1. — С. 171.

²⁵ Калинин С. Жил ли на Южном Урале пророк Заратустра? // Аргументы и факты. — 1997. — № 1-2. — С. 9.

²⁶ Бартольд В. В. Таджики. Исторический очерк // Таджикистан. Сб. статей. — 1925. — С. 94; Миддендорф А. Ф. Очерк Ферганской долины. — СПб., 1882. — С. 370-372.

²⁷ Баженов Л. В. Предисловие // Древние авторы о Средней Азии (VI в. до н. э. — III в. н. э.). — Ташкент, 1940. — С. 3, 5; Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. — С. 5; Иностранцев К. А. Река Иран-Вэджа в парсийской традиции // Изв. Рос. Акад. Наук. — Пг., 1917. — С. 895; Толстов С. П. Древний Хорезм. — С. 286.

Как правило, происхождение зороастризма и место рождения Заратустры²⁸ исследователи связывают с локализацией священной страны Ариана Вэджа («новый Иран», «арийский простор»), при этом родину огнепоклонников, основываясь на античной традиции, иногда помещают в Бактрии²⁹ или Согде³⁰. Местоположение Ариана Вэджа в Авесте прямо не зафиксировано, а привлекаемые исследователями косвенные свидетельства и факты дают значительные расхождения в ее локализации³¹. Ее помещают в Арктике³², Азербайджане или Армении³³, в Хорезме³⁴, в верховьях рек Пянджа³⁵ или Зерафшана³⁶.

²⁸ См., например: Семенов А. Рецензия на: Modi, Sivanji Samshedji. The Birth Place of Zoroaster. (The Journal of the R. R. Cama Oriental Institute, № 9. Bombay. 1927; p. 1-114) // Известия общества для изучения Таджикистана. — Ташкент, 1928. — Т. I. — С. 224-225.

²⁹ См.: Tomashek W. Centralasiatische Studien. I. Sogdiana. — Wien, 1877. — P. 69-90; Altheim F., Stiehl G. Supplement aramäicum. Aramäische aus Iran. Anhang: das Jahr Zarathustras. — Baden-Baden, 1957. — P. 52; Струве В. В. Восстание в Маргиане при Дарии I // ВДИ. — 1949. — № 2; Пьянков И. В. Ктесий о Зороастре. — С. 63-64.

³⁰ Миддендорф А. Ф. Очерк Ферганской долины. — С. 370-372.

³¹ И. В. Ариана Вэджа // Мифологический словарь. — М., 1991. — С. 59.

³² Тилак Б. Г. Арктическая родина в ведах. — М., 2002. — С. 375-418.

³³ См.: Modi S. S. The Birth Place of Zoroaster // The Journal of the R. R. Cama Oriental Institute. — 1927. — 9. — Pp. 1-114; Маковельский А. О. Авеста. — Баку, 1960. — С. 61.

³⁴ Henning W. B. Zoroaster. Politician or Witch-Doctor. — L., 1951. — С. 43; Gershevitch I. Zoroaster's Own Contribution // JNES. Vol. 33. — 1964. — № 1. — С. 12-38; Marquart. Eransahr nah Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. AKGW. Philol. — Hist. KL. — N. F. — Bd. 3. 2. — Teil 1, V. — 1901. — С. 155; Толстов С. П. Древний Хорезм. — С. 19-20. С. П. Толстов указывает, что гипотезу Маркварта разделяют Андреас, В. В. Бартольд, Бенвенист, Германн, Герцфельд, Тарн.

³⁵ Иностранцев К. А. Река Иран-Вэджа в парсийской традиции. — С. 892-893.

³⁶ Тревер К. В. Гопатшах — пастух-царь. — С. 78-79.

Верховья Зерафшана находятся как раз в горном узле между Бактрией и Согдом, и, основываясь на данных Менок-ехрата и Бундахишна, Гейгер, к мнению которого склоняется К. В. Тревер, полагал, что «новый Иран» соответствует горным областям верховьев Зерафшана (при этом сама река отождествлялась с рекой Дайтик, названной в Бундахишне)³⁷, то есть региону, непосредственно примыкающему к реке Фан-Дарье (Фан-Ягнобу) и носящему название Фанских гор³⁸.

Описание обетованной земли зороастризма содержится в первом фаргарде Авесты, в географии ареала этой религии: «Первая обитель благословения и изобилия, которую я, Аура-Мазда (Ахурамазда, Ормазд; верховное божество зороастрийского пантеона. — Ю. С.), в чистоте сотворил, была Эриэне-Вэдью (Арйана Вэджа. — Ю. С.)... Ничто в мире не равнялось ее прелести. Тогда пришел чреватый смертью Ахриман (Ангро-Майню, Ариман; глава сил зла, тьмы и смерти, противник Ахура Мазды. — Ю. С.), приготовил в реке, напоившей эту обитель, великую змею зиму, которая происходит от Дэва. И стало здесь десять месяцев зимы и два — лета (прежде было семь зимних и пять летних). Очень жестока она посреди Эриэне-Вэдью, но бич этот обращается во благо человеку: едва зима появилась, все дары земли стали произрастать в изобилии.

Вторая обитель благословения, которую сотворил я, Аура-Мазда, была Согдо, богатая людьми и стадами. Здесь чреватый смертью Ахриман сотворил мух, которые вынесли смерть в стада...»³⁹ Далее перечисляются другие страны — всего Авеста

³⁷ См.: там же. — С. 78-79.

³⁸ Маллицкий Н. Г. Учебное пособие по географии Таджикистана. — Ташкент-Самарканд, 1919. — С. 20.

³⁹ Зенд-Авеста. Фаргард I // Древние авторы о Средней Азии (VI в. до н. э. — III в. н. э.). — С. 16-17.

называет шестнадцать.

Авторы комментариев к переводу и другие исследователи интерпретируют названные области следующим образом: Согдо — Согдиана, Муру — Маргиана, Багди — Бактрия, Нисаим — запад нынешней Туркмении, Харойю — Западный Афганистан, Вэкеретем — Арахозия либо Сеистан или район к западу от Кабула, Вэркана — местность у Каспийского моря между Красноводском и Ашхабадом и южнее, Раган — возможно, местность в Мидии, Оруан — не определяется, остальные страны лежат за пределами Средней Азии⁴⁰.

В свое время К. А. Иностранцев, проводя географическую интерпретацию реки Арйана Вэджа, высказал заслуживающее внимание соображение, что «для выяснения древней географической номенклатуры скорее имеют значение не точные определения, строимые на определенной схеме парсийской традиции, а косвенные указания, бессознательно сохранные парсийским памятником»⁴¹. Основываясь на этом положении К. А. Иностранцева, я, собственно, и попытаюсь привести ряд косвенных фактов, свидетельствующих, на мой взгляд, о возможной локализации Арйана Вэджа и священного огня Митры. В то же время я сознательно уклоняюсь от подробного разбора существующих интерпретаций, поскольку, во-первых, за неимением достоверных фактов, каждая из них имеет свой резон, и, во-вторых, их рассмотрение существенно увеличило бы объем данной статьи.

В связи с замечанием К. А. Иностранцева любопытно отметить некоторые соответствия в авестийских текстах и этнографических материалах. По Авесте напастью Согдианы являются некие страшные «мухи», созданные злокозненным Ангро-

⁴⁰ Там же. — Прим. 3-12; Баженов Л. В. Средняя Азия в Древний период. — Ташкент, 1937. — С. 10.

⁴¹ Иностранцев К. А. Река Иран-Вэджа в парсийской традиции. — С. 891.

Маньо, от укусов которых погибает скот. В долине Зеравшана, входившей в область Согдо, еще в первой половине прошлого века этнографы зафиксировали сохранившийся обычай: когда рождается ребенок, «ему смазывают рот кровью раздавленного клеща . „Капа”; последний является бичом мелкого рогатого скота... Когда ребенок подрастет, он становится Капаруф 'ом (Капа — клещ, руф Kardan — дуть). Если начинается падеж скота от клещей, Капаруф брызгает на скот водой, набрав ее в рот, и клещи уходят»⁴².

* * *

В авестийском реестре зороастрийских земель Согдиана идет второй после Арйана Вэджа. Логично предположить, что, с одной стороны, описание земель отражает некую иерархию стран, их реальную или мифологическую роль в ареале зороастризма, с другой — рисует какие-то географические кроки, хотя бы в первом приближении отражающие топографию центра и периферии зороастризма. В этом случае и по своей значимости, и по пространственным координатам Арйана Вэджа должна граничить с Согдом, по которой протекает река Зерафшан.

В древности и средневековье истоком Зеравшана считалась впадающая в Зерафшан река Фан-Дарья (Фан-Ягноб)⁴³, а область, по которой она протекает, в китайских источниках носит название горы Ро-si или Ро-si-san⁴⁴, в арабских —

⁴² Троицкая А. Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // СЭ. — 1935. — № 6. — С. 117.

⁴³ Массон М. Е. Из истории горной промышленности Таджикистана. Былая разработка полезных ископаемых // Труды ТПЭ. — Л. — Вып. XX. — С. 47; Смирнова О. И. Вопросы исторической топографии и топонимики верхнего Зеравшана // Труды согдийско-таджикской археологической экспедиции. Т. 1 // МИА. — Т. 15. — М.-Л. — 1950. — С. 57.

⁴⁴ Массон М. Е. Из истории горной промышленности Таджикистана. — С. 46.

ал-Буттам (или Буттем)⁴⁵. «Эта местность, — писал в начале прошлого века А. А. Семенов, — столь чтимая в легендах первобытных индо-иранцев и во все последующие века столь известная в караванных дорожниках Нагорной Азии, ныне называется на языке местных туземцев просто „кухистон”, т. е. горная страна, и разделяется на несколько отдельных областей, одна из которых — Зерафшан (горная часть нынешней Самаркандской области)»⁴⁶.

Река Зерафшан у греков была известна под названием Политимет⁴⁷, что означало «драгоценный», «высокочтимый», «заслуживающий почета»⁴⁸, причем, римский автор Квинт Курций Руф дает точное описание некоторых участков течения реки в Фанских горах, в частности, Ягнобского завала: «Он сначала течет в узком русле, потом попадает в пещеру и исчезает под землей. Но журчание воды обнаруживает его подземное течение, и почва, под которой он проходит, всегда очень влажная»⁴⁹. Китайские хроники называют его Na-mi, и это дало повод В. Томашеку высказать предположение, что прежнее наименование реки было Намик, происходящее от древнеарийского корня «нам» — почитать, поклоняться⁵⁰.

Западный рубеж Буттама начинался чуть восточнее

⁴⁵ Там же; Григорьев В. Об арабском путешественнике X века, Абу-Долефе и странствовании его по средней Азии. — СПб., 1872. — С. 10.

⁴⁶ Семенов А. А. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза. — М., 1903. — С. 1.

⁴⁷ Квинт Курций Руф. О деяниях Александра Македонского. VII, 10, 1-13 // Древние авторы о Средней Азии (VI в. до н. э. — III в. н. э.). — С. 69; Юль Генри. Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи. — СПб., 1873. — С. 15.

⁴⁸ Миддендорф А. Ф. Указ соч. — С. 372.

⁴⁹ Квинт Курций Руф. Указ. соч. — С. 15.

⁵⁰ См.: Массон М. Е. Из истории горной промышленности...; Tomashek W. (88), 19-20.

г. Бунджиката (совр. Пенджикент), считавшегося «головой» Согда. По словам арабских географов, «в Буттаме было много укрепленных замков и людных селений»⁵¹. Земли по левому берегу до сая Рават носят название Даш-и-сиявардан⁵², и это название отразилось в сохранившейся до наших дней небольшой крепости Сарваде (в конце XIX в. ее название на русских географических картах писалось как Сарвадан). Есть свидетельства, что замок существовал уже в VIII-X веках⁵³. Крепость в прошлом составляла узел многих горных дорог⁵⁴, которыми связывались между собой окрестные земли и соединялись с Пенджикентом и Самаркандом⁵⁵. Это самый короткий, почти прямой, путь из северной части Средней Азии в южную⁵⁶. На этом пути, километрах в девяти от крепости Сарваде выше по течению Фан-Дарьи и в 173 км от Самарканда, расположено небольшое селение Рават, в конце XIX в. насчитывавшее пятьдесят дворов⁵⁷. В контексте настоящей работы оно представляет особый интерес.

В трудах античных авторов содержатся весьма ценные

⁵¹ Там же. — С. 47.

⁵² Смирнова О. И. Вопросы исторической топографии и топонимики верхнего Зерафшана. — С. 56.

⁵³ Баратов Р. Б., Новиков В. П. Каменное чудо Таджикистана. — Душанбе, 1988. — С. 129.

⁵⁴ Корженевский Н. На озеро Искандер-куль // Ежегодник Русского горного общества. 1911. — М., 1915. — Т. XI. — С. 99; Малицкий Н. Г. Ягнобцы // Изв. ГОР. Геогр. Общ. Т. XVII. — С. 171.

⁵⁵ Соболев Л. Н. Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе // Записки Императорского Географического общества по отд. статистики. — СПб., 1874. — Т. 4. — С. 204.

⁵⁶ Григорьев В. Об арабском путешественнике X века Абу-Долефе, и странствовании его по Средней Азии. — С. 10; Малицкий Н. Г. Учебное пособие по географии Таджикистана. — С. 112-113.

⁵⁷ Соболев Л. Н. Указ. соч. — Приложение № 15.

сведения о религии персов. Цицерон, используя неизвестные нам старые источники, сообщает, что Ксеркс в Греции по совету персидских жрецов намеревался разрушать греческие храмы, так как «греки замыкают богов в стены, между тем как богам все должно быть открыто и свободно, и весь наш мир служит храмом и жилищем богов»⁵⁸. Еще раньше Геродот и Страбон отмечали, что не в обычаях персов воздвигать храмы, алтари и кумиров. Жертвы солнцу, луне, огню, воде и ветрам они приносят на вершинах гор⁵⁹. Само же жертвоприношение по Геродоту совершается так: «Для совершения жертвы... не воздвигают алтарей и не возжигают огня... Кто желает принести жертву какому-нибудь божееству, тот, украсив себя тиарой, наичаще миртовой веткой, отводит животное на чистое место... затем он разрезывает на части жертвенное животное, варит мясо... Спустя немного жертвователю уносит с собою мясо и употребляет его по своему усмотрению»⁶⁰. Все это сопровождается теогоническими песнопениями жреца.

При отсутствии специальных ритуальных сооружений обращает на себя внимание даваемая Геродотом характеристика места, где происходит жертвоприношение: Геродот называет его «чистым». В разных переводах употребленное историком прилагательное «кафарос» переводится по-разному: «чистое»⁶¹,

⁵⁸ Погодин А. Л. Религия Зороастра. — С. 20-21.

⁵⁹ См., например: История Геродота. Вып. первый. Кн. 1. § 131. — М., 1876. — С. 86; Страбон. География в 17-ти книгах. Кн. XV. Гл. III. § 13-16. — М., 1964. — С. 680.

⁶⁰ Геродот. История в девяти книгах. Перевод с греч. Ф. Г. Мищенко. — М., 1888. — Т. 1. — С. 396.

⁶¹ Там же; Геродот. История. Кн. 1. Клио, 132 // Историки Греции. Геродот, Фукидид, Ксенофонт / Перевод И. Мартынова в переработке М. Гаспарова. — М., 1976. — С. 76.

«открытое»⁶², «неоскверненное»⁶³. Как любезно сообщил мне М. Л. Гаспаров, переводчик со многих древних языков, прилагательное «кафарос» — нейтральное, но семантически ближе к значению «чистый», «очистившийся» в сакральном значении, чем «открытый» в пространственном смысле. В средние века оно послужило основой наименования ереси кафаров (катаров — альбигойцев), от него происходит термин «катарис» — очищение. Следовательно, место, где зороастрийские маги производили жертвоприношения, — это особое, сакрально чистое место. У Страбона, кстати, это оговорено — «очищенное по обряду место»⁶⁴. (В этой связи следует отметить, что этимологию названия одного из селений, стоящего у впадения Фан-Дарьи в Зерафшан, — Урмитан — О. И. Смирнова возводит к древнеиранскому воуру мисан/митан — «просторная обитель», — и отмечает далее, что в Авесте «просторное место» относится только к месту пребывания Митры, исходя из чего делает предположение, что в районе Урмитана мог находиться храм, посвященный этому одному из главных божеств древнеиранского пантеона)⁶⁵.

По Страбону «жертвоприношения огню совершают так: прибавляют сухие, очищенные от коры поленья дров и сверху кладут жир; затем поливают оливковым маслом и поджигают снизу, причем, не дуют на огонь, но раздувают опахалом»⁶⁶. Более того, сообщая вначале, что «персы не воздвигают статуй или жертвенников», Страбон позже добавляет, что «у персов есть также пирефии — обширные огороженные священные

⁶² История Геродота. — С. 57.

⁶³ Геродот. История в девяти книгах / Перевод и примечания Г. А. Стратановского. — Л., 1972. — С. 54.

⁶⁴ Страбон. — С. 680.

⁶⁵ Смирнова О. И. К вопросу о среднеазиатских культах. — С. 135-136.

⁶⁶ Страбон. — С. 680.

участки. Посредине участков находится жертвенник с большим количеством пепла, на жертвеннике маги поддерживают неугасимый огонь... и в торжественной процессии носят деревянную статую...»⁶⁷

В описании жертвоприношения Геродотом есть одно противоречие: «Персы... не возжигают огня... разрезает жертву на части и варит мясо»⁶⁸. На первую часть этого противоречия обратил внимание Г. А. Стратановский, объяснив его в примечаниях таким образом: «В культе Ахурамазды священный огонь считался вечным, и поэтому персы „не возжигают огня“ (ср.: В. В. Струве. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. — Л., 1968. — С. 120)»⁶⁹. Такой комментарий, по сути, не объясняет ничего, и, во всяком случае, совершенно не дает представления о том, как в древности, в горах, можно было сварить мясо, не разжигая огня.

Однако, если суммировать информацию обоих античных авторов, станет ясно, что речь идет о двух типах культовых площадок, или, по их терминологии, «чистых мест». Первые из них — это, так сказать, «чистые» места по определению, в силу своих особых качеств, о которых будет сказано ниже. Вторые — ставшие «чистыми» в результате ритуальной практики, «очищенные по обряду».

Представляется, что к числу первых с полным основанием можно отнести места термальных выходов. Такие места неоднократно и в разной связи упоминаются в источниках и сообщениях разного времени, связанных с зороастризмом и описанием регионов, где он был распространен. С одной стороны, это горя-

⁶⁷ Там же. — С. 681.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Стратановский Г. А. Примечания // Геродот. История в девяти книгах. — С. 506.

чие водные источники⁷⁰. Описывая один из них, И. Минаев отмечает, что там собираются во время празднеств. «Глубина источника от 6 до 7 футов; вода в нем постоянно клокочет, как в самоваре... Назначенную для празднеств баранину прямо опускают в ключ, и через час она уваривается»⁷¹. С другой стороны — это различного рода «огни», связанные с природными явлениями, которые обычно относят к объектам зороастрийского культа⁷².

В интересующей нас местности тоже есть подобные «огни». Это подземные угольные пожары. Их три. Два из них — на левом берегу Ягноба напротив кишлака Рават и на левом берегу реки Джижикрут — достаточно молоды, возникли в разные годы XX века⁷³, и в контексте данной работы интерес пред-

⁷⁰ См., например: Арандаренко Г. А. Дарваз и Каратегин // Военный сборник. — 1883. — № 12. — С. 306. (Отмечает, что описанный им источник в Оби-Гарме привлекает «летом массу больных из разных местностей Бухарского ханства, Самарканда и Ферганы», т. е. источник пользуется широкой известностью); Бакиханов Аббас-Кули-Ага «Кудси». Гиблистан—Ирам // Труды Общества обследования и изучения Азербайджана. — Баку, 1926. — Вып. 4. — С. 35; Бездека И. И. Месторождения полезных ископаемых Таджикской республики // Таджикистан. Сб. статей. — Ташкент, 1925. — С. 250-251; Корженевский Н. Л. Устройство поверхности Таджикистана (Краткий оро-гидрографический очерк) // Таджикистан. Сб. статей. — С. 30; Минаев И. Сведения о странах по верховьям Аму-Дарьи. — СПб., 1897. — С. 125; Олеарий Адам. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах. — М., 1870. — С. 558.

⁷¹ Минаев И. Указ. соч. — С. 53.

⁷² Иакинф (Бичурин Н. Я.). Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. — СПб., 1851. — Т. 2. — С. 2, 108; Олеарий Адам. Указ. соч. — С. 709; Храм посвященный огню, близ Баку // Азиатский вестник. — СПб., 1827. — Май. — С. 281-282; Смирнов К. Персы. — С. 38 («Огни» под Баку автор связывает с индуизмом); Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М., 1989. — С. 409.

⁷³ См.: Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 117-118.

ставляет только описание одного из них: «Из глубокого провала на месте выгоревшего пласта, как из паровозной топки, идет нестерпимый жар и поднимается удушливая гарь. Угольная пыль и сухие ветки растений, попадающие в струю газа, моментально воспламеняются»⁷⁴.

Третий пожар горит по правому борту р. Фан-Дарьи⁷⁵ у кишлака Рават на высоте более 2000 м. Необычность этого пожара в том, что известен он с глубокой древности и, мигрируя на относительно небольшой площади, горит более двух тысяч лет, в то время как обычный срок горения подземных угольных пожаров — три-шесть десятилетий, иногда сто-двести лет. Такой зрелый возраст пожара связан с особенностями залегания и склонностью к самовозгоранию угольных пластов Фан-Ягнобского (Раватского) месторождения⁷⁶. Разведанные запасы каменного угля на нем составляют около 2 миллиардов тонн⁷⁷, что, в числе прочих условий, позволяет объяснить столь длительный срок горения.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ См.: Богословский 2-й. Записка о долине Зеравшана и горах ее окружающих // Горный журнал. — СПб., 1842. — Ч. IV. — Кн. X. — С. 16; Бездека И. И. Месторождения полезных ископаемых... — С. 246; Корженевский Н. На озеро Искандер-Куль // Ежегодник Русского горного общества. — М., 1915. — С. 100; он же. Туркестан. Физико-географический очерк. — Ташкент, 1922. — С. 38; он же. Устройство поверхности Таджикистана... — С. 28; Малицкий Н. Г. Учебное пособие по географии Таджикистана. — С. 110; Минаев И. Сведения о странах... — С. 5; Соболев Л. Н. Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе. — С. 203; Юль Генри. Очерк географии и истории верховьев Аму-Дарьи. — СПб., 1873. — С. 15.

⁷⁶ О возрасте подземных угольных пожаров и причинах самовозгорания угольных пластов см.: Новиков В. Пожар, которому тысяча лет // Наука и жизнь. — 1989. — № 9. — С. 20; Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 113-118.

⁷⁷ Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 117.

Об этом пожаре писал еще Плиний Старший: «Flagrat in Bactris Cophanti noctubus vortex» — «Ночами пылает вихрь в Бактрийском кофанте»⁷⁸. Отмечен он и в арабских, и в китайских средневековых источниках, достаточно подробно рассмотренных М. Массоном⁷⁹. Из мусульманских авторов подробнее других говорят о нем Истахри и Ибн Хаукаль (X в.). «По их словам, на одной из гор области Буттем находится пещера, в которой сквозь трещины вырываются газы, днем своим видом напоминающие пар, а ночью похожие на огненное пламя»⁸⁰. Масуди утверждает, что видел огни, горевшие в горах Согд, на расстоянии ста фарсангов⁸¹ (фарсанг, парасанг — тридцать стадий — 6788 ^{1/2} метра. — Ю. С.)⁸², то есть около семисот километров. (Для сравнения — вспышка от взрыва при испытании самой мощной водородной бомбы на высоте около четырех километров была видна на расстоянии одной тысячи километров. Поэтому представляется, что Масуди описывал какое-то другое природное явление; известный исследователь Памира второй половины XIX в. А. П. Федченко считает, что это было полярное сияние. Однако, что бы там ни было, весьма важно, что арабский историк связывает его с подземным пожаром).

⁷⁸ Цит. по: Массон М. Е. Из истории горной промышленности Таджикистана. — С. 60; Плиний-натуралист пользовался недошедшими до нас записями Деодама, полководца Селевка и Антиоха, совершившего поход за Сыр-Дарью [См.: Григорьев В. В. Греко-Бактрийское царство (Из лекций по кафедре истории Востока в Императорском С.-Петербургском университете)]. — СПб., б/г. — С. 28.

⁷⁹ Массон М. Е. Указ. соч. — С. 60-65.

⁸⁰ Там же. — С. 61.

⁸¹ См.: Юль Генри. Указ. соч. — С. 15; Массон М. Е. Указ. соч. — С. 62-63. Правда, и Юль, и Массон считают, что Масуди мог описывать и другой пожар, лежавший на пути из Согда в Китай.

⁸² Древние авторы о Средней Азии (VI в. до н. э. — III в. н. э.). — С. 171.

Есть описания горящих копей и у Макдиси (X в.)⁸³. Не забыл упомянуть о необычной горе близ Самарканда, над которой поднимается горячий дым, превращающийся в кристаллы нашатыря, Ахмад Туси (XII в.), автор космографии «Диковинки сотворенного и редкости существующего»⁸⁴. Однако, по мнению В. П. Новикова, «римский историк, а также арабские географы средневековья говорили о тех пожарах в долине Ягноба, которые к сегодняшнему дню уже прекратили свое существование. Следы их в виде огромных полей выгоревших угленосных пород сохранились, например, на северо-западных флангах Фан-Ягнобского месторождения. Таким образом, сегодня мы имеем дело лишь с отголосками тех „огненных вихрей“, которые охватывали некогда более значительное пространство. Однако процессы самовозгорания углей на месторождении отмечаются и в последние годы»⁸⁵.

По свидетельству очевидцев, и в домусульманский период, и в более поздние времена местные жители использовали раскаленные камни у пожара для приготовления пищи — жарили мясо и лепешки⁸⁶. Бируни сообщает, что «жители этого села... устроив над [канавой] очаг, варят [пищу]»⁸⁷. В семидесятых годах прошлого века мне самому доводилось готовить на такой «печке». Местными жителями над одной из расщелин, по которой выходил газ без сернистых или иных пахучих примесей, из каменных природных плит было сооружено нечто вроде духового шкафа, в котором за полчаса сварился котелок очень вкусной каши. Температура газа в этом источнике

⁸³ Массон М. Е. Указ. соч. — С. 62.

⁸⁴ См.: Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 114.

⁸⁵ Новиков В. Пожар, которому тысяча лет. — С. 31.

⁸⁶ Богословский 2-й. Указ. соч. — С. 16; Массон М. Е. Указ. соч. — С. 61.

⁸⁷ Абу Райхан Беруни. Книга фармакогнозии в медицине // Абу Райхан Беруни. Избранные произведения. — Ташкент, 1974. — Т. IV. — С. 849.

была непостоянна — в течении минуты она колебалась от 180 до 240° С⁸⁸.

Поскольку расстояние от пожара до ближайшего населенного пункта — кишлака Рават — около трех километров с превышением более километра, и путь занимает около четырех часов, представляется, что приготовление пищи на пожаре должно было носить или вынужденный (как у пастухов), или ритуальный характер.

Практически все письменные источники — и ранние, и поздние — более или менее подробно рассказывающие о пожаре, сходятся в его описании и соответствуют тому состоянию, в котором мы наблюдали его в конце семидесятых годов прошлого века. Горящие угольные копи, как уже говорилось, расположены на крутом южном склоне по правому борту Фан-Дарьи чуть ниже водораздела и с превышением над дорогой около 1100 м. Здесь находятся несколько пещер разной величины — от небольших, в которые трудно протиснуться, до весьма объемной, куда вполне может войти дом. В урочище, занимающем площадь около 4 га, насчитывается более 200 выходов углекисло-азотных газов. По расщелинам в скалах они с шумом поднимаются на поверхность, и их температура колеблется в разных источниках от 40 до 590° С⁸⁹. В некоторых пещерах температурный режим превышает 100°, дышать в них крайне тяжело не только из-за высокой температуры, но и по причине обилия удушливых газов. «Дымное облако шапкой нависает над раскаленной землей. Удушливые серно-нашатырные газы с шипением вырываются из трещин в скалах или выбиваются

⁸⁸ См.: Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 126.

⁸⁹ Новиков В. П., Супрычев В. В., Бабаев М. А. Нашатырь из возгонов подземного пожара на Раватском угольном месторождении (Центральный Таджикистан) // Доклады Академии наук Таджикской ССР. — Душанбе, 1979. — Т. XII. — № 11. — С. 687.

мощными струями прямо из рыхлой осыпи... Фантастический пейзаж усиливается обилием ярко-желтых, зелено-голубых и белоснежных выцветов — кристаллизованной серы, нашатыря и других веществ, застывших своеобразными лишайниками и вулканчиками на почве. Поверхность пышет жаром, и даже в обуви с толстой подошвой здесь невозможно стоять на месте»⁹⁰.

Однако на поверхности пламени не видно. Днем над пещерами поднимаются дымовидные столбы, а ночью, особенно в холодную погоду, наблюдается голубоватое свечение — видимо, не только из-за высокой температуры газов, но и из-за попадающих в них частичек серной пыли, в изобилии имеющейся на поверхности, которые моментально сгорают, создавая призрачное свечение. Интенсивность свечения зависит и от процессов, происходящих в недрах пожара, а потому в различные периоды может быть разной. Во всяком случае, если китайские авторы VI-VIII вв. сообщают о пламени, вырывающемся из пещеры⁹¹, наблюдавший пожар в первой половине XIX в. Богословский 2-ой пишет, что «ночью даже видно пламя»⁹², то уже во второй половине XIX в. Генри Юль отмечает, что «огни появляются на горе Кантаг по рассказам туземцев, по ночам, и не всегда, а только когда особенно сильно выделяются газы, но это не значит, что высоко над землей поднимаются горящие газы, а поднимающиеся во множестве облака серных и других паров отражают свет... другими словами это зарево. Но видеть его можно только вблизи»⁹³.

Кое-где на территории пожара имеются выходы битумов;

⁹⁰ Новиков В. Указ. соч. — С. 30.

⁹¹ Массон М. Е. Указ. соч. — С. 62.

⁹² Богословский 2-ой. Указ. соч. — С. 16.

⁹³ Юль Генри. Указ. соч. — С. 15.

прожженная и зашлакованная почва пропитана соединениями серы настолько, что, если опустить в рыхлую породу руку, через несколько секунд ощущается жжение — взаимодействуя с влагой кожи соединения образуют серную кислоту. Воздух вокруг насыщен удушливыми сернистыми газами. Выходя на поверхность, газы резко охлаждаются, в результате чего отлагаются продукты сухой возгонки: на полу пещер образуются «вулканчики» из кристалликов серы, а на стенках и потолке вырастают дендровидные кристаллы нашатыря⁹⁴, обычно образующиеся в жерлах вулканов. (До XIX в. это давало повод говорить о существовании вулканизма в Средней Азии⁹⁵, ср. примечание Г. Юля: «Посещение Кантага живо напомнило мне Везувий»⁹⁶). Н. Корженевский особо отмечает, что «подойти к трещинам близко нельзя, так как почва около них сильно нагрета, и еще на некотором расстоянии от них чувствуется теплота через обувь»⁹⁷.

Продукты сухой возгонки — сера, квасцы (ачик) — дол-

⁹⁴ О минералообразовании на пожаре см.: Новиков В. П., Супрычев В. В. Условия современного минералообразования в процессе подземного горения угля на Фан-Ягнобском месторождении // Минералогия Таджикистана. — Душанбе. — Вып. 7. — С. 91-104; Новиков В. П., Супрычев В. В., Бабаев М. А. Указ. соч. — С. 687-691; Шарыгин В. В., Сокол Э. В., Белковский Д. И. Фаялит-секанинитовые паралавы Раватского угольного пожара (Центральный Таджикистан) // Геология и геофизика. — 2009. — Т. 50. — № 8. — С. 910-932.

⁹⁵ Массон М. Е. Указ. соч. — С. 60; см. также: Новиков В. П. Пожар, которому тысяча лет. — С. 30; он же. Значение угольных пожаров в развитии материальной культуры и естественно-научных знаний в Средней Азии // Древнейшие этапы развития горно-геологических знаний в Средней Азии. — Душанбе, 1991. — С. 29; Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 113-116, 122-125.

⁹⁶ Юль Генри. Указ. соч. — Прим. 26. — С. 15.

⁹⁷ Корженевский Н. На озеро Искандер-Куль. — С. 100.

гое время служили объектом разработки⁹⁸. Объем добычи был довольно значительным: например, в первой четверти XX в. девяносто человек, занимавшихся этим промыслом, добывали до трехсот пятидесяти пудов в год (более пяти с половиной тонн)⁹⁹. Богословский 2-ой пишет также о добыче селитры¹⁰⁰. Добывали здесь также купоросы¹⁰¹. Особо следует выделить нашатырь (зарк, нушадир), в связи с добычей которого горящие копи приобрели особую известность. По данным на лето 1979 года на коях было сосредоточено примерно 15 тонн нашатыря, 11 тонн квасцов и 5,5 тонны серы¹⁰².

Самое раннее упоминание о нашатыре как «продукте владения Кан» (Каном в китайских источниках называется Согд) имеется в истории Северных дворов (конец IV — начало VI вв.)¹⁰³. В арабской литературе первое упоминание Кантага относится к началу IX в., когда «рудник Буттама» фигурирует в качестве особо облагаемого объекта в росписи доходов государства Тахиридов¹⁰⁴. О добыче нашатыря в Фанских горах говорят, давая четкую топографическую привязку, Истахри¹⁰⁵ и Бируни¹⁰⁶. Некоторые данные содержатся в трудах других мусульманских

⁹⁸ Бездека И. И. Указ. соч. — С. 246-248; Богословский 2-ой. Указ. соч. — С. 16; Малицкий Н. Г. Указ. соч. — С. 184; Соболев Л. Н. Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе // Записки Импер. Русск. ГО по отделению статистики. — СПб., 1874. — Т. IV. — С. 203.

⁹⁹ Бездека И. И. Указ. соч. — С. 248.

¹⁰⁰ Богословский 2-ой. Указ. соч. — С. 16.

¹⁰¹ Новиков В. Пожар, которому тысяча лет. — С. 30.

¹⁰² Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 125.

¹⁰³ Массон М. Е. Указ. соч. — С. 61.

¹⁰⁴ Там же; Иакинф (Бичурин Н. Я.). Указ. соч. — С. 63.

¹⁰⁵ Vift Regnorum. Ed. I. De Goeje. Lugd. Batav. 1870. — Pp. 313-318; см. об этом: Григорьев В. Об арабском путешественнике X века Абу-Долефе, и странствовании его по Средней Азии. — С. 10.

¹⁰⁶ Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). — М., 1963. — С. 186.

авторов. «Идриси (XII в.) считал, что нашатырь из знаменитой буттамской пещеры был „лучшего качества”. Фахр-эд-дин Мубарек-шах Мерверруди (XIII в.) упоминал, что в горной гряде под Согдом, которая тянется до Самарканда, имеются месторождения „чистого нашатыря”. О добыче его в горах Усрушаны упоминает и автор „Джеханнама” (нач. XIII в.). Абу Закария Казвини (XIII в.) в своей „космографии” также не обошел молчанием естественной пещеры в горах Буттама, кратко указав на добычу в ней нашатыря и серы. Абу-л Феда (XIV в.) привел выдержку из труда Ибн Хаукаля, а у Хамдаллаха Казвини (XIV в.) в сводке месторождений нашатыря Кантаг назван „рудником Мавераннахра»¹⁰⁷. Добыча нашатыря сохранялась и в более позднее время, о чем свидетельствуют данные путешественников, этнографов, геологов, географов XIX—XX вв.¹⁰⁸ В начале XX в. его вырабатывалось от семидесяти пяти до ста двадцати пудов (тысяча двести — тысяча девятьсот килограммов)¹⁰⁹, и стоил он довольно дорого — шесть-восемь рублей за пуд¹¹⁰.

От крепости Сарваде, находящейся километрах в девяти севернее по течению Фан-дарьи, к месту пожара ведет до сих пор хорошо прослеживаемая тропа; местами ее ширина достигает полутора метров, кое-где сохранились овринги. На ней мы подняли несколько старых подков.

¹⁰⁷ Массон М. Е. Указ. соч. — С. 64.

¹⁰⁸ Бездека И. И. Указ. соч. — С. 246-247; Богословский 2-ой. Указ. соч. — С. 16; Маллицкий Н. Г. Указ. соч. — С. 110; Небольсин П. И. Очерки торговли России с Средней Азией // Записки Императорского Русского Географического Общества. — СПб., 1855. — Кн. X. — С. 258; Пославский Ю. И. Экономический очерк Таджикистана // Таджикистан. Сб. статей. — С. 189; Семенов А. А. Этнографические очерки Зерафшанских гор, Каратегина и Дарваза. — М., 1903. — С. 66-67; Смирнова О. И. Очерки из истории Согда. — С. 151.

¹⁰⁹ Бездека И. И. Указ. соч. — С. 248.

¹¹⁰ Семенов А. А. Указ. соч. — С. 67.

На месте старого кишлака Рават в 1931 году стоял заводик и горнопромышленная артель Самаркандского кустпромсоюза¹¹¹. По рассказам местных жителей, последняя артель по добыче нашатыря работала здесь в годы Великой Отечественной войны. Судя по описаниям, технология добычи не менялась, по крайней мере, на протяжении нескольких сот лет, поэтому приведенные выше цифры свидетельствуют о среднем объеме добычи, который, естественно, мог колебаться в зависимости от рыночного спроса, интенсивности горения пластов каменного угля и микроклиматических условий.

«Копьями», а их около пятнадцати, как правило, служили естественные полости и пещеры, возникшие за счет сильного обжига и постепенного обрушения скальных пород. В отдельных случаях для удобства работы горняки расширяли такие углубления. Все «копи» располагаются в пределах двух невысоких скальных гряд, сложенных крупнозернистыми песчаниками и гравелитами. Выше «копей» возведены специальные каменные стенки для защиты людей от камнепадов и обвалов. Самая крупная выработка расположена ниже остальных и имеет форму грота высотой около 5 метров и глубиной более 7 метров. «Потолок залеплен толстым слоем мучнистых выделений нашатыря, а на полу — скопление пушистых „ежиков”, собранных из ярко-желтых иголок самородной серы. Температура воздуха в копи 60-70° С, в то же время газ, просачивающийся из трещин в ее стенах, нагрет до 300-400°. Метрах в тридцати выше по склону находится еще одна выработка, треугольное сечение входа в которую выдает ее искусственное происхождение. Здесь уже настолько жарко, что свободно дышать и работать можно лишь находясь у самого пола. Своды выработки при подсвечивании искрятся от обилия прозрачных кристаллов нашатыря.

¹¹¹ Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 125.

Стоит только дотронуться, и десятки горячих осколков падают вниз, устилая пол скрипящим песком. Сами кристаллики очень хрупкие, почти невесомые, и по форме напоминают веточки окаменевших растений. Кое-где стенки и пол пещеры забрызганы каплями раскаленной серы: она тягуче стекает сверху и, охлаждаясь, меняет окраску с медово-красной на ярко-желтую»¹¹².

Производилась же выработка нашатыря следующим образом. Отверстия пещер закладывались камнями на несколько месяцев (старики из кишлака Рават указали нам, что обычно это делалось на зиму), затем открывались, хрупкие кристаллы нашатыря сбивали с потолка и стен, натеки соскребали, а потом всю добычу выгребали наружу¹¹³. Иногда над выходами газов ставили двускатные «сарайчики», на внутренней стороне которых отлагались продукты возгонки¹¹⁴.

Средневековые авторы сообщают о тех мерах предосторожности, которые приходилось предпринимать добытчикам. Туси пишет, что «всякий, кто зайдет в шахту по добыче нашатыря, сгорит, если не набросит на себя мокрую кошму»¹¹⁵. О мокрой кошме пишет и Бируни: «Тот, кто извлекает [нашатырь] входит [в помещение], надевши на себя влажную кошму, и, передвигаясь в огне, разыскивает [нашатырь] и выламывает его...»¹¹⁶ «Когда хотят извлечь нашатырь из того места, из кошмы делают одежду, эту кошмовую одежду смачивают водой и ею покрывают все члены. Взяв какой-нибудь сосуд, входят в то место и как

¹¹² Там же. — С. 120-121.

¹¹³ Абу Райхан Беруни. Книга фармакогнозии... — С. 849; Бездека И. И. Указ. соч. — С. 247; Массон М. Е. Указ. соч. — С. 61; Богословский 2-й. Указ. соч. — С. 16; А. А. Семенов приводит иную технологию, связанную с выпариванием нашатыря из земли. См.: Семенов А. А. Указ. соч. — С. 66-67.

¹¹⁴ Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 121.

¹¹⁵ Цит. по: Новиков В. Пожар, которому тысяча лет. — С. 31.

¹¹⁶ Абу Райхан Беруни. Книга фармакогнозии... — С. 849.

только можно без промедления [соскребают] из углов и стен того помещения в сосуд и выходят»¹¹⁷. (Когда мы отбирали образцы нашатыря в пещерах, то, ничего не зная о предостережениях Туси и Бируни, поступали, тем не менее, соответственно их описанию: обували сапоги, надевали ватные штаны, ватник, зимнюю шапку, перчатки, закутывали лицо шарфом, т. к. противогаз очень быстро нагревался и не спасал от высокой температуры, и веником — он оказался самым удобным инструментом — сбивали хрупкие кристаллы нашатыря с потолка и стенок пещер на расстеленное одеяло. По очереди работали в пещере несколько минут, а потом вытаскивали подстилку с добычей).

Добытый нашатырь везли на базары в Пенджикент, Самарканд¹¹⁸, Бухару¹¹⁹, откуда он в средние века под названием «татарской соли» доходил вплоть до Западной Европы¹²⁰, т. е. значение месторождения было не только местным.

Повествуя о Фанском месторождении нашатыря, Бируни отмечает, что жители села — видимо, Равата — «говорят, что это „чистый огонь“ и по нему назван нуш азар (нашатырь. — Ю. С.), что значит „приятный огонь“. Другой [вид этого огня] — „дурной“, его не любят, он вреден, его избегают и от него не получается нашатырь»¹²¹. И еще: «Он [нашатырь] очень чистый и из-за этого называют его нушазар или ан-нар ал-ханийят, т. е. здоровый огонь»¹²². По неоднократно выска-

¹¹⁷ Там же. — Прим. 8.

¹¹⁸ Семенов А. А. Указ. соч. — С. 67.

¹¹⁹ Бездека И. И. Указ. соч. С. 248; Юль Г. Указ. соч. — С. 15.

¹²⁰ Массон М. Е. Указ. соч. — С. 62.

¹²¹ Абу Райхан Беруни. Книга фармакогнозии... — С. 849. Исходя из формы этого слова «анушадур» И. Руска толкует его как «бессмертный огонь». См.: Ruska J. Al-Rāzi's Buch Geneimnis der Gentimnisse. 39.

¹²² Цит. по: Смирнова О. И. Вопросы исторической топографии и топонимики верхнего Зерафшана // Труды согдийско-таджикской археологической экспедиции. — Т. I. — МИА. Т. 15. — М.-Л., 1950. — С. 56.

зывавшемуся О. И. Смирновой мнению, приведенная Бируни этимология полностью подтверждается материалами иранских языков и соответствует этимологии, даваемой ему в толковых персидских словарях¹²³, так что в словах жителей Равата явно прослеживается зороастрийская традиция отношения к огню. Кстати, следует отметить, что жители Фан-Ягноба своих предков называют «оташ-параст», т. е. огнепоклонники¹²⁴, а сами ягнобцы в «антропологическом отношении не являются какой-то обособленной группой, отличной от соседних групп горных таджиков. Сохранившаяся языковая особенность ягнобцев, связанная с развитием их в довольно изолированных от других групп условиях, говорит о том, что антропологический тип ягнобцев является довольно древним в этих местах, так же, как и тип сходных с ними горных таджиков. Отсюда напрашивается вывод об автохтонности этого антропологического типа»¹²⁵.

Другие способы добычи нашатыря не имели большого значения. По Бируни «химики готовят нашатырь из человеческих волос»¹²⁶, а один из жителей Индии рассказывал ему, «что в навоз, который собирается у ворот их деревень в виде холмов, иногда попадает огонь и он горит долгое время, пока, совсем исчезнув, не потухнет. Когда [зола] охлаждается, в ней разыскивают и находят нашатырь в виде длинных кристаллов»¹²⁷. Добывали нашатырь и из верблюжьей мочи¹²⁸.

Кроме Фанского, в разное время в Средней Азии суще-

¹²³ Там же; Смирнова О. И. Историческая топография верхнего Зерафшана // МИА. № 15. — М.-Л. — 1950. — С. 65.

¹²⁴ Семенов А. А. Указ. соч. — С. 19.

¹²⁵ Гинзбург В. В. Ягнобцы в антропологическом отношении // Советская этнография. — М.-Л., 1940. — Вып. III — С. 90.

¹²⁶ Там же. — С. 849.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Сельский лечебник. — М., 1805. — С. 1825-1826.

ствовали и другие месторождения нашатыря, имевшие промышленное значение¹²⁹. Более того, все они, в том числе и Фанское, являлись объектами культа. Обратив на это внимание, исследователи пришли к разным выводам. М. Е. Массон решил, что «святость места не мешала добыче»¹³⁰. О. И. Смирнова хронологически разделила сакральность места и его промышленное использование: «Наблюдаемые здесь природные явления, — писала она, — в VII в. являлись предметом культа местного населения, тогда как в X в. места выделения нашатыря имеют уже практическое значение»¹³¹. Однако представляется, что, во-первых, именно добыча нашатыря и определяла «святость» места (ср. у Бируни: именно «чистый огонь» рождает нашатырь; огонь, на приносящий нашатыря, называют «дурным» и закрывают его выход¹³²), а, во-вторых, в X в., когда ислам в этих местах просуществовал уже две сотни лет, зороастрийский культ, естественно, проявлялся рудиментарно. Разрушить это святилище так, как они поступали в других местах с рукотворными храмами, арабы не могли. Закрывать месторождение правителю было экономически невыгодно, поскольку подобные месторождения или облагались налогом, или верховные лица получали с него долю продукции¹³³. Поэтому, как это часто происходило в Средней Азии, да и не только там, с приходом арабов домусульманские культы или изживались, или,

¹²⁹ Абу Райхан Бируни. Книга фармакогнозии в медицине... — С. 849; Иакинф (Бичурин Н. Я.) Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. — СПб., 1829. — Часть 1. — С. 120-130; Массон М. Е. Указ. соч. — С. 65; Небольсин П. И. Указ. соч. — С. 258 (Хотя нашатырь, о котором говорит автор, мог вполне быть привезен в Бухару с Фанского месторождения).

¹³⁰ Массон М. Е. Указ. соч. — С. 60.

¹³¹ Смирнова О. И. Вопросы исторической топографии... — С. 56.

¹³² Абу Райхан Бируни. Книга фармакогнозии... — С. 849.

¹³³ Там же.

если они не были официальными, амальгамировались исламом, принимая некую мусульманскую оболочку, но оставаясь по сути прежними¹³⁴. Под мусульманским прессингом в чистом виде зороастрийские обряды выполняться не могли, потому и не пишут о них арабские историки X в., отмечая только добычу нашатыря, который, скорее всего, добывался здесь и много раньше; возраст Фан-Ягнобского подземного пожара вполне это допускает.

Повествуя о Фан-Ягнобском и аналогичных ему местах добычи нашатыря, китайские источники домусульманского времени отмечают, что перед пещерами этих месторождений с определенной периодичностью — например, два раза в год — совершались некие обряды¹³⁵. При этом пещера, обычно наглухо закрытая, открывалась, из нее вырывался дым, и первый, кого он касался, погибал¹³⁶. Это дает основание М. Е. Массону предположить, что здесь совершался ритуал человеческого жертвоприношения¹³⁷. Н. Г. Маллицкий, ссылаясь на рассказы местных жителей, говорит о другой пещере, расположенной неподалеку, в которой был когда-то языческий храм (буш-хана) и на стенах которой якобы имеются какие-то изображения. В старину там, будто бы, молились идолопоклонники¹³⁸. Нам довелось видеть эту пещеру, к сожалению, недоступную без альпинистского снаряжения, т. к. осыпь, по которой к ней когда-то можно было подняться, с течением времени осела и спрессовалась. С пожа-

¹³⁴ См., например: Смирнов Ю. «Странный» ислам // Памир. — 1988. — № 2. — С. 104-125.

¹³⁵ Иакинф (Бичурин Н. Я.) Собрания сведений... — С. 242; Смирнова О. И. Вопросы исторической топографии... — С. 56.

¹³⁶ Chavannes Ed. Documents sur Les Tonkiue (tures) occidentaus//Сб. трудов орхонской экспедиции. VI. — С. 138.

¹³⁷ Массон М. Е. Из истории... — С. 60.

¹³⁸ Маллицкий Н. Г. Ягнобцы // Изв. Т. О. Р. Геогр. Общ. — Т. XVII. — С. 172.

ром эта пещера не связана, но важен сам факт сохранения в устной местной традиции рассказов о древних культах, связанных с пещерами.

Предположение М. Е. Массона о человеческих жертвоприношениях представляется несколько преждевременным. Периодичность совершения обрядов у пещер, да еще со значительным — полугодным — интервалом, их периодическое открывание и закрывание, на наш взгляд однозначно указывает, что эти ритуальные действия были связаны с добычей нашатыря. В закупоренной на несколько месяцев пещере удушливые газы достигали высокой концентрации и при открывании могли, конечно, привести к летальному исходу занятых там рабочих, но, скорее всего, в сочетании с высокой температурой вызывали глубокий обморок, тем более, что нет прямых указаний на смертельный исход; Иакинф Бичурин при переводе этого текста употребляет слово «замертво», т. е. не «мертвый», а «как мертвый». Ибн Хаукаль, в свою очередь, отмечает: «Если нет постройки, мешающей ему (газу) улетучиваться, то к нему можно приблизиться без вреда, но если он находится под давлением в постройке, то сжигает входящего своим непомерно высоким жаром»¹³⁹.

* * *

В свете клубов огня, вырывающихся из пещеры, несколько по-иному начинают выглядеть зороастрийские жрецы, поющие перед огнем и держащие «в руках пучок ветвей, имея на голове войлочные тиары, от которых по обеим сторонам опускаются покрывала, прикрывающие даже губы»¹⁴⁰. Связь между войлочными одеждами, надеваемыми людьми, входящими в пещеру для добычи нашатыря, с войлочными тиарами и покрывала-

¹³⁹ Цит. по: Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 121.

¹⁴⁰ См.: Струве В. В. Родина зороастризма. — С. 34.

ми магов усматривает и О. И. Смирнова¹⁴¹.

Современное зороастрийское богослужение в храме огня выглядит так: «Все религиозные церемонии зороастрийцев начинаются с литании и богослужения (афринган), в которых воздается хвала богу... Руководят всеми ритуальными церемониями и обрядами священнослужители. Те служители культа, которые находятся перед алтарем со священным огнем, закрывают все лицо, кроме глаз, вуалью, чтобы их дыхание не осквернило священный огонь. На руки они надевают перчатки... Священнослужитель держит в руках несколько веточек тамариска, связанных в пучок (теперь в некоторых местах их заменяют тонкие железные прутики), а также цветок — им может быть роза¹⁴².

Перед началом молитвы священнослужитель совершает омовение и принимает определенную позу. Когда молеб или дастур произносит хвалу богу, они поднимают голову и правую руку с пучком веток и цветком... Помещение, в котором находятся молящиеся, расположено несколько в стороне от алтарной ниши с огнем, которая скрыта от верующих перегородкой. Каменный пол молитвенного зала обычно покрыт овчиной...¹⁴³ во время молитвы они (верующие) иногда встают и поднимают голову и руки вверх, но никогда не падают ниц и не прикасаются лбом к полу... Пространство, в котором находились служители культа, было отделено от верующих желобом с водой. В алтарной части стояли низкие каменные стулья...»¹⁴⁴ Священный огонь хранится в квадратной комнате с окнами с трех сторон (запад, север и восток), через которые непосвященные могли бы

¹⁴¹ Смирнова О. И. Вопросы исторической топографии... — С. 56. — Прим. 3.

¹⁴² Duchesne-Guillemin J. La religion de l'Iran ancien. — P. — 1962. — P. 71-75.

¹⁴³ Jackson A. V. W. Persia. Past and Present. — L., 1906. — P. 369.

¹⁴⁴ Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. — С. 76-77.

наблюдать обряды и совершать поклонение огню. Вход в помещение — с западной стороны. Посредине помещения находится каменный алтарь, на котором в металлическом сосуде поддерживается огонь¹⁴⁵. И. Стеблин-Каменский сообщил мне также, что в зороастрийские храмы нельзя входить босиком.

Не вдаваясь в тонкости символического и религиозного истолкования огненной литургии, должен отметить, что типологически она полностью соответствует процессу добычи нашатыря в пещере. Сохранились все его элементы. Помещение с каменным полом, устланным овчинами, каменными стульями и каменным алтарем — напоминание о пещере, своего рода ее модель; молеб, с закрытым лицом и в перчатках, машущий над головой веничком из веток — старатель, сбивающий кристаллы нашатыря; вода для охлаждения одежд и тела; цветок как индикатор времени нахождения в пещере с раскаленными и ядовитыми газами, поэтому изначально это, видимо, была не роза, а один из горных весенних первоцветов; а, главное, стоящие верующие в обуви (следует отметить, что в некоторых местах, как об этом сообщает в конце X в. сотрудник китайского посольства, для добычи нашатыря делали специальную деревянную обувь, т. к. кожаная быстро прогорала¹⁴⁶), не падающие ниц и не прикасающиеся к полу лбом, несмотря на плотную подстилку, т. к. в раскаленной пещере это просто опасно. Производственное объяснение находит в этом ключе и предписанное религией Зороастра омовение перед молитвами, и необходимость ежедневно купаться и менять белье¹⁴⁷, т. к. гигиенические представления того времени не знали такой нормы.

Показательна легенда, которую передал античный автор

¹⁴⁵ Widengen G. Rie Religionen Irans. — Stuttgart, Kohlhammer, 1965. — Kapitel X.

¹⁴⁶ См.: Массон М. Е. Указ. соч. — С. 63.

¹⁴⁷ См.: Смирнов К. Персы. Очерк религии Персии. — С. 42.

I — начала II вв. до н. э. Дион Хрисостом о том, что Заратустра в поисках истины удалился на уединенную гору, куда обрушилось с небес великое пламя, но тот вышел из огня невредимым и наделенным искомой мудростью¹⁴⁸.

Процесс добычи нашатыря объясняет и одну из особенностей Арийана Вэджа: «И стало здесь десять месяцев зимы и два — лета (прежде было семь зимних и пять летних). Очень жестока она посреди Эриэне-Вэдью, но бич этот обращается во благо человеку: едва зима появилась, все дары земли стали произрастать в изобилии». Авеста сама подчеркивает противоречие: зима стала длинной — даров земли стало больше. Уже при зиме в семь-семь с половиной месяцев земледелие безусловно невозможно¹⁴⁹. Этнографы отмечают, что «фрукты и овощи совершенно не вызревают в Ягнобе»¹⁵⁰. Видимо, речь идет о каких-то совсем иных «дарах земли». Интересно отметить, что, переводя китайские хроники, Иакинф Бичурин «произведениями земли» называет, прежде всего, некоторые полезные ископаемые: медь, селитру, серу, нашатырь. Если учесть, что фанский нашатырь добывали по весне, закладывая на зиму пещеры, то, соответственно, с увеличением зимы нашатыря в пещерах накапливалось больше, т. е. «дары земли стали произрастать в изобилии». Китайские авторы, говоря о добыче нашатыря на своих месторождениях, прямо отмечают, что лучшим временем для работы считается зима, поскольку «большие массы снега приглушат огонь»¹⁵¹.

¹⁴⁸ Лелеков Л. А. Заратустра // Мифы народов мира. — С. 461.

¹⁴⁹ Рахимов М. Р. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (историко-этнографический очерк). — Сталинабад, 1957. — С. 19.

¹⁵⁰ Кандауров А. Н. Некоторые материалы по этнографии ягнобцев (Из результатов поездки в 1934 г.) // СЭ. — 1935. — № 6. — С. 84.

¹⁵¹ Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 121.

Таким образом, возникновение основного ритуала зороастризма может быть напрямую связано с производственным культом добычи нашатыря в местах термальных выходов.

Область практического применения нашатыря была невелика, но очень важна. Родившийся, по словам Бируни, как и алмаз в результате застывания в твердое тело из дыма, называемый сакани — стрельчатый — из-за сходства его кристаллов с накопечниками стрел, в средневековье он под символическими именами орла, дикого льва, ястреба использовался алхимиками¹⁵². В среднеазиатской медицине нашатырь использовался для приготовления ряда медицинских препаратов; жители Ягноба и поньше в качестве лекарства употребляют «зок» или «доги» — вываренные в коровьем молоке квасцы и нашатырь¹⁵³.

Вместе с тем, и в ранние, и в более поздние времена, он находил применение согласно словам одной народной песенки:

На базаре есть нашатырь,
Его употребляют ювелиры...¹⁵⁴

Согласно опять же Бируни, ювелиры пользовались им для нанесения белых надписей на сердолик¹⁵⁵, для травления рельефов на морских раковинах¹⁵⁶ и, самое главное, он входил в состав припоя (тинкар) для пайки золота: «Поровну [берут] соли пота-

¹⁵² Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни. Собрание сведений... — С. 85.

¹⁵³ Новиков В. П. Значение угольных пожаров в развитии материальной культуры и естественно-научных знаний в Средней Азии. — С. 28-29; Баратов Р. Б., Новиков В. П. Указ. соч. — С. 119.

¹⁵⁴ Кармышева Б. Х. Об узбекских трудовых крестьянских песнях (материалы) // Памяти М. С. Андреева. Труды АН Тадж. ССР. — Сталинабад, 1960. — Т. СХХ. — С. 69.

¹⁵⁵ Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни. Собрание сведений... — С. 160.

¹⁵⁶ Там же. — С. 113.

ша, натруна, чистого баурака, соли зар'ани, соли мочи и нашатыря и все это в растертом виде кипятят в молоке коровы или буйволицы и сушат. Этой действие повторяют три раза, после чего [продукт] вывешивают на солнце на сорок дней, чтобы из него высочилось масло... это — припой золота»¹⁵⁷. Нашатырь также улучшал цвет золота¹⁵⁸. А обработка золота и серебра принадлежала к древнейшим отраслям ремесла, причем, серебро стало известно народом Средней Азии значительно позже, чем золото¹⁵⁹. Широко известны золотые вещи из Амударьинского клада, сасанидская посуда, которая при исследовании в значительной своей части оказалась среднеазиатской¹⁶⁰.

Бассейн Зеравшана — золотоносный, о чем в первую очередь свидетельствуют китайские источники, причем, в ряду перечислений золото и нашатырь нередко упоминаются рядом¹⁶¹. Судя по следам промывок, определяемых современной геологией, золото добывалось здесь со времен бронзового века¹⁶². (Следует отметить, что прииски существуют там до сих пор). «Аллювиальное золото, разносимое Зеравшаном, давно обратило на себя внимание туземцев. По древнему преданию, записанному в средние века, даже шахристан старого Самарканда... был расположен на сложенной из земляной массы возвышенности, содержащей в себе крупинки золота... Устное народное творчество для объяснения золотоносности реки создало

¹⁵⁷ Абу Райхан Беруни. Избранные произведения. — С. 323-324.

¹⁵⁸ Сельский лечебник. — С. 1827.

¹⁵⁹ Сухарева О. А. К вопросу о литье металлов в Средней Азии // Занятия и быт народов Средней Азии. Этнографический сборник, III. — ТИЭ. Новая серия. — Т. ХСVII. — Л., 1971. — С. 161.

¹⁶⁰ Там же.

¹⁶¹ Иакинф (Бичурин Н. Я.) Собрания сведений... — С. 63, 65, 196; Массон М. Е. Из истории... — С. 49; Смирнова О. И. Очерки из истории Согда. — С. 151.

¹⁶² Марфуни А. С. История золота. — М., 1987. — С. 18, 164.

историческую легенду, как Александр Македонский в заботах о регулировании режима реки для осушения заболоченных низовьев в районе современной Бухары и для подачи воды в безводное время года велел устроить в Верховьях Зерафшана поперек долины плотину из золота, чтобы создать там вечное огромное озеро-водохранилище. Но с течением времени воды прососали плотину и в бурном потоке уносят вниз мелкие пластинки»¹⁶³.

По преданию, на золотых скрижалях был начертан текст Авесты.

В обиходе местной знати и в храмах были самые разнообразные предметы из золота. В их числе письменные источники упоминают золотые троны во дворцах правителей: трон владельца Кушанаи был сделан в виде барана, а трон владельца Бухары — в виде верблюда¹⁶⁴. Добывавшееся золото шло в Самарканде и на изготовление золотой краски, употребляемой для покрытия деревянных и каменных предметов, изразцовых орнаментов¹⁶⁵.

В традиционной медицине золото наделялось сакральными и целебными свойствами:

Золотую вещь повесят на ребенка шею если,
То не будет он пугаться, эпилепсией болеть.
Золота раствор кто выпьет каждый день один кирот,
Тот излечит слабость сердца, недуг от савды уйдет¹⁶⁶.

¹⁶³ Массон М. Е. Из истории... — С. 48.

¹⁶⁴ Сухарева О. А. К вопросу о литье металлов... — С. 161.

¹⁶⁵ Массон М. Е. Из истории... — С. 51.

¹⁶⁶ Мудрость веков: Древняя таджикская медицина о сохранении здоровья. — Кишинев, 1989. — С. 71. Кирот — мера веса, равная 0,19 г. Савда — жидкое вещество, одно из основных четырех материй организма. Образуется на втором этапе переваривания пищи; считается, что она представляет собой тяжелую часть крови, ее осадок. Природа ее холодная и сухая; цвет ее темный, вкус кислый.

Первый тип «чистых мест» и добыча нашатыря в них, таким образом, оказываются напрямую связанными с обработкой и, вероятно, добычей золота, и здесь нелишне будет вспомнить одну из предлагающихся этимологий имени Заратуштры — «владелец золотых верблюдов».

О связи зороастризма с горнодобывающими производственными культурами свидетельствуют и эсхатологические представления этой религии, которые вряд ли могли возникнуть у простого земледельца или скотовода, и в своем генезисе отправляют, скорее, к старателям и ремесленникам, связанным с обработкой металла. В конце света по Бахман-Яшту (2, 48) «земля... развернется и обнажатся самоцветы, золото, серебро, медь, олово и свинец»¹⁶⁷. Горы треснут, из них потекут реки расплавленного металла, и все воскресшие войдут в них и пробудут там три дня, и для праведников это будет как купание в прохладной воде в жаркий день, а грешники будут испытывать страшные муки. И, наконец, в зороастризме, пожалуй, впервые в евроазиатской мифологии, возникают представления о «горячем» аде, точнее, раскаленной адской пропасти с перекинутым через нее мостом, по которому должны пройти праведники, а грешникам суждено свалиться с него в геенну огненную. Этот образ зримо вызывает в памяти раскаленные трещины на одном из Фан-Ягнобских угольных пожарах, о котором я писал выше. Дозороастрийские конструкции ада, точнее, соответствующих ему топосов мира мертвых, были ледяными или, по крайней мере, холодными¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Л. Л. Спандармат // Мифологический словарь. — С. 511.

¹⁶⁸ См., например: Алексеева Л. М. Полярные сияния системы аврорального овала как космологический образ древней мифологии // Историко-астрономические исследования. Ин-т истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова. РАН. — М., 2003. — Вып. 28. — С. 176-180.

Второй тип «чистых мест» представляет собой особые площадки или сооружения, где огонь возжигали по особому ритуалу.

Древнейшие храмы огня существовали еще в Мидии на рубеже VIII-VII вв. до н. э.¹⁶⁹, а делать статуи богов стали в V-IV вв. до н. э.¹⁷⁰ при Ахеменидах. В сасанидское время строительство храмов и алтарей огня по единому плану предпринималось по всей державе в городах и сельских местностях¹⁷¹. В литературе встречается довольно много упоминаний о таких храмах разного времени — со статуями и без статуй («капища и истуканы»), в том числе и в интересующем нас регионе и примыкающих к нему территориях¹⁷². (Ср. в «Шахнаме»: «С мужами, которыми славен Иран, / Вступает владыка в Азерберадган. / Пируют и снова несутся вперед, / Храм

¹⁶⁹ Дорошенко А. Е. Указ. соч. — С. 32.

¹⁷⁰ Там же. — С. 31-32.

¹⁷¹ Там же; Зороастризм: верования и обычаи. — С. 180.

¹⁷² См.: Азиатские новости и смесь. Разные известия // Азиатский вестник. — СПб., 1825. — Кн. 4. — С. 279; Бартольд В. В. Места домусульманского культа в Бухаре и ее окрестностях // Бартольд В. В. Соч. — М., 1964. — Т. II. — Ч. 2. — С. 472; Ботьянов И. Указ. соч. — С. 48; Дандамаев М. А. Новые данные о религии в Персии // ВДИ. — 1974. — № 2. — С. 128; Джаксон. Указ. соч. — С. 120-122; Дьяконова Н. В., Смирнова О. И. К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде // СА. — 1967. — № 1. — С. 77-78; Иакинф (Бичурин Н. Я.) Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем состоянии. Ч. 1. — С. 123; Иностранцев К. А. Сасанидские этюды. — С. 5, 8-9, 112-113; Смирнов К. Указ. соч. — С. 49; Смирнова О. И. Места домусульманских культов в Средней Азии (по материалам топонимики) // Страны и народы Востока. — М., 1971. Вып. Ч. — С. 103-104; Смирнова О. И. К вопросу о среднеазиатских культах. — С. 137-138; Струве В. В. Родина зороастризма. — С. 34; Толстов С. П. Древний Хорезм. — С. 17.

древний огня перед ними встает»¹⁷³). Арабские географы упоминают о «домах огня» и «капищах идолов» в различных населенных пунктах долины Зерафшана¹⁷⁴, китайские источники говорят о «свободно стоявших божествах»¹⁷⁵. Храм огня авестийского божества победы Варафрагны, с хранящимися в нем золотыми скрижалями Авесты, был, по жреческой традиции, в Самарканде¹⁷⁶, а в Бухаре, где в домусульманское время был «храм идолов» (бутхана)¹⁷⁷, проходили рынки, на которых торговали идолами¹⁷⁸. Китайские источники среди стоящих свободно статуй упоминают о «золотом человеке», водруженном на специальном здании, которому ежедневно приносились жертвы животными¹⁷⁹, а также о «золотом истукане» объемом пятнад-

¹⁷³ Фирдоуси Абулькасим. Шах-наме. — М., 1960. — Т. II. — С. 361; прим. С. 557; «В тексте „Шахнаме“ нередки упоминания о храмах Огня; по Фирдоуси, они возводились везде, где правили иранские цари, — от древнего Кондоза, где такой храм был построен еще Феридуном... до Азербайджана, с его очагами вечного пламени горной смолы (нефть). Перед нами, по-видимому, один из анахронизмов поэмы, поскольку описываемые события происходят задолго до распространения зороастризма, с которым связаны исторически существовавшие храмы Огня. Наиболее известное из них — святилище Азергешесп... — посвящено было касте воинов. Развалины этого храма сохранились на месте древнего Шиза (Ганзака) близ озера Урмия (Иранский Азербайджан)».

¹⁷⁴ Смирнова О. И. Вопросы исторической топографии... — С. 56; она же. К вопросу о среднеазиатских культурах... — С. 137-138.

¹⁷⁵ Смирнова О. И. Места домусульманских культов... — С. 104.

¹⁷⁶ Там же. — С. 103.

¹⁷⁷ Бартольд В. В. Места домусульманского культа в Бухаре и ее окрестностях. — С. 472.

¹⁷⁸ Иностранцев К. А. К истории до-мусульманской культуры Средней Азии // Зап. Вост. Отд. Импер. Русск. Арх. Об. — Пг. — Т. XXIV. — С. 134, 136-137; Миддендорф А. Ф. Очерк Ферганской долины. — С. 357.

¹⁷⁹ Bartolomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. — Strassburg, 1904. — С. 275, 287, 313.

цать футов и соответствующей высоты¹⁸⁰. Ал-Белазури, в свою очередь, сообщает, что арабами из верховьев Зерафшана в числе военной добычи были вывезены золотые идолы, и «их было много»¹⁸¹, а для изготовления их, возможно, послужило местное промывное золото¹⁸².

Свидетельства письменных источников о существовании зороастрийских капищ и храмов в верховьях Зерафшана подтверждаются неожиданной находкой, сделанной на Фан-Ягнобе местными дровосеками в семидесятых годах прошлого века. В одной из пещер неподалеку от подземного пожара (пещера не была связана с термальными выходами продуктов возгонки) «нашли удивительные вещи: миниатюрную кольчугу, остатки деревянных ножен меча и кинжала, несколько колокольчиков разных размеров... женские украшения, десять металлических пластинок — зеркала, фрагменты изделий из цветного стекла, кожаную обувь, металлические коробочки, жаровню огнепоклонников, фарро (налобный знак) божественный символ зороастрийского пантеона, каменную печать с согдийской надписью и изображением, по всей вероятности, кабана, железную фигуру из голов трех горных козлов, спаянных вместе и венчающих какой-то ритуальный предмет»¹⁸³.

Вместе с этими предметами в пещере находилась деревянная статуя. «Найденный в Зеравшане идол высотой 1 м, весом около 15 кг был одетым и обутым, его тело покрывала кольчуга, он имел меч и кинжал, следовательно, был вооруженным богом. Кого же изображал найденный идол? Среди авестийских богов двое: Варахран (Бахрам) — бог войны и Митра

¹⁸⁰ Иностранцев К. А. К истории до-мусульманской культуры... — С. 136-137.

¹⁸¹ Смирнова О. И. Места домусульманских культов... — С. 106.

¹⁸² Массон М. Е. Из истории... — С. 49.

¹⁸³ Мухтаров А. Шедевры в единственном числе // Путешествие в Согдиану. — Душанбе, 1982. — С. 16.

были вооруженными. Так как вместе со скульптурой найдено фарро — изображение солнечных лучей и металлические зеркала, — значит эти предметы более соответствуют божеству Митре»¹⁸⁴. находка датируется VII-VIII вв., и в пещере, видимо, была спрятана зороастрийцами от пришедших сюда арабов-мусульман.

Митре, как уже говорилось, был посвящен один из трех священных огней зороастризма, покровитель ремесленников и «хозяйственников» и расположенный, согласно Авесте, у озера Совар на горе Раэвант (Ревант, Реванд) в Хорасане¹⁸⁵. В авестийской топографии озеро Совар — высокогорное, расположено у горы Туз¹⁸⁶. И озеро, и гора неоднократно упоминаются в зороастрийских священных текстах, однако их реальная локализация весьма туманна. Обычно их помещают в районе горы Демавенд в Иране, однако, если принять во внимание замечание А. М. Мандельштама о том, что «у многих авторов понятие Хорасана очень широко, и в него включаются также области среднеазиатского междуречья»¹⁸⁷, картина существенно меняется, т. к. в этот регион попадает и интересующий нас Фан-Ягноб — Бутгам — Кухистан — Кантаг.

Ближайшее от пожара ныне существующее озеро — наиболее крупное в этой части ледниково-моренное озеро Искандер-куль¹⁸⁸. Расположено оно на высоте 2260 м, площадь поверх-

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Bundahis. XII, 18; XVII, 8; Zad-Sparam. X, 9 // West E. W. Pahlavi texts. — Oxford, 1880. — P. 36; 64, 186.

¹⁸⁶ Bundahis. XX, 3 // Там же. — С. 85.

¹⁸⁷ Мандельштам А. М. Материалы к историко-географическому обзору Памира и припамирских областей // Труды АН Тадж. СССР. — Сталинабад, 1957. — Т. LIII. — С. 153.

¹⁸⁸ Малицкий Н. Г. Учебное пособие по географии Таджикистана. — С. 96.

ности — ок. 3 кв. км¹⁸⁹. Озеро холодное, бедно планктоном и водорослями, его рыбная фауна представлена только реликтовым гольцом Столички, популяция которого невелика. О происхождении озера у местных жителей существует следующая легенда: «До прихода Александра Македонского (Искандар-Подшо) в Зерафшанские горы, на том месте, где теперь находится Искандер-куль, был город огнепоклонников (оташ-параст). Александр взял город, разрушил его и приказал на этом месте вырыть громадный бассейн и наполнить его водою»¹⁹⁰. Любопытное явление на этом озере описал Н. В. Богоявленский: «В тихую совершенно безветренную ночь озеро, сохраняя свою зеркальную поверхность, начинает как бы набегать на берег. Впечатление получается такое же, как если наступает прилив моря в тихую погоду: вот подкатилась около ваших ног одна небольшая волна, за ней другая, третья; так волны одна за другой ложатся около ваших ног. Разница только в том, что каждая волна оканчивалась там, где и предыдущая, и уровень озера нисколько, конечно, не повышался... Может быть, это явление и подало повод местному поверию, что в озере живет какое-то чудовище, которое по ночам выходит наружу и ест приносимую туземцами пищу»¹⁹¹. В семидесятые годы прошлого века нам довелось видеть, как местные жители приносили узелки с едой и в качестве жертвоприношения (садака) складывали у воды на берегу. Интересно, что Авеста описывает жертвоприношения на озерах¹⁹².

¹⁸⁹ Корженевский Н. Л. Устройство поверхности Таджикистана. — С. 29.

¹⁹⁰ Семенов А. А. Этнографические очерки Зерафшанских гор, Каратегина и Дарваза. — М., 1903. — С. 3-4.

¹⁹¹ Богоявленский Н. В. В верховьях Аму-Дарьи // Землеведение. — М., 1901. — Кн. I-II. — С. 6.

¹⁹² Aban Yast. XIII, 49 // The Zend-Avesta. P. II. The sacred books of the East. — Oxford, 1883. — Vol. XXIII. — P. 65-66/

Однако большего внимания заслуживает другое озеро, которого сейчас нет, но «озерные отложения совсем недавнего происхождения можно наблюдать у Ягнобского завала. Они отложились в небольшом озере, которое образовалось вследствие подпруживания р. Фан-Дарья обвалом горных пород; впоследствии вода прорвала плотину и на месте озера остался лишь тонкозернистый рыхлый светло-серый осадок, визуально напоминающий лесс»¹⁹³. Это озеро существовало еще в тридцатые годы прошлого века¹⁹⁴ примерно в двадцати километрах от пожара, выше по течению реки.

Если предположить, что название горы Раэвант сохранилось в арабизированной форме в названиях кишлака и сая Рават (рабат, рават — здание, первоначально служившее помещением для «борцов за веру», охранявших границы мусульманских владений от предпринимавших вторжения кафиров — «неверных»; впоследствии — караван-сарай; само название Раэвант созвучно близкому к авестийскому санскритскому Равана — под этим именем в «Рамаяне» фигурирует демон, имя которого переводится как «ревущий»¹⁹⁵, соответственно, так могла называться гора по шуму выходящих из расщелин газов), а озером Совар было исчезнувшее недавно завальное озеро на Фан-Дарье, топографическая ситуация вполне позволяет вписать в нее Фан-Ягнобский подземный угольный пожар как один из трех священных огней зороастризма, посвященный Митре — Атар Буржин Митро.

Об этом свидетельствуют, или, во всяком случае, этой гипотезе не противоречат, зороастрийские легенды, связывающие с горами начало поклонения огню и обретение Заратустрой

¹⁹³ Геология СССР. — М., 1959. — Т. XXIV. — С. 356.

¹⁹⁴ Таджикистан. ТПЭ-1933. — Сталинабад, 1936. — Вып. XXIII. — С. 178.

¹⁹⁵ Мифы народов мира. — С. 461.

мудрости; топонимика, по которой и местные названия, и названия, данные другими народами, говорят об особом, почитаемом характере района, связанном, прежде всего, с культом Митры; надпись на согдийской монете, фиксирующая существование в этом регионе священного огня; топографическое положение по реестру «Бундахишна»; коммуникативная роль региона как узла караванных путей; характеристика верховьев Зерафшана в зороастрийской, античной, китайской и арабской средневековых традициях и хрониках как места, изобилующего зороастрийскими святынями. Реликты зороастризма и по сей день — иногда весьма неожиданно — встречаются в этой местности. Например, по правому борту Фан-Ягноба, как раз напротив к. Рават, нами было замечено небольшое, но очень интересное кладбище. У скального выступа, на поверхности каменной плиты, являющейся основанием этого выступа, располагалось несколько могильных сооружений. Это были наземные склепы, сложенные всухую из природных камней. Сквозь щели между камнями были видны человеческие кости, аккуратно собранные в мешки плотного полиэтилена из-под минеральных удобрений. Ориентация могил была мусульманской, но все остальное весьма напоминало о зороастрийском погребальном обряде. Отсутствие среди зороастрийских огней святыни, посвященной земледельцам, и особое почитание огня ремесленников подчеркивает особую роль последних в системе этой религии и подтверждает возможность ее происхождения из производственных культов, связанных с добычей нашатыря, добычей и обработкой золота.

Содержание

Почему Ева съела яблоко.....	3
«Я привел вам Новый год».....	29
Нечто о Коньке-горбуньке (этнография — фольклор — литература)	58
Повесть о благоверной деве Февронии, христианском и языческом менталитете и о реабилитации муромских «святогонов»	91
Прирученное язычество: о параллельных сюжетах житий некоторых православных святых	110
Метаморфозы богатырского мира	134
Архитектура ритуала без ритуала	153
Город в аспекте культурологии	162
Сакральное пространство как игра. Игра как сакраль- ное пространство.....	172
«Музыка» Михаила Булгакова	185
М. А. Булгаков: мифология, политика, поэтика ...	200
Мистика и реальность сатанинского бала	235
Священный огонь Митры и Фан-Ягнобский угольный пожар.....	265

Юрий Михайлович Смирнов

МЕЖДУ МИФОМ И РЕАЛЬНОСТЬЮ:

ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ

Редактор Т. Б. Купряшина

Компьютерная верстка Е. Ю. Лемм

Обложка Е. В. Кулагина

Авторских листов 12,37

Усл. печ. листов 19,44