

А. В. Александров

ОБРАЗНЫЙ МИР ДУХОВНЫХ СТИХОВ О СВЯТЫХ

Статья первая

Духовный стих как произведение словесно-образного устного творчества народа — это, по определению Г. П. Федотова, религиозная песня “былинного (тонического) стиха, чаще всего эпическая, исполняемая обыкновенно бродячим певцом” [10, с. 13]. Калики переходные, как называли исполнителей духовных стихов, в большинстве своем были слепцами. Источниками, из которых они заимствовали религиозный сюжет для своих песен, являлись скорее всего не книги, а праздничное богослужение. Это творчество, опираясь на устную память, довольно свободно, если не сказать произвольно, обращалось с “первоисточниками”, поэтому установить их бывает сложно, а подчас и невозможно.

Между тем в процессе изучения этого своеобразного жанра народной культуры в качестве основной проблемы традиционно ставилась проблема соотношения в духовном стихе литературного и устно-поэтического начал. Такой подход был заложен уже Ф. И. Буслаевым в его развернутой статье-рецензии на издания духовных стихов В. Варенцова (1860) и П. Бессонова (1861), в которой ученый привлекал для сопоставления памятники древней словесности [2]. Дальнейшее развитие сравнительно-исторический подход к исследованию духовных стихов получил в работах учеников Буслаева А. И. Кирпичникова и А. Н. Веселовского. Хотя монография А. И. Кирпичникова “Св. Георгий и Егорий Храбры: Исследование литературной истории христианской легенды” полностью посвящена одному, правда, главному, персонажу духовно-песенного творчества народа, исследователю пришлось решать проблемы методологического характера. Различая об-

щие места — “топики” — риторические и исторические, А. И. Кирпичников пишет также о исторической и мифологической основе духовных стихов: “С этими топиками надо обращаться осторожнее, нежели с риторическими: они могут принадлежать к основе, если основа историческая, и могут быть переделкой соответствующей черты мифологической основы” [4, с. 40]. Однако, вопреки собственным предостережениям, сопоставив “топики” мартырия о великомученике Георгии и стиха о Егории Храбром, исследователь сделал однозначные выводы об источниках произведения: первая половина стиха основывается на житии мученика, а вторая — на художественном предании и церковной песне [4, с. 165 и далее]. Выводы А. И. Кирпичникова были здесь же оспорены А. Н. Веселовским, который в своей работе, насыщенной фактическим материалом письменного, фольклорного и этнографического характера и озаглавленной “Св. Георгий в легенде, песне и обряде”, высказал предположение о том, что источником данного духовного стиха была легенда [3, с. 138].

В дальнейшем сравнительно-исторический подход получил развитие в работах В. Н. Мочульского “Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге” (Варшава, 1887), А. В. Рыстенко “Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах” (Одесса, 1909), В. П. Адриановой “Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности” (Петроград, 1917) и др.

Возможности типологического водхода к проблеме были реализованы в книге Г. П. Федотова “Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам” (Париж, 1935). Небольшая по объему, но богатая по наблюдениям и выводам монография ученого-богослова отличается от других работ тем, что на первый план выдвинута задача исследования на материале стиха модели мира и ее составных элементов. Как пишет современный исследователь духовных стихов, Г. П. Федотов “положил начало новому направлению — исследованию религиозной и ценностной модели мира, выраженной в духовных стихах” [6, с. 140].

Рассматривая духовный стих как источник для реконструкции “народной веры”, ученый показал, насколько органически слились в нем воедино христианство и славянское язычество. Цельность, характерная для исследования Г. П. Федо-

това, обусловлена тем, что все оно подчинено доказательству идеи софийности русской народной религиозности, связывающей воедино божественный и природный миры [11, с. 118].

Вряд ли концепция софийности мирозерцания, нашедшего выражение в духовных стихах, может быть оспорена. Возражение вызывает попытка Г. П. Федотова представить это мирозерцание в качестве узконационального, присущего только “русскому славянину”. Он исходит из мысли о том, что византийско-русская и польско-украинская культуры принципиально отличны, и превращает ее в критерий отбора материала для исследования: анализируются лишь те стихи, которые отличаются особой “чистотой” народной веры. Такими считаются песни, относящиеся к тоническому, т. е. былинному стихосложению. Именно они, а не те, что “записаны и исполняются в силлабическом размере искусственного рифмованного стиха, который в XVII в. занесла в Московскую Русь малороссийская духовная школа” [11, с. 13], являются для Г. П. Федотова предметом изучения.

Можно ли считать такую формальную черту, как особенности стиха, единственным критерием разграничения произведений близких народных культур? Нельзя исключать возможность перевода или переложения текста из одной системы стихосложения в другую, более привычную, или, напротив, более современную. Кроме того, сопоставление тех стихов, которые считаются чисто русскими, с произведениями украинской, белорусской, а также болгарской и сербской народной словесности на одни и те же христианские сюжеты, позволило бы избежать некоторых крайностей, когда общеславянские черты принимаются за национальные. В русских духовных стихах Г. П. Федотов обнаружил то, что он не “заметил” до этого в старокиевской агиографической прозе: отражение культа рода и земли*. Такой подход к духовным стихам позволяет усмотреть в глубинах народной веры черты, от которых отказалась русско-византийская агиографическая литература в “редакции” Епифания Премудрого и Пахомия Лагофета, составляющих жития на заказ по греческим схемам.

И еще одна особенность книги Г. П. Федотова, которую непременно должен иметь в виду исследователь духовных

стихов. Ученый-богослов практически не сопоставляет анализируемые им произведения с памятниками древней письменности. Он соотносит “народную веру” с некоей априорной и абстрактной системой канонических идей, а не с текстами Ветхого и Нового Заветов, церковными песнопениями, произведениями агиографической прозы и т. п. Поэтому складывается впечатление, что сопоставляются не произведения христианской литературы и народной словесности, а богословские догматы и духовные стихи. С другой стороны, нет попыток и сопоставления стиха с былинной. А ведь если говорить, например, о духовных стихах, посвященных святым, то совершенно очевидно, что основное отличие между ними и былинами заключается в различном понимании сакрального и профанного, проявляющемся, в частности, в изображении подвига.

Духовные стихи, как сумма текстов, объединенных в целое по жанровым признакам, оставляют впечатление приуроченности к церковному календарю. Видимо, объясняется это обыкновением исполнять их при большом стечении народа, у монастырских ворот или же у входа в церковь. Тематика их весьма разнообразна, но чаще всего они посвящены библейским персонажам или православным святым. Не столько событийная основа произведения, иногда переработанная творческой фантазией до неузнаваемости, сколько герой, а подчас только его имя, связывают духовный стих с и письменными источниками. Если, скажем, агиографическая литература предполагает неприменную установку на достоверность рассказа о подвигах святого, то духовный стих ограничивается тем, что использует реально-историческое имя святого. Само это имя для певца и его слушателей — свидетельство святости героя не только в смысле благочестия и праведности, а и в значении обладания им какими-то мистическими свойствами, способностью совершить чудо или волшебство. Характер вымысла и сюжетно-композиционные особенности придают духовному стиху, при всех различиях этих жанров, сходство с волшебной сказкой. Но в духовных стихах герой непременно сохраняет имя, включенное в святцы, а значит и сакрализованное.

Излюбленными персонажами духовных стихов являются такие православные святые, как Феодор Тирон, Георгий Победоносец, Димитрий Солунский, Никола Чудотворец, Варвара-великомученица, Антоний и Василий Великие и др. Образ-

* Речь идет о книге Г. П. Федотова “Святые Древней Руси”; впервые издана в Париже в 1931 году.

ный мир духовных стихов о святых отличается рядом особенностей. Как представляется, они обусловлены прежде всего сакрализацией одних и профанацией других элементов образа мира. Идеализируя героя стиха в духе своих представлений, народное воображение вытесняет обычно из облика агиографического прообраза даже те немногочисленные черты земного человека, которые в нем имеются, и освобождает пространство образа для божественно-героического. Тем самым святой из медиатора между небесным и земным превращается в носителя абсолютно-сакрального. Богоподобный герой духовного стиха иногда выполняет функции Бога и тем самым сближается с ним.

Сказанное не означает, что в духовном стихе воссоздана картина мира, которую нельзя назвать теоцентричной. Речь идет о том, что в пределах реального пространства — места действия — в духовном стихе существует два центра: абсолютно-сакральный, местонахождение святого, и абсолютно-профанный, т. е. та точка пространства, которая связана с противником героя. Оба эти центра расположены на горизонтальной оси мира, а движение персонажей в пространстве сопровождается пересечением границы, разделяющей сакральную и профанную зоны.

Вертикальная ось мира характеризуется в духовном стихе трехъярусностью по типу “мировое дерево”. Кроме поверхности земли, проступают контуры более-менее четко очерченного неба и подземного мира.

Верхняя, небесная сфера репрезентована в духовном стихе как традиционными для средневековой христианской культуры фигурами, так и силами, характерными скорее для народных представлений. Поэтическая мысль народного певца обращается к небесному редко. В духовных стихах о мучениках в отличие от мартириев, в особенности неканонических редакций, “небожители” почти не посещают землю, им не молятся в минуты смертельной опасности, но они непременно остаются объектом веры. Но конфессиональный конфликт, характерный для житий мучеников, в качестве сюжетного ядра в духовных стихах о мучениках сохраняется.

Иногда кажется, что отстаивающий Бога герой гораздо более активен, чем тот, чью религию он отстаивает. Певец практически не обращается и даже не упоминает о Боге-Отце. Создается впечатление, что он вообще о нем не слышал. Однако

триинарный догмат в целом сохранен. Правда, соотношение трех ипостасей часто нарушается, какое-либо лицо Троицы может быть подменено Богородицей, святым или же Троицей, понимаемой как самостоятельная ипостась [10, с. 28-32].

Иисус Христос в стихе мистически связан не только с человеческим родом, а со всем “белым светом”. Так, когда “Одемянице” уговаривает Егория Храброго принять его веру, святой отвечает ему:

Не хочу я в твою вѣру вѣрвать,
А я вѣрую вѣру самому Христу, Царю небесному,
И Матери Пресвятой Богородицѣ,
Святой Троицы нераздѣлимой.

[1, с. 403]

А позже, перед выходом Егория из “погребя”, ему было видение:

Явленная явилася сама
Мать Пресвятая Богородица,
Свята Троица нераздѣлимая.

[1, с. 404]

Иерархные отношения между “небесными” персонажами, перешедшими в духовный стих из книг, понимаются певцом по-своему. Наблюдается тенденция к повышению сакрального статуса Богородицы. Федор Тирянин, выступая в поход против “царя Юдейского”, говорит отцу:

Я надѣюсь, сударь батюшка,
На Спаса на Пречистаго,
На Мать Божью Богородицу,
На всю силу небесную,
На книгу Ивangelья,
На ваше великое блаславеньица.

[1, с. 538]

С другой стороны, святой уравнивается с небесными силами. В стихе о Димитрии Солунском ангелы обращаются к герою следующим образом:

Го еси, наш батюшка, Димитрий Селунский чудотворец!

[1, с. 586]

Другой вариант этого же стиха содержит редко встречающийся смягченный мотив богоборчества. Ангелы сообщают “образу” Димитрия, находящемуся в городской соборной церкви, что Владыка в наказание за какие-то прегрешения решил наслать на город Мамай, который должен разорить “Салым”:

Сосылал Господь со небес двух ангелов Господних,
Два ангела Христова лик ликовали
Святому Димитрию Салымскому чудотворцу,
Рекут два ангела Христова
Димитрию Салымскому чудотворцу:
О святой Димитрий Салымский чудотворец!
Повѣлелъ тебя Владыко на небеса взяти,
Хочетъ тебя Владыко исцѣлити и воскресити,
А Салым град разорити и побѣдити...

[1, с. 588]

На что строптивый святой отвечает, будто бы он давно уже знает — Мамай будет побежден:

Вольно Богу Владыкѣ Салым град разорити,
И меня ему исцѣлити и воскресити:
Я вѣдь сам давно это спознал и провѣдал,
Что не быть нашему Салыму граду взяту,
А быти Мамайской силѣ побиту.

[1, с. 588-589]

Частичная передача функций Бога святому наблюдается и в других духовных стихах. Пожалуй, со всей определенностью об этом свидетельствует стих о святителе Николе и Василии. Родственники убеждают отца, сын которого Василий продан сарацынскому “князю”, уверовать Николе и попросить у того помощи:

А ты ой еси, мужь благочасливый!
Что ня вѣруешь святителю Николѣ чудотворцу?
Святитель Микола силен Бог наш:
Сохранит нас от бяды от напрасляной смерти.

[1, с. 565]

А после молитвы родителей св. Николе:

Навставала небесная сила,
Разрушила бѣлы — каменны палаты.
Святым духом Василья подымала,
У отца на дворѣ объявился.

[1, с. 566].

Последние два стиха, о Димитрии и Николс, интересны тем, что в них наблюдается неожиданное и, можно сказать, решительное вторжение божественного в человеческую жизнь, которое в других стихах смягчено или опосредовано реальным персонажем. Объясняется это тем, что данные стихи основаны на сказаниях о чудесах с их мистицизмом и пафосом торжества духовного над природным. Отсюда — метаморфоза: “образ” Димитрия Солунского, разговарившего с посланцами Владыки, превращается в человека, облачается в “пресветлую ризу” и садится на белого осла (ср. Лук. 19, 30-35, а также иконографический сюжет “Вход Господа в Иерусалим”). Верхом на белом осле святой в одиночку побеждает многочисленное войско Мамай. (Кстати, в некоторых вариантах стиха о Егории Храбром этот святой также совершает подвиги верхом на белом осле).

Подобная передача свойств и атрибутов Бога святому ведет, с одной стороны, к созданию образа богоподобного героя, а с другой, — к трансформации сверхъестественного в воплощенный образ. Происходит перемещение “небесного” в земную сферу. Аналогичное сближение человека, т. е. святого, и бесплотных сил небесных происходит, когда Егорий, подвергшийся немыслимым мучениям, не кричит от боли, а поет песни “херувимские” и “архангельские”:

А светой Егорий он стихи поет,
Он поет стихи херувимския,
Он гласом гласит по евангельски,
По евангельски, по архангельски.

[1, с. 394]

Интересный случай сближения Иисуса Христа со святыми содержится в некоторых списках “Голубиной книги”. Когда речь идет о “соборной” иерусалимской церкви (очевидно, храм Воскресения, в котором находится Гроб Господень), стих сообщает, что в ней хранятся мощи Иисуса Христа, а не его “ризы”, как известно по другим вариантам. Здесь же говорится о том, что вместе с Иисусом Христом в Иордане крестились силы небесные и ангелы, т. е. бесплотное мыслится как облеченное в плоть.

Интересно и то, что в отдельных случаях Иисус Христос в свою очередь функционально близок первочеловеку космогонических мифов. А “белый свет” — от него [1, с. 283, 308,

354 и др.]. Отсюда, видимо, этот образ “белого света” попал в другие духовные стихи, где превратился в своего рода “общее место” — одну из высших, а следовательно, и сакрализованных ценностей, которую человек утрачивает, когда умирает. Семантика этого образа содержит значение чего-то исключительного и неповторимого благодаря необычной тавтологии — “белый” и “свет”. Взаимодополняя одно другим, они создают едва ли не зрительный эффект света исключительной интенсивности, рядом с которым даже солнце кажется красным:

Уж не быть Егорью на святой Руси,
Не видать Егорью свѣту бѣлаго,
Свѣту бѣлаго, солнца краснаго!

[1, с. 395]

Создается впечатление, что народное мирозерцание, нашевшее выражение в духовных стихах, не воспринимает символизм христианской культуры в целом. Оно трансформирует религиозные символические образы в реальные, зримые, данные в форме, осязаемой не столько мистическим опытом, сколько человеческими ощущениями. Можно заметить, что отсутствие в этих религиозных песнях образа Бога-Отца в какой-то мере компенсируется тем, что гипертрофированы возможности святого. Он способен восстановить божественный миропорядок, нарушенный “вражьей силой”. Трансформируя символические в литературные образы в фольклорные, стих включает их систему мифопоэтического мышления. Символическая картина мира превращается в народно-мифологическую, а фактографический материал, если такой сохраняется в духовной песне, получает новую интерпретацию.

Об этом свидетельствуют, в частности, наблюдения над образом, который в христианском космосе неизменно входит в за небесную сферу. В духовном стихе, наряду с другими образами, подвергается материализации Святой Дух. Песнопения, посвященные православным святым, подают его в виде ветра, наделенного сверхъестественной силой и помогающего герою совершить религиозный подвиг или чудо. Ветер, например, освобождаёт Егория из погреба, где он находился тридцать три года:

Восставали сильные вѣтры,
Разносили пески да желтые,
Открывали доски дубовые,
Выходил Егорий во святую Русь.

[1, с. 414]

После этого святой смог совершить главное дело своей земной жизни — утвердить христианскую веру на Руси.

Народное воображение наделяет Святой Дух физической силой, в какой-то мере сопоставимой с силой идеализированного былинного богатыря типа Евпатия Коловрата. Интересующая нас поэтическая формула, как выясняется, в восточнославянском песенном эпосе малопродуктивна. Пожалуй, только в тексте былины “Илья и Соловей-разбойник”, записанном А. Ф. Гильфердингом в 1871 г. в Онежском крае, да в “Илье и Добрыне” можно найти образ, напоминающий духовно-стиховой:

Ай как от буйного ветрушка нынь зимою снег завивается,
Ай так же тут от стара козака от добра коня
Ай от сырой земли песок-то кверху поднимется.

(“Илья и Соловей-разбойник”)

Как видим, ветер понимается в этой былине только лишь как физическая стихия, мистическое же значение начисто отсутствует. В былине “Илья и Добрыня”, напротив, акцентирована семантика сверхъестественного, но выражена она через сравнение. После молитвы поверженного Ильи “Добрынюшку как ветром снесло” [см. 8, с. 43-44]. В духовном стихе Святой Дух уподобляется ветру, синкретизм мифопоэтического мышления перерабатывает эти семантические единицы в одно целое.

Богатый материал для сопоставления с образом ветра в духовном стихе содержит Библия. В Св. Писании слово-образ “ветер” употребляется более ста пятьдесят раз. Ветер в Библии подвластен Господу, он может посылаться как благословение, но обычно — как наказание. Самая высокая частотность использования этого образа наблюдается в книгах ветхозаветных пророков. Например, в Книге Исаи — это наказание, посылаемое Господом на землю [Ис. 17, 13; 21, 1; 29, 6б, 15]. Весьма выразителен он и в Книге Иова:

Он полагает печать на руку каждого человека,
чтобы все люди знали дело Его.
Тогда зверь уходит в убежище и остается
в своих логовищах.
От юга приходит буря, от севера стужа.

[Иов, 37, 7-9]

Однако в библейских текстах в качестве одного из символов Святого Духа ветер не выступает. Как известно, этих символов здесь три — это огонь, голубь и “вино неоткрытое” [См.: Матф. 3, 11; 3, 16; Лук. 3, 16; Иоан. 1, 38; Иов. 32, 18-19; Пс. 22, 5; 38, 4; 44, 8].

Сближение ветра и Святого Духа, но путем сравнения, дано только в новозаветном рассказе о сошествии Духа Святого на апостолов:

И внезапно сделался шум с неба,
как бы от несущегося сильного ветра,
и наполнился весь дом, где они находились;
И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные,
и почили по одному на каждом из них.

[Деян. 2, 2-3].

Думается, этот текст Нового Завета никак не дает оснований для истолкования, предложенного одним из авторов энциклопедии “Мифы народов мира”: “Языки огня-духа п р и н о с и т апостолам “несущийся сильный ветер” [5, с. 241; разрядка моя. — А. А.]. Здесь, как и во второй главе Книги Чисел, семантически поля “Духа” и “ветра” сближены, но не настолько, чтобы первое выражалось символически через второе или же уподоблялось ему.

“Ветер” духовных стихов о святых осуществляет действия, которые под силу только сверхъестественным силам. Кроме стиха о Егории, соответствующий фрагмент которого цитировался выше, ветер оказывает определяющее воздействие на ход событий в песнях о Димитрии Солунском, Федоре Тирянине, Алексее человеке Божьем, святителе Николе и др. Семантика образа ветра с формульной четкостью дана в своего рода “арсенале” образности этого вида песенного творчества — “Голубиной книге”. Отвечая на вопрос о происхождении мира и основных стихий, певец утверждает, что “Вѣтры буйные отъ Свята Духа” [1, с. 270]. Именно в виде ветра, а не огня или голубя народ представлял себе Святого Духа [ср.: 10, 30-31]. Возможно, мы имеем здесь дело с так называемой народной этимологией слова “Дух”, которое и вызывала соответствующие ассоциации из природного мира.

Иногда в произведении содержится сразу два образа — и ветра, и Духа, что отчасти напоминает фольклорный пара-

лелизм. Так, религиозная песня, посвященная Димитрию Солунскому, поведав слушателям о победе святого над Мамаем, переходит к рассказу о двух сестрах, русских пленницах татар. Мамай спрашивает у них, кто в одиночку победил его войско. Узнав, что это “святой отче Димитрий”, он велит пленникам вышить на ковре лик чудотворца, чтобы придать его поруганию. Когда же пленницы под угрозой смерти принялись за работу, а утомившись, уснули на ковре, ветер / Дух Святой унес их на ковре из татарского стана:

По Божьему все повѣленю,
И по Димитрию святому моленю
Восставали сильные вѣтры,
Подымали ковер со двумя со дѣвищами,
Подносили их ко граду ко Солуну,
Ко святой соборной Божией церкви,
Ко празднику Христову,
Ко святому Димитрию Солунскому чудотворцу:
Положило их святым духом за престолом.

[1, с. 592]

Духовный стих об Алексее человеке Божьем, придерживающийся сюжетной канвы житийного текста гораздо более последовательно, чем другие песни о святых, сохранил образность книжного источника, в котором ветер пригнал корабль с героем не в Испанию, а домой, в Рим. Но в стихе “вмешательство” ветра в ход событий более значительное. “Буйные ветры”, а не святой определили и направление, в котором Алексей бежит из дому. Он движется не столько своим путем, сколько “путем Господним”. Его “легкую лодку” понесло синим морем и святой оказался в “Одесе граде”, т. е. в Эдессе. Традиционная христианская символика корабля, в котором человек отправляется в плавание по “морю житейскому”, здесь едва “просвечивает” сквозь образ стихии, наделенной мистическим смыслом.

Как видим, образ мира в духовных стихах о святых характеризуется тем, что зона сакрального отчасти охватывает природный мир и человека как его составляющую. Эта черта особенно бросается в глаза при обращении к образу земли, воссоздаваемому в религиозных песнях. Необходимо отметить, что гармонизация отношений между духовным и природным, сближение “занебесной” и “поднебесной” сфер, отличающая

образ мира духовного стиха от христианского космоса, находит выражение прежде всего в сакрализации земли. Именно в этом, на мой взгляд, заключается принципиальное отличие восточнославянских духовных стихов от переводной агиографической литературы, произведения которой были известны в Киевской Руси еще в домонгольский период. Существенным мистической связи между человеком и землей в качестве одной из доминант образа мира объясняется, в частности, постоянное обращение народного певца к обряду инициации с его перемещениями посвящаемого из одной сакрально-профанической "земной" зоны в другую.

Византийская агиографическая литература опиралась на библейскую традицию. Ветхозаветный образ земли неоднозначен, но в нем можно выделить два основных аспекта. Первый связан с указанием на ее сакрально-профанический статус, то есть с отношениями Бог-земля. Второй — собственно мифопоэтический, когда земля включается в комплекс жизнь/смерть, оказывает влияние на судьбу человека; то есть, здесь на первом плане отношения земля-человек.

Сакральный статус земли определен уже в Книге Бытия, когда Бог проклял ее за прегрешение Адама и Евы:

Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедовал тебе, сказав: "не ешь от него", проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нея во все дни жизни твоей.

[Быт. 3, 17]

Однако, с другой стороны, в ветхозаветных книгах содержатся (правда, немногочисленные) свидетельства того, что это божественное проклятие в какой-то мере относительно, оно лишь установило границу между землей, на которой находится Эдем, и землей простых смертных. Земля может оскверняться [Лев. 18, 25-30] и быть святой [Чис. 5, 17; Вт. 21, 23; Исх. 3, 5]. Она оскверняется, например, пролитой кровью, а очищается только кровью того, кто пролил ее [Чис. 35, 33].

Гораздо живописнее и выразительнее мифопоэтический образ земли, в котором она уподоблена живому существу, поглощающему бесследно живых и мертвых. Такое срединное положение земли между жизнью и смертью определило семантику этого образа в Библии. Плодородная функция зем-

ли здесь не развита, она не столько дарует или поддерживает жизнь, сколько отнимает ее.

Следы антропоморфного образа земли содержатся, например, в Псалтыри, и хотя это метафорическая образность со всей присущей ей условностью, она является свидетельством архаичности представлений, к которым восходит. Подобно человеку, земля может убояться и утихнуть [Пс. 75, 9], насыщаться плодами дел Господа [Пс. 103, 13] или же плакать громким голосом [2 Царств. 3, 12]. А внутри земли расположено царство мертвых, преисподняя, куда попадают не только мертвые, но и живые [Чис. 16, 30 и Иез. 32, 18]. Из этого вечного дома человека невозможно вернуться обратно, хотя иногда земля извергает мертвецов [Ис. 26, 19]. Сама же земля всецело во власти Всевышнего, достаточно ему было простереть свою десницу, чтобы она проглотила египтян, препятствовавших исходу евреев [Исх. 15, 12].

Земля как образ смерти имеет уста, разверзая которые она поглощает людей. Так поступила она по воле Господа, решившего наказать Корея и его сообщников, которые возмутились против Моисея:

И сказал Моисей: из сего узнаете, что Господь послал меня делать все дела сии, а не по своему произволу я делаю сие: Если они умрут, как умирают все люди, и постигнет их такое наказание, какое постигает всех людей: то не Господь послал меня. А если Господь сотворит необычайное, и земля разверзнет уста свои и поглотит их и все, что у них, и они живые сойдут в преисподнюю: то знайте, что люди сии презрели Господа. Лишь только он сказал слова сии, расцелась земля под ними: И разверзла земля уста свои, и проглотила их и дома их, и всех людей Кореевых и все имущество. И сошли они со всем, что принадлежало им, живые в преисподнюю и покрыла их земля, и погибли они из среды общества.

[Чис. 16, 28-33]

Этот мотив поглощения землей живых грешников встречается и в других ветхозаветных книгах, в том числе в такой распространенной в Древней Руси, как Псалтырь. Вот молитва Давида о спасении от предателей:

Да найдет на них смерть;
да сойдут они живыми в ад;
ибо злодейства в жилищах их,
посреди их.
[Пс. 54, 16]

Следовательно, земля поглощает противящихся Господу или его святым. В этом заключается принципиальное отличие этого образа земли от того, который сложился в греческой литературной и мифологической традиции.

В статье “Эдип в свете фольклора” В. Я. Пропп высказывает предположение о связи мотивов инцеста и поглощения земель. Такое наказание постигает человека, совершившего тяжкое преступление против религии рода. Вместе с тем, на греческом и восточнославянском материале ученый показал еще один аспект мотива поглощения земель, не характерный для ветхозаветных книг. Исследователь пишет, что религия земли была действенной религией Древней Греции. И если европейская культурная традиция позже утратила ясность мотива поглощения земель, здесь грешник уходит в пещеру, на острова или на побережье, то русский, украинский и белорусский фольклорный материал, напротив, полнее всего сохранил эту связь между прегрешением и наказанием. Вместе с тем, “замыканию героя под землю тоже свойственен характер не только наказания, но и испытания. ...Если земля его извергнет, вернет его наверх, он прощен; если она его поглотит навсегда — он осужден” [с. 296]. Поглощение-испытание может сочетаться с обожествлением, земля возвращает человека не таким, каким он был, а преображенным.

Византийская литература подхватила скорее не древнегреческий, а ветхозаветный мотив поглощения земель. Именно так наказывает она грешника в апокрифе о апостоле Филиппе, в Житии Макария Римского, в Слове о монахе, одержимом блудом, входящем в состав Синайского патерика, а также в Слове о Макарии Александрийском из “Лавсаика” Палладия. Старокиевская литература сохранила древнегреческую традицию амбивалентного понимания мотива поглощения земель. Достаточно вспомнить месть кн. Ольги, велевшей похоронить заживо древлянских послов за убийство кн. Игоря, то есть за преступление против кряжеского рода. Такая же участь, возможно, постигла еще одного преступника — убийцу братьев Бориса и Глеба — Святополка. Во всяком случае, о такой именно смерти братоубийцы вспоминает один из героев “Сказания о Мамаевом побоище” кн. Олег Рязанский. Он боится, что земля проглотит его живьем как Святополка [9, с. 157]. Одним из ярких свидетельств культа земли, сохраненного письменным источником, является старокиевское

Житие Феодосия Печерского, написанное Нестором в конце XI — начале XII века. Представления о существовании мистических связей между родом и землей донесли до нас и “Слово о полку Игореве”. Но, пожалуй, самым выразительным свидетельством культа земли является духовный стих, поскольку в нем сакрализация земли во многом определяет характер картины мира.

Литература

1. Безсонов П. Калѣки перехожие. — М., 1861.
2. Буслаев Ф. И. Русские духовные стихи // Буслаев Ф. О литературе: Исследования; Статьи. — М., 1990.
3. Веселовский А. Н. Разыскания в области духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде // Зап. императ. Академии Наук. — Т. 37, книжка 1. Приложение № 3. — СПб., 1880.
4. Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследования литературной истории христианской легенды. — СПб., 1879.
5. Мейлах М. Б. Воздух // Мифы народов мира: Энциклопедия в двух томах. — Т. 1. — М., 1991.
6. Никитина С. Е. “Стихи духовные” Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. — М., 1991.
7. Пропп В. Я. Эдип в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. — М., 1976.
8. Селиванов Ф. М. Художественные сравнения русского песенного эпоса: Систематический указатель. — М., 1990.
9. Сказание о Мамаевом побоище // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. — М., 1981.
10. Федотов Г. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. — М., 1991.