



СВЯТОЧНЫЙ И МАСЛЕНИЧНЫЙ СМЕХ

СВЯТОЧНЫЙ СМЕХ

Средневековые праздники дураков (с их увенчаниями и развенчаниями, осмеянием высокого, возвеличением низкого) справлялись в определенный период: в день св. Стефана (27 декабря), в день «невинных младенцев» (29 декабря), на Новый год (1 января), в день богоявления (6 января), в Иванов день (24 июня).¹ Все эти дни, за исключением последнего, приходятся на так называемое двенадцатидневье между рождеством и богоявлением (25 декабря—6 января).

На Руси, так же как и на Западе, время между рождеством и богоявлением проходило в народных празднествах, сопровождавшихся переодеваниями, маскированием, буйными играми. Этот период назывался святками. Представляется неслучайным приурочивание его к рождественскому циклу.

Праздник рождества был воплощением идеи двумирности. Бог сошел на землю, «преклонив небеса». Пафос празднования заключался в том, что соединилось божеское и человеческое. Вочеловечившись, Иисус Христос тем самым низвел бога до человека, а человека поднял до бога. Рождество как бы упразднило понятие верха и низа — небо стало землей, а земля небом, — и отменило всяческую иерархию: бог «в рабех кесаревым повелением написатися покорся и нас, рабы суцья, врага и греха свободил еси».² Тема неба, ставшего землей, и земли, превратившейся в небо, была ведущей рождественской темой: «Небо и земля днесь совокупися, рождышуся Христу, днесь бог на землю прииде, и человек на небеса взыде».³ В богослужении пелось: Христос рождается, «да нижняя с вышними совокупит».⁴ Димитрий Ростовский повторил эту мысль, когда в своей Рождественской драме вложил в уста Неба следующие слова о Христе:

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 83.

² Миней служебная. М., 1768, 29 декабря, л. 354 об.

³ Миней служебная, 25 декабря, л. 302.

⁴ Миней служебная, 2 января, л. 21 об.

Той мя, небо, преклонив, на тя, земле, спиде:
Человек бысть, человек да на небо възиде.

Будешь мне, неклятому небу, приобщенна,
Аз — земля, ты же небом будешь нареченна,
Яко же бог наречен и есть человеком,
Смертен человек — богом живым во век веком.⁵

В рождестве противоположности играли и менялись местами: «Безплотный — воплощается, слово — одебеливает, невидимый — видится, и неосязаемый — осязается, и безначальный — начинается, сын божий — сын человек бывает».⁶ Всесильный бог и непотный младенец соединялись в одном лице. Одних эта мысль «умиляла», других «устрашала», но для всех была насущной. Как, например, для виршенища Луки Голосова, писавшего: «Зряй безлетнаго и невместимаго всеми общаго творца и владыку во убозем вертепе почивающа, яко младенца; видяй неприступнаго и неприкосновеннаго света пеленами повиенна; смотряй содержащаго вся рукою во яслех нас ради положенна».⁷ Свободный стал рабом, царь — подданным, владеющий всем — нищим: «Кто не почюдится господню снизшествию: горе — свобод и доле — написан, горе — сын и доле — раб, горе — царь и доле — наемник, горе — богат и доле — скуден».⁸

Земное рождество было уничтожением бога. Но такое уничтожение имело амбивалентный смысл, так как одновременно и возвышало: «Обнищавает богатый, мене обогащая божеством, зле обнищавшаго невоздержанием». Христос, воплотившись, обожил человека: «Въсприят подобие наше от нас ... да человечество, грешно суще, богу будет причастно».⁹

«Обоживший земленородных существо» — так говорит о Христе литургический гимн.¹⁰ «И так род наш ныне обожися, аки железо огнем распалися»,¹¹ «Человеком бывает через милость премногу, да брэнна человека уподобит богу»,¹² — повторяли Симеон Полоцкий и Димитрий Ростовский.

Идея рождества заключала в себе изначально глубоко амбивалентную мысль. Христос, придя на землю, встал как бы посреди божеского и человеческого, посреди жизни и смерти.

Как известно, народная культура для выражения амбивалентной идеи прибегает к понятиям главным образом телесного верха

⁵ Ранняя русская драматургия (XVII—первая половина XVIII в.). М., 1972, с. 227.

⁶ Миней служебная, 26 декабря, л. 314.

⁷ Цит. по: Шляпкин И. А. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени. — В кн.: Памятники древней письменности, вып. СХХVIII. СПб., 1898, с. 46.

⁸ Пролог. М., 1661, л. 162 об. (25 декабря, Слово Афанасия Александрийского на рождество Христово).

⁹ ВМЧ, декабрь, дни 25—31. М., 1912, стб. 1846.

¹⁰ Миней служебная, 25 декабря, л. 304.

¹¹ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 98.

¹² Ранняя русская драматургия (XVII—первая половина XVIII в.), с. 228.

и телесного низа. Перемена местами телесного верха и низа, их единство и взаимная замещаемость — есть иллюстрация идеи двумирности на телесном уровне. Так как для средневекового сознания человек — это малый мир,¹³ то его верх и низ это также небо и земля. Амбивалентная мысль рождества переводилась на язык народной культуры.

* * *

Народная обрядность святок во многом была продолжением церковной обрядности или ее травестией.

Карнавальная основа русских святок представлена вполне отчетливо во всех, пусть редких и скудных, упоминаниях этого явления. Здесь и буйные игры, и ряженые, и маскирование, и кощунственный смех.

«И в навечерие рождества Христова, и в навечерии богоявления господня сходятся народы, мужи и жены и девицы, на пощное плешевание и безчисленный говор, на бесовские песни и плясание»; «И в праздник весь день мужи и жены и дети в домах, по улицам отходя, и по водам глумы творят всякими играми и песнями сотанинскими и многими виды скаредными»¹⁴ — это свидетельства Стоглава. А вот строки из царской грамоты 1648 г.: «А об рождестве Христове и до богоявниева дни сходятся мужесково и женесково полу многие люди в бесовское сонмище ко дьявольской прелести, многое бесовское действо играют, во всякия бесовския игры. А в навечерии рождества Христова и Васильева дни и богоявления господня клички бесовские кличут — коляду, и тайсень, и плугу. И многие челоуецы неразумием веруют в сон и встречу, и в полаз, и во птичей грай, и загадки загадывают, и сказки сказывают небывалые, и празднословие с смехотворением и кощунанием, и души свои губят такими помраченными и беззаконными делами. И накладывают на себя личины и платье скоморошеское, и меж себя нарядя бесовскую кобылку водят».¹⁵

К постановлению Стоглавого собора и к царской грамоте 1648 г., посланной в Белгород, можно прибавить указ патриарха Филарета от 24 декабря 1627 г., «память» 1649 г. верхотурского воеводы Рафа Всеволожского приказчику Ирбитской слободы Григорию Барыбину.¹⁶

Свидетельства полемического характера о святочных игрищах указывают на стойкость этого явления. Судя по патриаршему указу 1684 г., мало что изменилось со времен Стоглавого собора:

¹³ Спекторский Е. Проблемы социальной физики в XVII столетии, т. 2. Киев, 1917, с. 393.

¹⁴ Стоглав. СПб., 1863, с. 141, 261.

¹⁵ Иванов И. Описание государственного архива старых дел. М., 1850, с. 297.

¹⁶ Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией, т. III. СПб., 1844, № 92; т. IV. СПб., 1892, № 35.

«Ведомо великому господину святейшему Иоакиму патриарху Московскому и всея России учинилось, что на Москве не хранящие закона божия ... в 24 числе, в навечерии рожества Иисус Христова, ненаказанныи мужескаго полу и женска собрався многим числом от старых и молодых, мужи с женами и девки, ходят по улицам и переулкам, к беснованным и бесовским песням, сложенным ими, многия сквернословия присовокупляют и плясания творят на разжение блудных нечистот и прочих грехопадений. И преображающеся в неподобныя от бога создания, образ человеческий пременяюще, бесовское и кумирское личат, косматые и иными бесовскими ухищренными содеянные образы на себя надевающе, плясаньями и прочими ухищренными православных христиан прельщают, отвращающе от святых божественных церкви и от празднества торжественнаго рожества Спасителя нашего бога, приводят в душепагубный грех. Також и по рожестве Иисус Христове, во двоию надесеть днех до крещения господа нашего Иисус Христа, таковая и бесовская игрища и позорища содевают на прелесть и соблазн православным христианом».¹⁷

Как будто бы все приведенные документы говорят о полной изолированности святочных игрищ от официальной культуры. И гражданские власти, и церковь осуждают их как «бесовские». Но есть свидетельства, указывающие на то, что официальная, серьезная культура не всегда противостояла уличному празднеству. Были моменты, когда последнее являлось как бы продолжением первой и если не прямо санкционировалось, то во всяком случае молчаливо дозволялось свыше. Упомяну свидетельство жития Иоанна Неронова. В молодости Иоанн Неронов, будучи ревнителем благочестия, был однажды жестоко избит ряжеными, не пожелавшими слушать его обличения. Это было в Вологде на святках, «когда неразумнии люди обыкоша собиратися на бесовская игрища паче прочих дней, налагающе на лица своя личины разныя страшныя по подобию демонских зраков».¹⁸ И этих ряженных Иоанн увидел выходящими из архиерейского дома. Архиерейский дом — прибежище святочных игрищ. Значит, помимо неприятия, выраженного запретительными указами, было и приятие.

Здесь следует обратиться к обряду пещного действия. «За неделю до рожества совершается еще обряд ...: каждый епископ в своей соборной церкви показывает трех отроков, горящих в печи, куда ангел слетает с церковной крыши, к величайшему удивлению зрителей, при множестве пылающих огней, производимых посредством пороха так называемыми халдейцами, которые в продолжение всех двенадцати дней должны бегать по городу,

¹⁷ Полное собрание законов Российской империи, т. II (1676—1698). СПб., 1830, № 1101, с. 647.

¹⁸ Материалы для истории раскола за первое время его существования, т. I. Под ред. Н. Субботина. [М., 1875], с. 246—247.

переодетые в шутовское платье и делаая разные смешные шутки, чтобы оживить обряд, совершаемый епископом. В Москве царь и царица всегда бывают при этом торжестве»,¹⁹ — писал побывавший в Москве в 1588 г. Флетчер.

«Халдейцы» — это участники чина пещного действия, исполнители ролей мучителей трех отроков. Было обыкновение разрешать им бегать ряжеными по городу в течение всего времени святок. По свидетельству Адама Олеария, «халдейцы» получали от патриарха дозволение бегать по городу в течение 8 дней до рождества и 8 дней — после, вплоть до крещения, с потешным огнем в руках, поджигать возы сена, бороды. Одеты «халдеи» при этом были как масленичные шуты, на головах носили деревянные раскрашенные шляпы и бороды обмазывали медом.²⁰

Святочные ряженные, стало быть, выходили на улицы прямо из храмов. Чин пещного действия²¹ совершался примерно за неделю до рождества: либо в неделю святых праотцев, если рождество приходилось на понедельник или вторник, либо в неделю святых отец, если рождество попадало на другие пять дней. Он был частью службы утрени. В день действия при пении канона утрени седьмая и восьмая его песни (тема которых — мучение трех отроков, не пожелавших поклониться ветхозаветному идолу) сопровождалась священнодействиями, составлявшими пещное действие. Посредине храма устанавливалась печь. Отроки и «халдеи» в особых нарядах входили в церковь вместе с патриархом или архиереем (действие могло устраиваться не только в присутствии патриарха, но и в соборных церквях при митрополите или архиепископе). Затем отроки вводились в алтарь, а перед началом пения их выводил оттуда наставник связанными за шею длинным полотенцем так, что один конец его находился спереди, а второй сзади. Наставник вручал отроков ожидавшим их «халдеям», и те вводили их в печь. В то время как отроки распевали в печи канон, «халдеи» разгуливали вокруг печи с особого рода «халдейскими свечами», пальмами и трубками, наполненными горю-

¹⁹ Флетчер Дж. О государстве Русском. СПб., 1914, с. 164.

²⁰ Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906, с. 301.

²¹ Этот чин был известен на Руси по крайней мере с начала XVI в. (так датируется наиболее ранняя рукопись, его содержащая). Косвенные свидетельства о существовании у нас обряда пещного действия в XIV в. находятся в Хождении Игнатия Смольнянина (1389—1405 гг.). Исследователи указывают на происхождение обряда из Византии. См.: Никольский К. О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885, с. 169—190; Красносельцев Н. Ф. О пещном действе. Замечания и поправки к статье М. Савинова. — Русский филологический вестник, 1891, т. XXVI, с. 117—122; Дмитриевский А. Чин пещного действия. Историко-археологический этюд. — Византийский временник, 1894, т. I, вып. 3—4, с. 553—600; Спицын А. Пещное действо и халдейская печь. — Записки имп. Русского археологического общества. Отд-ние славянской и русской археологии, 1901, т. XII, вып. 1—2, с. 95—136; Velimirović M. Liturgical drama in Byzantium and Russia. — *Dumbarton Oaks Papers*, 1962, N 16, Harvard University, Cambridge, p. 351—385.



Три отрока в печи огненной. Икона XV в. (Новгородский историко-художественный музей).

чею травой, и разжигали огонь. Когда во время пения прото-диакон возглашал «ангел сниде», из-под купола собора спускалось в печь изображение ангела. «Халдеи», увидев ангела, падали ниц. После того как ангел скрывался, «халдеи» поклонялись отрокам и выводили их из печи. Отроки, выйдя из печи, говорили многолетие архиерею и царскому роду. Затем в печи читалось Евангелие; перед этим в нее вновь входили отроки,

провожаемые «халдеями», и с ними протодиакон и протопоп, читавший Евангелие.²²

Действо имело непосредственное отношение к рождеству, так как символизировало его. Чудо о трех отроках, Анании, Азарии и Мисаиле, ввергнутых в горящую печь нечестивым царем Навуходоносором, но не опалившимися печным огнем, прообразовало чудесное рождение Иисуса Христа, когда божественный огонь, вселившийся в деву Марию, не опалил ее естества. «Чуда преестественнаго росодателна изобрази печь образ, не бо яже прият юныя, яко ниже огонь божества девы, в ню же вниде утробу»,²³ — пелось в рождественском прмосе.²⁴

Что печное действо являлось предпраздньством рождества, открывало собой рождественский цикл и было больше, чем только памятью трех отроков, говорит его совершение не в день 17 декабря (день трех отроков, когда совершалась обычная служба им), а отдельно, в неделю святых отец или праотец. Когда патриарх приходил звать царя к печному действу, он обращал внимание на символический смысл его, относящийся к рождеству, говоря: «Празднуем прообразование бывшея печи халдейския».²⁵ Тема трех отроков в печи проходила через все рождественское богослужение в виде отдельных песнопений, постепенно нарастая от 17-го к 25 декабря и стихая к 6 января (предпраздньство и попраздньство). Итак, печное действо имело прямое отношение к рождеству.

И это было зрелище, шагнувшее в уличное празднество. Связь осуществилась благодаря «халдеям», принадлежащим на протяжении святочного периода одновременно и храму и улице. «Халдеи» вместе с отроками, помимо исполнения самого действа, участвовали с причтом во всех богослужениях дня, в который совершалось действо, а также в богослужениях дня рождества. В чине, относящемся к началу XVI в., читаем: «А на праздник рождества Христова провожают митрополита по тому ж чину отроцы и халдеи и подьяки к вечерни и от вечерни, к заутрени и от заутрени и действуют вся опричь печново действа».²⁶ И наряду

²² См.: *Никольский К.* О службах русской церкви. бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885, с. 170—172.

²³ Минея служебная, 25 декабря, л. 308 об.

²⁴ Ряд песнопений, соединяющих имя Богородицы с представлением о вавилонской печи, приводит К. Никольский: «Тебе умную, Богородице, печь разсмотрим вернии: яко же бо отроки спасе три превозносимый, мир обнови во чреве твоём всецел хвальный отец бог и препрославлен»; «Прописуют верою авраамстии трие отроцы твое безсеменное рождество. Божеством бы сый неопальное слово из тебе плотью хотением описуется, Богородице в Вифлесе раждаешь на спасение человеком»; «Яко печь древле приемшая отроки не опали, тако и дева, заченши зиждителя, не опалися утробою»; «Вавилонская печь отроки не опали, ниже божества огонь деву растли»; «Утробу не опально образуют отроковицы, иже в ветсем опалении юноши, преестественно рождающую запечатленну» (*Никольский К.* О службах русской церкви..., с. 170).

²⁵ *Никольский К.* О службах русской церкви..., с. 181.

²⁶ *Дмитриевский А.* Чин печного действа. — Византийский временник, 1894, т. I, вып. 3—4, с. 595. Помимо печного действа «халдеи» выступали

с этим «халдеи» бегали по улицам в своем шутовском наряде с потешным огнем в руках, поджигая встреченные возы сена, бороды прохожих. Это были святочные ряженые. Но и одежда и потешный огонь этих ряженных являлись атрибутами церковного действия. Шляпы, о которых упоминает Олеарий, были, очевидно, раскрашенные «шоломы», которые надевались на головы «халдеев» во время пещного действия. А потешный огонь тем самым беглым огнем из плаун-травы, которым «халдеи» поджигали во время действия вавилонскую печь с отроками. Эта горячая трава, которую Флетчер даже принял за порох, специально заготавливалась к пещному чину.²⁷

Позволительно поставить святочные забавы «халдеев» в один

еще в одном чине русской церкви, а именно в чине епископского поставления. Правда, тех лиц, в окружении которых новопоставляемый должен был находиться в церкви и показываться на улицах города, «халдеями» называет только Павел Алеппский. Но то, что он говорит об этих «халдеях», вполне совпадает с сообщениями известных чинов поставления об «огненниках», роль которых в церемонии была специально оговорена. Павел Алеппский пишет следующее: «По избрании назначают к нему (епископу, — Н. П.) четырех человек, одетых в красное суконное платье с широкими рукавами, на головах у них высокие шапки, а в руках палки. Их называют халдеями, т. е. они представляют людей Навуходоносора, когда он хотел сжечь трех отроков в Вавилоне. Мы не могли узнать, по какой причине эти люди ходят вместе с избранным пред его рукоположением в течение трех дней, дабы всякий, кто видит его, знал, что он имеет быть рукоположенным в архиереи ... После посвящения четыре халдея в том же наряде опять ходят с ним в течение трех дней, причем его сопровождают три боярина от царя» (Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским, кн. X. М., 1896, с. 18—19). В другом месте, говоря о посвящении Иосифа, архиепископа Астраханского, Павел Алеппский сообщает, что «халдеи» в красных кафтанах и высоких красных шапках стояли при посвящении вокруг амвона и что затем архиепископ ездил, сопровождаемый боярами и «халдеями», по улицам и кропил стены города (там же, кн. XII, с. 172—173). Русский чин поставления митрополита гласил: «А как придет время, в которой день поставити его в митрополиты ... нареченного приводят и поставят его пред орлом, а вогненники стоят по обычаю, четыре наперед, а четыре назад ... И ездити митрополиту на осляти по обычаю круг города, а водити у митрополита осля царя и великого князя боярину да митрополичу боярину» (Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической экспедицией имп. Академии наук, т. I. СПб., 1836, с. 298—300). В описании поставления в 1539 г. митрополита Иоасафа сообщается, что при объезде городских стен митрополиту сопутствовали конюший, боярин и «четыре огненники с пальмами» (там же, с. 160). Нет сомнения в том, что здесь «халдеи» и «огненники» — одно и то же. Павел заметил в их руках палки, в чине упоминаются пальмовые ветви. Может быть, речь идет об одном предмете, может быть — и о двух разных, но в любом случае оба являются атрибутами, присущими роли «халдеев»: трубками с плаун-травой или пальмовыми ветвями пещного действия. Как и у «халдеев» пещного действия, одежда «огненников» была красного цвета. Каков символический смысл участия «халдеев» в чине епископского поставления, пока не вполне ясно. Для нашей темы это и не суть важно. Привожу известия для сведения, а также для того, чтобы обратить внимание на связь «халдеев» и темы огня и на особое зрелищное значение роли «халдеев».

²⁷ См.: *Никольский К.* О службах русской церкви..., с. 186.

ряд с явлениями карнавальной культуры западного средневековья. В странах Западной Европы было в обычае разрешать «чертям», участникам церковных мистерий, бегать в их костюмах — уже за несколько дней до постановки — по улицам города и окрестным деревням. Этой беготне сопутствовала атмосфера вольности, «необузданной карнавальной свободы».²⁸ Пламя, как атрибут карнавала, было одновременно и атрибутом дьяблерии, главным ее символом.

Амбивалентный характер халдейского огня станет ясен, если рассмотреть его символику в «действе». С одной стороны, огонь всегда был символом ада («геенна огненная»). Фрески и иконы изображали ад как огнедышащую пасть чудовища. Халдейская печь — это также адская печь. Разжигающий ее нечестивый царь и его помощники, «халдеи», творят сатанинское дело, казнят праведников. Их огонь — это орудие дьявола, убивающий огонь. Но одновременно это и божественный огонь. Если обратиться к «изнаночной» стороне этого образа, то окажется, что халдейский огонь, прообразуя рождество, символизирует божество, вселившееся в человеческую плоть, но не опалившее ее. Об огне как знаке воплощения толкует символика кадила: «Что есть кадило именуется? То есть утроба Богородицы. Что есть углие в кадиле? То есть Христос бог наш».²⁹ Огонь как воплотившееся божество присутствует в образе неопалимой купины.

Указанная символика не пряталась где-то в тайниках богословия. Это была живая образная система, постоянно осмысляемая в литургике, четвѣй литературе, созданной в прошлом, в произведениях новых писателей. Из литургики примеры уже были приведены. Как пример, относящийся ко второму типу словесных текстов, приведу отрывок из Слова на рождество Христово, помещенного в Великих Минеях Четвѣх митрополита Макария под 25 декабря. Автор его толкует ветхозаветный текст следующим образом: «И пакы тѣжде пророк Иоиль рече: „Дам чюдеса на небеси выспрь и на земли низу: кровь и огонь и курение дыма“. Кровь — въплочение, огонь же — божество, курение же дыма — дух святой».³⁰ Новой литературой символика, связанная с огнем, была также глубоко усвоена, к ней прибегали постоянно. Ограничусь только одним примером из рождественских декламаций Луки Голосова, сочиненных в 1682 г.:

Чюда преестествона росодательна печь
изобрази образом удивительну вещь:
не бо яко же прият палит юныя
три бо отрока в печи суть благочинныя,
яко же огонь божества — девы, в ню же вниде,
из утробы рождышия преславно изыде.³¹

²⁸ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, с. 288—289.

²⁹ Цит. по: Буслаев Ф. И. Соч., т. I. СПб., 1903, с. 260.

³⁰ ВМЧ, декабрь, дни 25—31. М., 1912, стб. 2348—2349.

³¹ Цит. по: Шляпкин И. А. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени, с. 65.

Итак, огонь халдейской печи был не только адским, убивающим огнем, но и божественным огнем, очищающим и возрождающим.

Очищающий характер воплощения выражался с помощью образа огня. В Слове Григория Богослова на рождество Христово о воплощении Христа сказано так: «Аки светило возже свою плоть, греховную утварь очищая».³² А в диалогах Луки Голосова тема божественного огня воплощения, уничтожающего все греховное и обновляющего человека, выражена следующим образом: «Иисус Христос, бог наш, святым своим вочеловечением на небеса преславно вознесе нас, ... врага нашего диавола мерский лик сокруши, ... злокозньства щиты огнем праведнаго своего гнева сожже и вся его гнусная умышления попали и испепели».³³

Для греховного, ветхого человека огонь будет убивающим, адским, для духовного, нового — очищающим и возрождающим. Такое амбивалентное осознание символики огня наглядно представлено в сочинении Симеона Полоцкого «Стихи краесогласныя на рождество Христово». Здесь за виршами:

Отроки в святой вере воспитаны,
От мучителя в огонь вечный посланы,
Яко идолу поклона не даху,
Но сыном Божиим орошены бяху —

следуют строки:

Мы же, грешны сущи, како приблизимся
к сему огневи, да не опалимся!³⁴

Огонь, о котором тут идет речь, — это сразу и адский огонь и божественный. Он божественный, потому что не опалил отроков, но он же может оказаться адским — для тех, кто «грешны сущи». В чине печного действия огонь, разожженный «халдеями», оказывался убийственным для них самих: после появления ангела уже не «халдеи» разжигали огонь, горящие трубки переходили в руки дьякона, принимавшегося «палить» «халдеев». «Мы чаяли вас сожгли, а мы сами сторели», — говорил один из «халдеев» выходящим из печи отрокам.³⁵

Потешный огонь, с которым бегали по улицам «халдеи», был одновременно и убивающим, и возрождающим. Не случайно указано на то, что, забавляясь, «халдеи» поджигали попавшие им навстречу возы сена. В средневековой символике сено, солома являются образом греховного, ветхого, земного. В песнопениях предпразднства крещения Иоанн Предтеча, обращаясь к Христу, называет его огнем, а себя сеном («огнь сый, владыко, да не

³² ВМЧ, декабрь, дни 25—31. М., 1912, стб. 2275.

³³ Шляпкин И. А. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени, с. 43—44.

³⁴ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 79—79 об.

³⁵ Никольский К. О службах русской церкви..., с. 194, 204.

опалиши меня, сено суща»),³⁶ тем самым говоря о своей греховной, земной сущности.

В живописи Иеронима Босха, этого, по определению искусствоведов, хранителя христианской ортодоксальности, творчество которого не может быть понято без знания символического языка средневековья, среди множества используемых символов находится и сено. Его триптих, носящий название «Воз сена»,³⁷ представляет земную жизнь людей в образе огромного воза сена, с взгромоздившимся на нем бесчисленным числом грешников (убийц, воров, прелюбодеев и т. д.). В левой части триптиха изображен рай в момент грехопадения Адама и Евы, в правой — объятый пламенем ад. Воз движется от рая к аду. Символический язык художника вполне ясен: грехопадение — причина земной грешной жизни потомков Адама и Евы, образ греховности — сено, и ему надлежит быть испепеленным огнем божьего суда.

В народных обычаях, зафиксированных этнографами и фольклористами, был распространен обряд возжжения соломы, устойчиво приуроченный ко времени святок. Отмечалась связь обряда с поминанием мертвых.³⁸

Я думаю, что устойчивое приурочивание сожжения соломы к святочному циклу связано с амбивалентным смыслом рождественского огня. Сожжение символизировало преодоление ветхого мира и вместе с ним преодоление смерти. То, что обряд повторялся, как свидетельствует Стоглав, в великий четверг на страстной неделе («В великий четверток порану солому палят и кличут мертвых»),³⁹ в канун праздника воскресения, доминирующей темой которого была тема преодоления смерти, подтверждает связь огня и возжжения соломы с мыслью о преодолении ветхого человека.

Преодоление смерти было одной из ведущих тем рождества. Воплощение Христа толковалось как преодоление ветхого, смертного Адама. «Благоволил еси ... родитися нас ради, да преждепадшаго спасеши праотца нашего ... и, расторгнув смертныя узы, совозставиши вся яже от века сущия в мертвых»,⁴⁰ — звучало в неделю святых праотец. «Преста тобою, дево, смерть, жизнь бо, Христа, родила еси, дарующаго чести верующим в онъ безсмертно и божественно радование», — пелось в богородичном стихе. «Сице насиловающиа человеческому естеству смерть при-

³⁶ Минея служебная, 2 января, л. 23.

³⁷ Оригинал находится в Мадриде (Прадо). Воспроизведение см. в альбоме: Иероним Босх. М., 1974, табл. 12—14.

³⁸ См.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 315; Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 212—213; Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957, с. 51; Зеленин Д. К. Народный обычай греть покойников. — В кн.: Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. XVIII. Харьков, 1909, с. 257—261.

³⁹ Стоглав, с. 142.

⁴⁰ Минея служебная, декабрь, неделя святых праотец, л. 110.

шествием божества без вести бысть»,⁴¹ — читалось в Беседе Василия Кесарийского на рождество Христово. Неспроста накануне рождества почитались святые праотцы и отцы, жившие «в законе», а не «в благодати». Ветхий мир возрождался через воплощение Христа, и только благодаря этому смертный и проклятый Адам удостоивался церковной службы и провозглашался «в скиниях небесных почивающим» («Адама первого почтем, рукою почтеннаго зиждителя»⁴²).

Тема «смертию смерть попра», которая мощно зазвучит в пасхальный период, предопределена рождеством и потому уже содержится в символике его празднования. Отметим амбивалентный смысл этой темы: смерть упраздняет смерть, рождает вечную жизнь. Известно, что образ рождающей смерти, рождающей старости был популярен в народной карнавальной культуре.⁴³ Однако, как оказывается, он не чужд и церковной культуре. Обратимся к так называемому «Сказанию Афродитиана» — сочинению, повествующему о предсказании персидским жрецом рождения Спасителя и путешествии персидских волхвов за чудесно появившейся звездой к вертепу божественного младенца. Апокрифичность сочинения в данном случае можно скинуть со счетов, довольно того, что «Сказание» принималось официальной культурой, под каким же видом — это в данном случае не имеет значения: в Великих Минеях Четых митрополита Макария «Сказание Афродитиана» помещалось под 25 декабря, при этом в нескольких редакциях. Рождество в «Сказании» предвозвещается символически. Для нас важно, какие это символы. Говорится, что некогда персидский царь поставил в своей кумирнице «образ злат девицы млады». И было имя той девице Ира. По прошествии многих поколений, в царствование царя Кира, случилось следующее: царь, войдя однажды в кумирницу, услышал от жреца: «Радуйся, царю, в веки, яко Ира зачала есть». На что царь ответил: «Умерша ли во утробе имат?». В тот день родился Христос. И в час его рождества в кумирнице было знамение: расступился покров, и сошла с неба звезда и встала над кумиром девы. Потом она повела за собой волхвов.⁴⁴

«Умершая», которая «во утробе имат», — не образ ли это рождающей смерти? И поставлен он в связь с рождеством. Этому образу сродни и процветший жезл Ааронов (из неживого — живое), также являвшийся одним из символов рождества и неоднократно поминаемый в рождественском богослужении. Вообще «живоносная мертвость» — одна из ведущих тем христианской литургии, звучащая — помимо рождественского и пасхального

⁴¹ ВМЧ, декабрь, дни 25—31. М., 1912, стб. 2292.

⁴² Минея служебная, декабрь, неделя святых праотец, л. 112.

⁴³ См.: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, с. 31 и сл.

⁴⁴ См.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, т. II. М., 1863, с. 1—4.

периодов — круглый год, в службах мученикам, самая смерть которых оборачивается вечной жизнью.

Тема преодоленной через рождество смерти звучала не только в литургике и сочинениях отцов церкви. Она проходила через творчество каждого нового поколения писателей. Ограничимся примером из Симеона Полоцкого:

Земнаго рода днесь обновление
бог совершает через воплощение.
В ветхом Адаме древле вси умрохом,
днесь жизнь нову в Христе обретохом.

Во ветсей жизни вси изнемогохом,
даже до ада в Адаме падохом.

Днесь Христом богом есмы обновлены,
ада свободны, в небо возведени.⁴⁵

Святочную игру в покойника, бытовавшую в разных районах России, Украины и Белоруссии, можно расценить как травестию рождественской мысли об умирании и возрождении. Приведем здесь описание этой игры в том виде, в каком она предстала в середине прошлого столетия известному бытописателю С. В. Максимову. «Покойника наряжают во все белое, натирают овсяной мукой лицо, вставляют в рот длинные зубы из брюквы и кладут на скамейку или в гроб, предварительно привязав веревками. Покойника вносят в избу на посиделки четыре человека. Сзади идет поп в рогожной ризе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадиллом в виде глиняного горшка или рукомоЙника, в котором дымятся горячие уголья и сухой куриный помет. Рядом с попом выступает дьячок в кафтане с косицей назади, потом плакальщица ... и, наконец, толпа провожающих покойника родственников, между которыми обязательно имеется мужчина в женском платье с корзиной шанег для поминовения усопшего. Гроб ... ставят на середину избы и начинается отпевание, состоящее из самой отборной, что называется „острожной“, брани. По окончании отпевания девок заставляют прощаться с покойником ... Кончается игра тем, что часть парней уносит покойника хоронить, а другая часть остается в избе и устраивает поминки, состоящие в том, что мужчина, наряженный девкой, оделяет девиц из своей корзины шаньгами — кусками мерзлого помета».⁴⁶

Связь игры в покойника с мыслью о преодолении смерти несомненна. Работы, посвященные святочной игре в покойника, как необходимый элемент ее отмечают воскресение мертвеца. Во многих районах России игра в покойника называлась «похоронами Костромы». Человек, изображавший мертвеца Кострому, в конце

⁴⁵ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 77—77 об.

⁴⁶ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 300—301.

игры вскакивал и пускался в пляс.⁴⁷ Очень важно при этом отметить, что игра в Кострому сопровождалась изображением процесса обработки конопли или других растений.⁴⁸ В этом игра в смерть сближалась с темой зерна. Известна народная загадка: «Покойник, покойник, умер во вторник, пришел поп кадить, а он в окошко глядит». Отгадка — хлебное зерно.⁴⁹ Перед нами как бы крошечная миниатюра об игре в покойника. Зерно — старинный символ воскресения через умирание: «Аминь, аминь глаголю вам. Аще зерно пшенично, пад на земли, не умрет, то едино пребывает, аще же умрет — мног плод сотворит».⁵⁰

Прыганье через «покойника», отмеченное в описании святочной игры, являлось (как, надо полагать, и прыганье через огонь) жестом, выражавшим мысль о преодолении смерти. Святочные дружины ряженных из Южной Македонии, описанные А. Веселовским, встретив на пути похороны, останавливали процессию и, поставив носилки с «покойником» на землю, перепрыгивали через него. Эти же ряженные, поравнявшись с кладбищем, производили символические жесты — скрещивали мечи.⁵¹

Игра в покойника, таким образом, символизировала преодоление смерти.

В XVII в. украинские святки знали игру в умирание и воскресение козы. Известна была целая интермедия о козе, представлявшаяся ряженными.⁵² Великоруссам интермедия о козе не знакома, но зато известен обряд вождения «кобылки», которую полемические памятники XVII в. называют «бесовскою». К сожалению, кроме упоминания, никаких сколько-либо подробных сведений об этом обряде нет. Мне представляется, что русскую «кобылку» можно сблизить с украинской «козой» в том отношении, что она также символизировала преодоление ветхого, смертного. На основании того, что С. В. Максимов среди святочных обычаев XIX в. отмечает обычай носить чучело из соломы, которое называли «кобылкой»,⁵³ можно предположить, что «бесовская кобылка» XVII в. также была соломенным чучелом.

О символике, связанной с соломой, было уже сказано. Здесь добавим, что солома не просто обозначала ветхое, ее символика связана также с символикой зерна. Зерно и солома — два полюса одного амбивалентного образа. Ведь солома — это то, что остается от колоса, когда от него отделено зерно. Ветхая оболочка воплощена в образе соломы, а вечное нетление — в образе зерна. Яв-

⁴⁷ См.: Русское народное поэтическое творчество, т. II. М.—Л., 1955, с. 486—487.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 69.

⁵⁰ Евангелие от Иоанна, XII, 24.

⁵¹ Веселовский А. Генварские русалии и готские игры в Византии. — ЖМНП, 1885, ч. 241, с. 10, 14.

⁵² См.: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники, с. 112; Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря... с. 196.

⁵³ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 327.

ные следы подобной образной системы наблюдаем в литургическом тексте, когда читаем: «Стог гуменный твое чрево, всенепорочная Богородице, показуется, клас невозделанный ... носянцо неизреченно».⁵⁴ «Нетленный клас»⁵⁵ — это божество, стог — смертная плоть, его носящая. Существовал народный обычай ставить в сочельник рождества в передний угол избы сноп необмолоченной пшеницы, к которому прилеплялась горящая свеча.⁵⁶ Христианам, как мне представляется, этот обычай должен был напоминать евангельское изречение: «... очистит гумно свое и соберет пшеницу свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым».⁵⁷

В описании святочного обряда сжигания соломы отмечено бросание в огонь хлебных зерен.⁵⁸ Это также одна из многочисленных деталей, подтверждающих амбивалентный смысл обряда возжигания и связь его с мыслью о смерти и вечной жизни.

Что представлял собой обычай кликать «плугу», о котором упоминают запретительные грамоты XVII в., доподлинно не известно. Можно только гадать, не с символикой ли сеяния он был связан (в славянских индексах упоминается статья «Како Христос землю брал», как-то, вероятно, зависевшая от евангельской притчи о сеятеле). Если так, то вполне вероятно, что это была одна из вариаций темы зерна.

К теме преодоления смерти причастей и мед, который присутствует в святочном действе вовсе не проста. Адам Олеарий обратил внимание на то, что бороды «халдеев», буйно веселящихся на улицах, были обмазаны медом.⁵⁹ В период святок существовал обычай чертить медом кресты на лбах людей.

Представляется возможным установить символическую подоплеку, связанную с медом, следующим образом. Мед обозначал райскую «сладость». Песнопения Триоди постной, где в преддверии пасхи постоянно варьируется тема сладости вечной жизни и горечи ветхого бытия, говорят: «Горко объем первозданный в рай древле снеть, безсловесно отвержесе и осужден, от сладости изгнан бысть»; «Сладость съй, господи, ... желчи вкусил еси, Христе, от сладости сущее отпадение, еже из Адама, ты исправляя».⁶⁰ «Сладость» — это рай, откуда был отвергнут Адам, Христос — залог возвращения к этой «сладости». Поэтому Христос — «Иисусе сладчайший», поэтому он — «Спасе, истинная сладосте». Причаститься «божественной сладости»⁶¹ на языке литургического гимна значило приобщиться вечной жизни. Вследствие такой семантики «крест», «воскресение», «сладость» ставились здесь в один ряд: «... кресте Христов всесвятый, возра-

⁵⁴ Минея служебная, 21 декабря, л. 211 об.

⁵⁵ Там же, л. 170.

⁵⁶ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 315.

⁵⁷ Евангелие от Матфея, III, 12.

⁵⁸ См.: Зеленин Д. К. Народный обычай греть покойников, с. 260.

⁵⁹ Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию..., с. 301.

⁶⁰ Триодь постная. М., 1656, л. 71, 308—308 об.

⁶¹ Там же, л. 303, 306, 338.

стивый сладость жизни»; «Человеколюбче, ... рабы твоя, в надежде воскресения почившая, вечному свету твоему невечернему сподоби причаститься и сладости наслаждения». ⁶²

Что именно мед символизировал райскую «сладость», противопоставляемую адской «горечи», не должно вызывать сомнения. В апокрифических «Страстях Христовых» находим фрагмент о «четверодневном Лазаре», где в антитезе ад—рай мед прямо назван эквивалентом «услаждения»: «По оживлении же своем Лазарь ничто же ядыше без услаждения, но всякое ядение с медом ядыше от горести арския даже до преставления своего». ⁶³ Кутья — символ приобщения к бессмертной жизни (ей, кстати, неслучайно отводилось большое место в рождественской обрядности ⁶⁴) — как обязательный компонент включала в себя мед (рядом с другими знаками вечности). 13-я глава «Книги о вере», посвященная памяти усопших, трактовала: «И егда понахиду за усопших поем, поставляем и коливо, сиречь пшеницу, ослаждену медом ... Мед же знаменует по воскресении правоверным и праведным ... сладкий, и благоприятный, и любезный живот в небеснем царствии». ⁶⁵

Из сказанного можно разуместь, что перемазанные медом бороды халдеев — не случайная деталь, а еще одно выражение рождественской темы преодоленной смерти.

Исконной забавой святочного празднества было ряженье: смена одежд, надевание рваных одежд, одежд наизнанку, мехом наружу. В средневековой жизни символика переодевания была очень распространена. Смена риз обозначала смену сущности. Самое наличие корпоративного платья, обязательного для разных общественных групп, говорит о том, что одежда отождествлялась с сущностью. На Руси непременным правилом при переkreщивании иностранцев в православие было переодевание их при этом в русскую одежду, которую новокрещаемый отныне должен был носить всегда. Когда вдова французского барона Пьера де Ремона, крещенная в православие против своей воли (заодно с мужем), хотела снять с себя русские одежды, это ей было запрещено. ⁶⁶ Чем, как не отождествлением одежды с сущностью, объясняются запреты носить иностранное платье в XVII в. У Никиты Ивановича Романова патриарх отобрал немецкий костюм и сжег как вещь греховную. ⁶⁷

Одежды менялись при переходе из одного общественного положения в другое. Как переодевание выглядела схи́ма. При пострижении будущий инок снимал с себя всю одежду, вместо которой надевал «сукняну срачицу и калиги голы», а в конце

⁶² Там же, л. 240 об., 315.

⁶³ Страсти Христовы. Супрасль, 1794, л. 6 об.—7.

⁶⁴ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники, с. 15.

⁶⁵ Книга о вере. М., 1648, л. 111 об.—112.

⁶⁶ См.: *Адам Олеарий.* Описание путешествия в Московию..., с. 307.

⁶⁷ См.: *Забелин И.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст., ч. II. М., 1915, с. 213.

обряда и все монашеское облачение.⁶⁸ Патриарх Никон, покидая патриарший престол, представил свой уход как переодевание: «разоблачился» и велел принести простое монашеское платье.⁶⁹ На символическое значение одежд царя и епископа указывает уже тот факт, что облачение в них представляло собой зрелище. Епископ перед священением облачался во священническое одеяние посреди церкви «всенароднозрительно».⁷⁰ Царь по великим праздникам, идя на литургию, надевал «царский сан» в приделе Дмитрия Селунского Успенского собора и там же разоблачался перед уходом из собора.⁷¹

Особенно значима была символика одежды в литургике. Каждая деталь облачения священнического сана обозначала отдельную богословскую мысль, как и определенный вид сочетания этих деталей. Одежда высшего чина священнослужителей всегда включала облачение низших чинов. Иерей сначала облачался в дьяконские одежды, а потом в иерейские, епископ — в дьяконские, иерейские, а в конце в свои.⁷²

При этом переодевание часто представляло собой реализацию метафоры. «Облечетесь в ризу спасения, препояштесь поясом целомудрия, примите знамение креста, ноги мысленныя вооружите воздержания оружием и обрящете покой душам вашим»,⁷³ — пелось в тропаре. А во время пострижения иерей, одевая постригаемого, приговаривал вслед за каждой новой деталью наряда: «Брат наш облачится в ризу правды и веселия, ... брат наш облачится в куколь незлобия и в шлем надежды спасения, брат наш препоясает чресла своя силою истины, ... брат наш обувается в сандалии во уготование Евангелия миру».⁷⁴ Метафора тропаря тем самым изображалась зрительно.

Рождественская символика также выражалась с помощью метафор переодевания. Две крайние точки рождественского комплекса представлялись как переодевание. Рождество изображалось как своеобразный маскарад Христа, который «огнем божества невещественным в плоть вещественну одеаяся».⁷⁵ А крещение — как переодевание ветхого человека: «Елицы во Христа креститесь — во Христа облекостесь».⁷⁶ Бог рядился в человека, человек — в бога. Тема «в плоть одеаяся» проходила через весь рождественский цикл («Творец и избавитель мой ... в мя обол-

⁶⁸ *Иннокентий*, арх. Пострижение в монашество. Опыт историко-литургического исследования. Вильна, 1899, с. 175.

⁶⁹ *Соловьев С. М.* История российская с древнейших времен, т. XI. СПб., 1861, стб. 212.

⁷⁰ Чиновник архиерейского богослужения. М., 1677, л. 16.

⁷¹ *Забелин И.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст., ч. I. М., 1862, с. 309, 311.

⁷² *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. Изд. 7-е. СПб., 1907, с. 51.

⁷³ Потребник. М., 1625, л. 306 об.

⁷⁴ Там же, л. 306.

⁷⁵ Минея служебная, 7 января, л. 122.

⁷⁶ Там же, л. 119.

кийся»; «Одеявсь в мою, Иисусе мой, нищету»⁷⁷), так же как и тема «во Христа облекостесь» («Днесь ветхих риз греховных совлачимся и в новыя ризы нетленные облачимся»; «Грядеши бо обнаженна мя лестию зминою честным крещением во одежду облещи спасительную»; «Иже бо от Адама нази, приидите вси, облечемся в него, да согреемся»⁷⁸). При этом переодевание бога и человека представлялось снова как двуединый процесс: переодевание божества в плоть становилось одновременно облачением человека в божество. «Умершвления риз Адам совлечеса божественным рождеством твоим и во одежду облечеса», — так говорил об этом автор литургического гимна,⁷⁹ а так придворный поэт:

Брачну одежду на ны возлагает,
егда плоть нашу на себя взимает.⁸⁰

Думаю, что обязательные белые одежды царя и бояр (белые тафтяные или шелковые шубы), в которых они входили в навечерие рождества в Успенский собор,⁸¹ являлись прямой иллюстрацией именно этой мысли: белые одежды — брачные одежды. Переодевание царя у «Иордани» в день богоявления (во время хода на реку стряпчие несли государево платье, которое он переменил после освящения воды)⁸² также имело символическое значение обновления.

Святочное ряженье, стало быть, совпадало с идеей обновления через рождество и крещение. Это было тоже как бы зрительное воплощение метафоры. Амбивалентный смысл его заключался в том, что это было одновременно и переодевание бога в ветхого человека (отсюда рваные, худые наряды ряженных), и облачение тленного человека в нетленное божество.

По поводу же особого пристрастия святочных ряженных к одежде навыворот можно высказать следующие соображения. Эффект «навыворот» неотъемлемо присущ идее двумирности. Новый завет — это как бы Ветхий завет «навыворот». Все что в Ветхом завете пагуба, в Новом завете — благодать. Если в Ветхом завете женщина — причина падения, то в Новом — через нее приходит спасение; если там вода карает (Ноев потоп), то здесь очищает (крещение), и т. д. Представление об «обратности» всего ветхозаветного всему новозаветному было настолько глубоко укоренено в средневековом сознании, что «обратность» эту искали и находили даже там, где о ней молчало Писание. Так была создана целая группа легенд о крестном древе, смысл которых

⁷⁷ Минея служебная, декабрь, л. 2 об. 2-й пагинации; 2 января, л. 20 об.

⁷⁸ Потребник. М., 1625, л. 67; Минея служебная, 3 января, л. 34; 6 января, л. 114 об.

⁷⁹ Минея служебная, 8 января, л. 141.

⁸⁰ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 82 об.

⁸¹ Забелин И. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст., ч. I, с. 306—307.

⁸² Там же, с. 313.

сводился к тому, что крестное древо (т. е. орудие спасения) — не что иное, как райское древо (т. е. орудие падения), вынесенное из Эдема в виде ветви или зерен. Эффект «навыворот» мыслился как нечто обязательное при переходе от ветхого к новому. Рождество было точкой, в которой этот переход осуществлялся, и потому выворачивание одежд (особенно наглядно иллюстрирующее амбивалентность рождественского переодевания) одновременно выражало мысль о «вывернутости» ветхого мира по отношению к новому.

Овчинные, мехом наружу одеяния также присутствовали в святочном ряжении неспроста. Помимо маскарадного, смехового употребления овчина использовалась и в серьезном обряде рождественского цикла. В святки в крестьянских домах в переднем углу постилалась шуба мехом вверх.⁸³ В Малороссии хозяйка, готовя обрядовый хлеб для рождественского сочельника, надевала гуню — род верхней одежды из овчины шерстью наружу. В гуне разгуливали молодые весь первый день свадьбы.⁸⁴ Необходимой принадлежностью свадебного обрядового порядка была овчина и в Великороссии. В шубе, надетой мехом вверх, родная мать жениха или невесты встречала молодых у дверей спальни и осыпала их особым осыпалом.⁸⁵ На свадьбе великого князя Василия Ивановича «тысяцкого жена положила на себя две шубы, одну по обычаю, а другую наизворот, и из мисы осыпала великого князя и великую княгиню».⁸⁶

Совпадение рождественской и свадебной обрядности здесь не случайно. Агнец, руно, овчина мыслились как знак плотского начала. Это легко объяснить, прибегнув к символике такой центральной детали архиерейской одежды, как омофор. Служащий архиерей во время служения «носит образ Христов».⁸⁷ Омофор (параменник) возлагается на плечи иерея только в кульминационные моменты: проскомидии, хиротонии и др. «Чиновник архиерейского богослужения» так определяет образное значение омофора: «Омофор ... заблуждшее образует овча, еже на рамах взяше Спас, си есть наше естество».⁸⁸ Стало быть архиерей, облачаясь в омофор, изображал Христа, облекшегося в плоть. И символом естества при этом было «заблуждшее овча». Именно поэтому омофору полагалось быть изготовленным из «волны овчей». «Овча», «сиречь человекъ состав», взятое «на раму» Христом и принесенное ко отцу небесному, постоянно поминается в песнопениях рождественского цикла и в поучениях на рождество.⁸⁹

И еще в одном образном ядре овчина мыслилась как выраже-

⁸³ См.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 320.

⁸⁴ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства, с. 203.

⁸⁵ Забелин И. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст., ч. II, с. 491.

⁸⁶ Сахаров И. Сказания русского народа, т. II, кн. 6. СПб., 1849, с. 20.

⁸⁷ Чиновник архиерейского богослужения, л. 24 об.

⁸⁸ Там же, л. 8 об.—9.

⁸⁹ См.: Пролог. М., 161, л. 171 об.—172; Потребник. М., 1625, л. 295 об.

ние плоти. Фраза 71-го псалма: «Снидет, яко дождь на руно» — часто употреблялась в рождественской литературе и литургике в связи с воплощением Христа от девы Марии. «„Дождь“ убо — небеснаго дея, „на руно же“ — человечества ради», — писал, толкуя эту фразу, Кирилл Иерусалимский.⁹⁰ «Руном орошенным» назвал Богородицу Димитрий Ростовский. Руно устойчиво символизировало плотское начало.

Из этого становится понятным употребление овчины в свадебном обряде. Объясняется и место овчины в рождественской карнавальской символике. Ряженье в овчинные одежды символизировало рождественскую мысль о спасенной плоти, потому что овчина напоминала не о просто плоти, а о спасенной плоти: руно — Богородица, агнец — овца, обретенное пастырем и принесенное богу-отцу.

Святочное празднество маркировано двумя знаками: рождеством и богоявлением. Случаен ли второй из них? Может быть, богоявление только календарная межа, следующий великий праздник, стихийно положивший границу? Или все дело только в том, как и полагал А. Веселовский, что поскольку до середины IV в. день крещения чествовался одновременно и как день рождества, то впоследствии, когда эти праздники разъединились, многие обряды просто остались за старым праздником рождества.⁹¹ Но почему оказалось возможным соединить два именно эти праздника в один день? Почему впоследствии, когда праздники давно уже были разделены, все рождественское двенадцатидневье мыслилось «яко день един» (а именно так выражался о двенадцатидневье «Устав о христианском житии»)?⁹² Случайно ли святочный цикл обрамлен такими многозначными символами, как огонь и вода, огнем начинается и водой кончается?

Связь рождества и богоявления осознавалась как глубоко внутренняя. Начать с того, что для христианского сознания «рождество» и «богоявление» были взаимозаменяемыми словами. Григорий Богослов писал об этом так: «Нынешнее богоявление, рекше раждания празднование: глаголет бо ся обою двема лежащема именима о единой вещи ... Имя же еже явится — богоявление, а еже родится — рождение».⁹³ Не правда ли, здесь сквозит какая-то амбивалентная мысль?

В службе предпразднству рождества есть песнопение, проясняющее содержание этой мысли. Здесь после длительного перечисления примет воплощения и восхваления плотского явления Христа поется: «Поклоняемся рождеству твоему, Христе, покажи

⁹⁰ ВМЧ, декабрь, дни 18—23. М., 1907, стб. 1843.

⁹¹ Веселовский А. Опыт по истории развития христианской легенды. — ЖМНП, 1876, ч. 183, с. 274—275.

⁹² Устав о христианском житии. Почаев, 1795, л. 20 об.

⁹³ ВМЧ, декабрь, дни 25—31. М., 1912, стб. 2267 (Слово Григория Богослова на рождество Христово).

нам и божественная твоя Богоявления».⁹⁴ Рождество и богоявление были двумя моментами, в которых раскрывалась сугубая сущность Христа. В рождестве явилось человеческое, в крещении — божеское. Рождество — это только одна половина двумирной сущности, богоявление — вторая. 6 января, в день крещения, они соединялись: огонь источал воду и вода заливала огонь.

Понятно, почему в ранний христианский период было возможно соединение обоих праздников и почему позже, разделенные двенадцатью днями, они мыслились «яко день един». Рождественское двенадцатидневье было как бы длящимся мгновением. Оно не кончалось до тех пор, покуда не проявлялась вторая половина амбивалентного образа.

Было уже показано, что огонь выражал божество. Но и вода также символизировала Христа. «Яко туча, яко великий дождь во утробу твою владыка сниде»,⁹⁵ — пели при обращении к Богородице. О Богородице же провозглашалось: «Се грядет ... дождь носящи, собезначального отцу и духови присно Христа».⁹⁶ «Яко бо честная роса низшед господь, рождшую спасает неопальну»,⁹⁷ — читалось о Христе. При этом огонь и вода являлись как бы знаками единой амбивалентной сущности. В отношении к плоти — это огонь, в отношении к душе — это роса, дождь, вода. Греховное опалается, праведное орошается, как в чуде с тремя отроками, «на росу огонь преложившими», сделавшими огонь «тучеросным».

Амбивалентный образ — огонь, изливающий воду, — был доминирующей темой богослужения рождественского цикла. Одна половина этого образа-символа, огненная, была обращена к плотскому, человеческому, ветхому и со всем этим к рождеству, вторая, водная, — к духовному, божескому и вместе с этим ко крещению. Символ крещения — вода, символ рождества — огонь, а то и другое вместе — символ явления бога на земле.

Неслучайно и в церковной и в народной обрядности дня богоявления огонь и вода соединяются. Во время крестного хода из Кремля на «Иордань» к водосвятию, в котором участвовали патриарх и царь, перед процессией несли большое древко с фонарем.⁹⁸ И. Г. Корб, наблюдавший богоявленское освящение воды в Москве в 1698 г., отметил обряд погружения горячей свечи в воду.⁹⁹ В центральных губерниях России, по свидетель-

⁹⁴ Минея служебная, 24 декабря, л. 288 об.

⁹⁵ Минея служебная, 21 декабря, л. 219.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же, л. 189.

⁹⁸ Путешествие через Московию Корнилия де Бруина. Пер. с франц. П. П. Барсова. М., 1873, с. 42.

⁹⁹ Корб И. Г. Дневник поездки в Московское государство Игнатия Христофоровича Гвариента. М., 1867, с. 128. Обряд погружения возжженных свеч при освящении купельной воды, известный Требнику 1625 г. (см.: Каратыгин И. Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников, принадлежащих библиотеке С.-Петербургской духовной академии. — Христианское чтение, 1877, т. I, с. 168), причастен

ству С. В. Максимова, до XIX в. сохранялся обычай в канун богоявления после вечерни, на которой совершалось храмовое освящение воды, ставить в сосуд с освященной водой свечи.¹⁰⁰

Олеарий писал: «Халдеи во время своего бегания считались язычниками и нечистыми. Полагают даже, что если бы они в это время умерли, то были бы прокляты. Поэтому в день св. крещения, во время великого всеобщего освящения, их вновь крестили, чтобы смыть с них эту безбожную нечистоту и вновь соединить их с церковью. По принятии крещения они вновь делались столь же чистыми и святыми, как и все остальные. Такие люди иногда оказывались крещенными раз десять и более».¹⁰¹ Ни о каком повторении таинства крещения здесь не может быть и речи. Лютеранин Адам Олеарий явно преувеличивал обрядовое своеобразие русского христианства. Он принял омовение в богоявленской воде за крещение. Но нам в его свидетельстве важно указание на то, что это омовение превратилось в обряд. О купании в проруби в день богоявления, обязательном для святочных ряженных, известно по материалам XIX в.¹⁰²

Красные с ног до головы «халдеи», «огненники», были как бы персонифицированным выражением огня во все время святок. Омование «халдеев» в крещенской воде в день богоявления составляло обязательное условие их рождественской игры. Одновременно это и был финальный жест маскарада: вода гасила огонь.

Омовение в святой богоявленской воде как бы примиряло смеховой мир святок с серьезным миром церкви, всегда осуждавшей смех и отождествлявшей, по замечанию А. Н. Веселовского, дьявола и фигляра.¹⁰³ Но рождественское «кощунание» не было кощунством, так как конечный его пункт — омовение в крещенской воде — предполагался изначально. Все святки ряженные изображали ветхого человека, в день же богоявления смывали грехи и возрождались и возвращались к новой жизни.

МАСЛЕНИЧНЫЙ СМЕХ

В странах средневековой Европы существовал особый, освященный традицией, вольный «пасхальный смех» («*risus paschalis*»)¹ Есть основания утверждать, что своеобразный вид пас-

к той же самой символике, так как таинство крещения представляло собой как бы «малое богоявление».

¹⁰⁰ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 334.

¹⁰¹ Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию..., с. 302—303.

¹⁰² Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 327.

¹⁰³ Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов, вып. VII. СПб., 1879, с. 207.

¹ Schmid J. P. De risu paschalis. Postock, 1847; Fluck H. Der risus paschalis. Ein Betrag zur religiöser Volkskunde. — Archiv für Religionwissenschaft, Leipzig, 1934, Bd XXXI, N 3/4; Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 7.

хального смеха был и на Руси. Число памятников, сохранивших следы существования пасхального смеха на Руси, очень мало. И все же они есть. Самый ранний из них — постановления Владимирского собора 1274 г., изложенные в грамоте митрополита Кирилла II. Здесь читаем: «И се слышахом: в субботу вечер собираются вкупе мужи и жены и играют и пляшут бестудно и скверну деют в нощи святаго воскресения, яко Дионусов праздник празднуют нечестивии елини, вкупе мужи и жены, яко и кони, вискают и ржут, и скверну деют».² В Густынской летописи об играх в день пасхи сказано следующее: «Во день пресветлого воскресения Христова собравшеся юнии и играюще, вметають человека в воду ... По иных же странах не вкидают в воду, но токмо водою обливают».³

Итак, буйные игрища, шутовское «вметание» в воду. Обливание водой было постоянным элементом смехового пасхального действия. Русский исповедный устав для этого случая припас даже специальный вопрос: «Не обливался ли водою в великий четверток или на светлой неделе не куповал ли кого?».⁴

Обычай обливаться на пасху сохранился и в XVIII в. Он зафиксирован запретительным указом Синода 1721 г.: «В Российском государстве как в городах, так и в весях происходит от невежд некоторое непотребство. А именно: во всю светлую седмицу пасхи, кто не бывает на утрени, того, якобы штрафуя, обливают водою и в реках и в прудах купают».⁵ Этот обычай продолжал держаться еще во второй половине XIX в. Он был замечен С. В. Максимовым и этнографом И. П. Калининским.⁶

Дошедшие до нас сведения очень скупы. Это всего лишь контуры пасхального смехового действия, отголоски, по которым можно догадаться о существовании русского пасхального смеха. Но все же это и нечто очень существенное, ибо памятники сохранили нам главную черту пасхальной игры — роль в ней воды. Шутовские обливания были так же закономерны в период пасхальных игрищ, как шутовские поджоги во время святочного карнавального сезона. Чтобы разъяснить это, следует начать издалека.

Пасха была концом длинного сорокадневного пути — великого поста. Началом его была масленица.

Многим, кому доводилось наблюдать русскую масленицу, бросалось в глаза сходство ее с западноевропейским карнавалом. В XVII в. на это сходство указал Георг Адам Шлейссинг, по-

² Павлов А. С. Памятники древнерусского канонического права. — В кн.: Русская историческая библиотека, т. VI. СПб., 1880, стб. 100.

³ ПСРЛ, т. II. СПб., 1843, с. 257.

⁴ См.: Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви, т. III. Одесса, 1894, с. 288—289.

⁵ ПСЗ, т. VI (1720—1722 гг.). СПб., 1830, с. 377.

⁶ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 244; Калининский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. — Записки Русского географического общества по отделению этнографии, 1877, т. VII, с. 465.

бывавший в Москве в 80-е годы. В своей книге, вышедшей в 1693 г., он написал следующее: «Масленица ... потому так названа, что русским в продолжении этой недели позволяется вкушать масло ... Масленица начинается за 8 дней до великого поста ... Во всю масленицу день и ночь продолжаются обжорство, пьянство, разврат, игра и убийство ... В то время они пекут пирожки, калачи, печенья и тому подобное на масле, зывают друг друга в гости ... и упиваются медовым пивом и водкою ... Так что во время масленицы ничего более не слышно, как: „Того-то убили, того-то бросили в воду“. В бытность мою у русских на этой сатанинской неделе было убито более ста человек ... Патриарх давно уже хотел искоренить этот бесовский обычай, но не сумел, однако он сократил его так, что они теперь празднуют масленицу только 8 дней, а не 14, как это было раньше. Масленица напоминает мне итальянский карнавал, который в то же время и таким же образом отправляется. Подобно русскому патриарху славный папа Иннокентий XI Одескальки хотел полностью уничтожить римский карнавал, но сумел добиться только того, что итальянцы теперь могут праздновать его не больше 8 дней».⁷

А вот слова И. Г. Корба, наблюдавшего московскую масленицу в 1698 г.: «Последняя неделя перед сорокадневным постом называется у русских масленицею ... Я бы скорее назвал это время вакханалиями, потому что русские в эти дни заняты только гульбой и в ней проводят все время. Нет никакого стыда, никакого уважения к высшим, везде самое вредное самовольство, как будто бы ни один судья и никакой справедливый закон не в праве взыскивать за преступления, в это время совершаемые ... Многие патриархи выказывали похвальное рвение, стараясь совершенно искоренить эту заразу нравов, но более ничего не могли сделать, как только сократить время этих шалостей, продолжавшихся прежде четырнадцать дней. Они убавили это время восьмью днями».⁸

Масленичная обрядность этнографами и фольклористами всегда воспринималась и воспринимается как исключительно языческая, не имеющая ничего общего с христианством и только случайно совпадающая с кануном христианского праздника великого поста.⁹ Считается, что она predetermined днем весеннего солнцеворота и связана с празднованием возрождающихся сил природы. На первый взгляд это представляется верным. Ка-

⁷ Derer beyden Czaaren in Reussland Iwan und Peter Alexewiz, nebst dero Schwester der Princessin Sophia, bisshero Dreyfach-geführter Regiments-Stab, und was darauff erfolget ist, nebst dem jetzigen Zustande in Reussland und allerhand Curieusen Sachen, so sich bisshero darinnen zugetragen, auch denen sich darinnen auffhaltenden Teutschen... Zittau, 1693, S. 75—77.

⁸ Корб И. Г. Дневник поездки в Московское государство Игнатия Христофоровича Гварриента. М., 1867, с. 146—147.

⁹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963, с. 5, 13—14, 18, 26.

Жется, что масленица с ее огнями, сжиганием соломенного чучела, традиционными блинами, катанием в санях и катанием с гор, взятием снежного городка и кулачными боями — чисто языческое празднество. Кажется, что нет ничего общего между самым последним разгульным днем масленицы и прощеным воскресеньем, хоть оба они и относятся к одному и тому же дню недели. Что близкого между приведенными описаниями масленицы и картиной прощеного воскресенья, запечатленной в XVII в. Маржеретом? Последний писал: «... на масленице они мяса не едят, а употребляют в пищу сыр, яйца, молоко, масло; посещают друг друга, целуются, прощаются, мирятся, если оскорбили друг друга словом или делом; встречаясь даже на улице, — хотя бы никогда прежде не виделись, — приветствуют друг друга взаимным поцелуем. „Прости меня, пожалуйста“, — говорит один. „Бог тебя простит“, — отвечает другой».¹⁰

Но почему же все-таки именно канун великого поста, почему именно сырная неделя? Ведь момент весеннего солнцеворота — явление точно фиксированное в календарном времени. Масленица же вместе с сырной неделей блуждает год от года по отрезку времени более чем в месяц.

Всякое церемониальное действие — зримая метафора. Надо увидеть великий пост как путь от Адама ко Христу, чтобы понять закономерность связи масленицы с пасхальным постом, органичность ее вхождения в пасхальный цикл.

Как известно, великий пост состоит из 6 седмиц четырехдесятницы и страстной седмицы. Предшествуют ему 4 приуготовительные недели: неделя мытаря и фарисея, неделя блудного сына, мясопустная неделя и сырная.

Две недели обрамляют великий пост — сырная и пасхальная. Тема сырной недели, последней из приуготовительных к великому посту, — грехопадение Адама и Евы. Литургические песнопения этой недели пронизаны мотивом грехопадения Адама, объясняющим необходимость поста: «Горко объем первозданный в рай древле снедь, безсловесно отвержесе и осужден».¹¹ Тема пасхальной недели — восстание Христа, смертью которого «Адам паки вниде в рай».¹² Можно сказать, что при входе в великий пост стоит Адам, при выходе из него — Христос.¹³ Воскресе-

¹⁰ *Маржерет*. Состояние Российской державы и великого княжества Московского. — В кн.: Сказания современников о Дмитрие Самозванце, ч. III. СПб., 1832, с. 31.

¹¹ Триодь постная. М., 1656, л. 71.

¹² Там же, л. 303 об.

¹³ Для иллюстрации «движения» от Адама ко Христу очень показательна литургическая тематика великопостных воскресных дней и седмиц, где мотив спасения (мотив Христа) нарастает постепенно. Первые три седмицы «Христа нет», звучит тема покаяния и мольбы о спасении. В 4-ю, крестопоклонную, седмицу начиная с крестопоклонной «недели» (т. е. воскресного дня) появляется тема креста как обещание спасения и вместе с ней «показывается» Христос. В 5-ю седмицу Христос еще ближе — он уже воскресил человека (Лазарева суббота); 6-я «неделя» — Христос входит в Иерусалим; пасхальная «неделя» — он воскресает сам.

ние — это соединение Адама и Христа. Так это и передавалось на иконах, изображавших сошествие во ад и называвшихся «Воскресение».

Что великий пост трактовался как путь от Адама до Христа, прямо сказано в синаксаре сырной недели. Здесь описывается изгнание Адама из рая и затем говорится, что весь человеческий род оставался приобщенным падшему Адаму, покуда бог, воплотившись и пострадав, не привел его «паки в древнее достояние». Далее по этому поводу сказано следующее: «Вся убо сия богоноснии отцы (имеются в виду авторы Постной триоди, — Н. П.) представити хотяще всею Триодию, прежде убо ветхая предлагают, их же первое — создание и от пищи испадение Адамово, таже ... от благодати прилагающе, таже по чину и яже Новаго завета, ... Лазарем же, и цветоносием, и святою великою седмицею, священным прочитаемым Евангелием».¹⁴ Постная триодь есть литургическое выражение великого поста, и стало быть, символика великого поста означает путь Адама от падения к восстанию.

В литургии воскресение всегда мыслилось как соединение Христа и Адама. При этом распятие Христа представлялось как грехопадение «наизнанку». «Солнце лучи съкры, луна со звездами в кровь преложися, горы ужасошася, холми встрепеташа», — это описание не распятия, а момента грехопадения, «егда рай заключися».¹⁵ Но та же картина рисуется в момент распятия: «Тебе яко же виде плотию висима на древе, свет в тму прилагаше солнце, и земля подвижеся, и камения распадошася».¹⁶ Совпадали не только картины состояния вселенной в момент распятия и грехопадения, но совпадали и самые эти моменты. Распятие и грехопадение представлялись как события, случившиеся в один и тот же час суток. Так излагается эта мысль с точки зрения «от Адама» (синаксарь в утро сырной недели): «И яко в шестой час руке простер и плода коснуса, яви и новый Адам Христос, в шестой час и день длани простер на кресте, оного исцеляя пагубу».¹⁷ А так с точки зрения «от Христа» (синаксарь страстной седмицы): «Ведомо же убо яко в шестой день седмицы, яве в пяток, распятыя господь, занеже и в шестой день изначала создатися человеку. Но и в шестой час дне на кресте повешен бысть, зане в той час, яко же глаголют, и Адам на отреченное древо руке простер, коснуса и умре. Подобаше в онь же час сокрушену, в той паки возсоздатися».¹⁸

Когда Адам протянул руку к запретному плоду, Христос простер длани на кресте. Они как будто протянули друг другу руки.

Метафора: великий пост есть путь от Адама ко Христу — по-

¹⁴ Триодь постная, л. 96—96 об.

¹⁵ Там же, л. 91.

¹⁶ Там же, л. 306 об.—307.

¹⁷ Там же, л. 95.

¹⁸ Там же, л. 609 об.

стоянно жила в литургических текстах. В сырную неделю, в преддверии поста, звучало: «Преплывше поста великую пучину, в тридневное воскресение достигнем господа и Спаса нашего Иисуса Христа, спасающего душа наша». ¹⁹ А в четвертую неделю пелось: «Приидите, любовно с Христом идем к божественной страсти, да сраспеншися, ему, общницы будем того воскресению». ²⁰ Причем этот путь мыслился не только как исторический путь через века (от праотца Адама к сыну божью Иисусу Христу), но и как внутренний путь всякого смертного от ветхого человека к новому. В великий пост человек готовился не только ко Христову воскресению, он готовился и к своему собственному воскресению.

Всякий человек — новый Адам. Падая, он повторяет путь, пройденный Адамом, восставая — приобщается к Христу. «Яко о Адаме вси умирают, тако о Христе вси оживут». ²¹ В разные дни сырной седмицы пелось: «Богородительнице дево, . . . мене, изгнанного от Едема, ныне воззови»; «Змий лстивый некогда, чести моей позавидев, нашепта лестию Еве в уши, от нея же аз прелстився, изгнан бых, увы мне, от лика жизни»; «Не к тому вижду тебе, ни наслаждаюся пресладкия твоя и божественныя светлости, всечестный раю, наг бо повергохся в землю, прогневая создавшего». ²² Ни один из приведенных текстов не есть прямая речь, вложенная в уста ветхозаветного Адама. Все они — покаянные слова героя литургической поэзии, который есть всякое смертное «я» перед лицом бога. В литургической теме Адама возникло некое скольжение смысла: я — Адам, Адам — я. «Раздрах ныне одежду мою первую, юже ми изтка зиждитель изначала, и оттуда лежю наг, облекохся в раздранную ризу, юже изтка ми змей советом, и стыждуся», ²³ — звучало в понедельник первой недели великого поста, и одновременно речь шла и о первородном грехе, и о грехе всякого человека, который представлялся как обновление первородного греха.

Известно, что в средневековом сознании всякое ветхозаветное и новозаветное событие мыслилось не только в историческом плане, но и в плане проекции его на индивидуальную человеческую душу. В области словесности это явление нашло свое выражение в теории существования нескольких аспектов толкования всякого слова. Применительно к индивидуальному началу, к душе, существовал так называемый тропологический аспект толкования. ²⁴ В этом аспекте всякое событие Ветхого или Нового завета могло мыслиться не только буквально, но и как то или иное состояние человеческой души. И тогда душа челове-

¹⁹ Там же, л. 105.

²⁰ Там же, л. 330.

²¹ 1-е послание коринфянам ап. Павла, 15, XXII.

²² Триодь постная, л. 92, 93.

²³ Там же, л. 125 об.

²⁴ *Lausberg H. Handbuch der literarischen Rhetorik, Bd I. München, 1960, S. 445.*

ская оказывалась вместилищем всего мира и всей земной истории. Продемонстрирую это на примере текста, читаемого в первую неделю великого поста: «Закон изнеможе, празднует Евангелие, Писание же все в тебе небрежено бысть, пророци изнемогоша и всякое праведное слово; струпи твои, о душе, умножишася, не суцу врачу исцеляющему тя».²⁵ Здесь душа уподоблена всему Писанию, она соединяет в себе все — и Ветхий и Новый завет (в данном случае поруганные). Любой герой библейской истории мог обозначать одно из состояний человеческой души. На первой неделе великого поста вспоминаются Моисей, Давид, Саул, сумантяныня и т. п., но не сами по себе, а как выражение человеческой души: «В пустыню вселися великий Моисей. Гряди убо, поревнуй того житию, да в купине богоявления, душе, в видении будеши».²⁶

Грехопадение Адама и Евы трактуется в драме великого поста тоже не только как событие истории, но и как состояние человеческой души: «Гряди, душе моя страстная, плачи твоя деяния днесь, поминаючи первое обнажение в Едеме, им же изгнана еси от сладости и непрестанныя радости»; «Первозданнаго Адама преступлению поревновах . . . увы мне, окаянная душе, что уподобилася еси первой Еве».²⁷ Оттого оно мыслится не только как происшедшее некогда, 7490 лет назад, но и как происходящее сейчас, всякий раз в настоящем.

Замечу, кстати, что там, где мы встречаем настоящее грамматическое время при повествовании о новозаветных событиях в гимнографии, эпидейктической прозе и литургике,²⁸ там, очевидно, надо видеть еще и тропологический аспект понимания этих событий. Когда Кирилл Туровский пишет: «Днесь Христос от Вифанья в Ерусалим въходит, въсед на жребя осля, да пророчество Захарьино свершиться», или: «Заклася ныне от священник агнец божий Исус за спасение всего мира и всероднаго Адама от ада изведе»,²⁹ он говорит не только о том, что Христос снова таинственным образом пришел, был распят и воскрес, но и о том, что в душе человеческой Христос распинается и воскресает всегда, в том числе и сегодня.

Душа — это весь мир, вся история, все «писание», и в ней снова и снова проходит путь от Адама до Христа. Путь этот ясно размечен неделями великого поста, начало его — сырная неделя, конец — светлая седмица, «Велик день».

В канун великого поста пелось: «Ласкосердествовавши, первую подъяхом наготу, победившися горким вкусом и от бога изгнани быхом. Но возведемся к покаянию и чюства очистим, к ним же

²⁵ Триодь постная, л. 130.

²⁶ Там же, л. 140.

²⁷ Там же, л. 91 об., 124.

²⁸ О настоящем времени в богослужении, церковной проповеди и поучении см.: *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. Л., 1979, с. 270—278.

²⁹ *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского. — ТОДРЛ, т. XIII. М.—Л., 1957, с. 409, 412.

брань въход пост творяще . . . И снестся нами агнец божий во священной и светоносной нощи воскресения».³⁰

Итак, сырная седмица — Адам, светлое воскресенье — Христос, великий пост — дорога между ними.

Но сырная неделя — это и масленая неделя. Уже давно обращено внимание на особую роль, которую играют в масленичной обрядности молодые брачные пары, «новожены». Среди фольклористов и этнографов прошлого века было даже распространено мнение, что в древние времена масленица была праздником молодых супругов, венчавшихся накануне масленицы, так как в России рождественский мясоед (время между богоявлением и великим постом) считался свадебным сезоном.³¹ На эту мысль наводило существование множества масленичных обрядов и обычаев, в которых центральное место представлялось «новоженам». К ним относятся знаменитые масленичные катания в санях, катания с гор, обязательные визиты новобрачных к родственникам, так называемые «столбы». Есть целый ряд свидетельств того, что масленичные катания на тройках в санях были катаниями именно «новоженов». В. Я. Пропп, подводя итог материалам, собранным исследователями XIX и XX вв., писал, что «катание молодоженов составляло как бы сенсацию, стержень, вокруг которого катание остальных уже не имело значения, в центре были молодожены, остальные являлись зрителями».³²

То же самое можно сказать и о катании с гор. В. Я. Пропп отмечал, что катание с гор в масленую неделю не было простым катанием, «которое могло практиковаться молодежью и детьми в течение всей зимы».³³ Масленичное катание с гор отличалось от обычных катаний тем, что в это время катались молодожены и в этом состоял весь смысл увеселения. Вот как описывал масленичное катание с гор П. В. Шейн. Он рассказывал о «скопищах», которые устраивались в Архангельской губернии на масленой неделе. «Скопища» проходили по очереди в разные дни в разных селах, на них съезжались все молодожены, женившиеся в период от прошедшей пасхи до нынешней масленицы. Главным событием этих «съездов» было катание молодых с ледяных гор. Все молодые пары должны были скатиться по одному разу. Возле гор «всегда в это время много мужиков и более холостых, которые по приходе молодого кричат: „Молоду (такого-то) на гору“. Она, услышав приглашение, выходит из саней и, поклонившись на ту и другую сторону в поле, идет к ожидающему ее мужу, беспрерывно кланяясь, а зашедши на горку и еще отмерив в одну сторону три низких поклона и севши к супругу на колени, целует его два или три раза; но стоящие тут зеваки, не довольствуясь такою малою любезностью новобрачных, держат санки, говоря: „еще, еще раз подмажь, ходче пойдет“, и застав-

³⁰ Триодъ постная, л. 47.

³¹ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 360.

³² Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. . . , с. 126.

³³ Там же, с. 125.

ляют ее таким образом целовать 10 раз и более, и тогда только спускают их катиться. Скотившись, молодая опять целует мужа один раз».³⁴

Масленичный обычай под названием «столбы» также ставил в центр внимания молодые брачные пары. Он состоял в том, что молодые становились рядами («столбами») по обеим сторонам деревенской улицы и всенародно показывали, как они любят друг друга. Рассказывая о таких «столбах», С. В. Максимов писал, что «праздничное настроение подвыпивших зрителей создает иногда для «новоженой» (и в особенности для молодой) чрезвычайно затруднительное положение: иной подкутивший гуляка отпустит столь полновесную шутку, что молодая зардеет как маков цвет. Но неловкость положения быстро тонет в общем праздничном веселье».³⁵

Еще одной ритуальной обязанностью молодых на масленой была обязанность делать визиты. Во время масленицы молодожены обязательно должны были посетить родителей и также обязательно принять их у себя.³⁶ О масленичных визитах зятьев к тещам сложено множество шуточных песен.

Следует также указать на масленичный обычай собирать с молодоженов дань «на меч»³⁷ и на обычай под названием «целовник», когда ездили целовать молодухек, бывших замужем первую масленицу.³⁸

Если не принимать во внимание сырную неделю, можно по-разному объяснять доминирование в масленичной обрядности темы молодоженов. Можно считать, что масленица — языческий праздник брака, как это делали исследователи XIX в., можно, как В. Я. Пропп, объяснять эту обрядность аграрно-продуктивной теорией.

Думаю, что тема масленичных «новоженов» стоит в связи с главной литургической темой сырной седмицы — грехопадением Адама и Евы. Всякий мужчина — новый Адам, всякая женщина — новая Ева. Их соединение — «обновление» грехопадения.

Последний день сырной седмицы, воскресенье, посвящался воспоминанию изгнания Адама из рая. «Седе Адам тогда, плакая прямо сладости рая, рукама бия лице и глаголаше: „Милостиве помилуй мя падшаго“».³⁹ Все песнопения этого дня варьировали эту тему. Но это было и отлучение от рая вместе с Адамом всякого ныне живущего человека. Недаром накануне сырной недели в неделю мясопустную читалось: «...питавшеся

³⁴ Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказаниях, легендах и т. п., т. I, вып. 7. СПб., 1899, с. 334.

³⁵ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 361.

³⁶ Сахаров И. Сказания русского народа, т. II, кн. 7. СПб., 1849, с. 71—74; Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. II. М., 1837, с. 119—128; Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 362.

³⁷ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 364.

³⁸ Там же.

³⁹ Триодь постная, л. 94.

и изгнахомся из Едема ... и хощем в другую неделю Адамом, по образу Едемскому, изгнаться».⁴⁰

Обратимся к обряду сжигания масленицы, как его увидел в конце XIX в. С. В. Максимов. В четверг на масленичной неделе «парни и девушки делают из соломы чучело, одевают его в женский наряд ... и затем в одну руку вкладывают бутылку с водой, в другую блин ... Чучело ставят в сани, а около прикрепляют сосновую или еловую ветку, разукрашенную разноцветными лентами и платками. До пятницы сударыня-масленица хранится где-нибудь в сарае, а в пятницу ... начинают шествие. Во главе процессии следует, разумеется масленица, рядом с которой стоит самая нарядная и красивая девушка. Сани с масленицей влекут три парня. За этими санями тянется длинная вереница запряженных парнями же салазков, переполненных нарядными девушками. Масленичный поезд сопровождает масленицу до самой катальной горы, где сударыня-масленица и открывает катание ... Катание обыкновенно продолжается до самого вечера, после чего сударыня-масленица снова возвращается в сарай. На следующий день, в субботу, масленица снова появляется на улице, но теперь уже в сани вместо парней впрягают лошадь ... Вместе с „сударыней“ опять садится девушка, но уже не одна, а с парнем ... за сани же, как и прежде, привязывают салазки, на которых попарно сидят девушки и ... парни ... Веселье продолжается до вечера ... В воскресенье вечером масленица сжигается ... Еще загодя несут за околицу старые плетни, испорченные бочки, ненужные дровни и проч. и складывают из этих горючих материалов огромный костер ... Сожжение масленицы составляет ... заключительный аккорд деревенского веселья».⁴¹

Бросается в глаза, что масленичный обряд приурочен к избранным дням христианской седмицы: пятнице, субботе и воскресенью. Так как на эти дни указывает не только С. В. Максимов, но и другие авторы,⁴² можно считать это не случайным. Бросается также в глаза роль брачных пар в обряде.

Не травестия ли истории грехопадения перед нами? Чучело символизирует собой образ греховного, ветхого. В этом убеждает то, что чучело подлежит сожжению и что главный его атрибут — солома.

Если вспомнить, что грехопадение мыслилось как распятие «наизнанку», то станет понятно, почему игрища с «сударыней-масленицей» начинаются в пятницу и почему в воскресенье чучело сжигается. И представится закономерностью последовательное появление на театре народного обряда сначала женщины, а потом мужчины (в первый день катается с масленицей одна девушка, на второй день — девушка и парень), когда мы свяжем обряд с темой прикосновения к запретному плоду.

⁴⁰ Там же, л. 41.

⁴¹ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 368—370.

⁴² См.: Сахаров И. Сказания русского народа, т. II, кн. 7, с. 73—74.



Пьяницы, влекомые демонами под горку в ад. Миниатюра из рукописи конца XVIII—начала XIX в. (ИРЛИ, Дрвлекранилище, Северо-Двинское собр., № 152).

Самое катание с горы представляется символическим жестом. Не есть ли это образ падения — сверху вниз? Предположить это позволяет тот факт, что катание производилось вместе с чучелом масленицы; это было, собственно, катание масленицы. Изображение какого-либо греха как скатывания с горы известно из искусства книжной миниатюры. Так например, в различных лицевых

сборниках миниатюра «Наказание грешников» представляет собой изображение горки, по которой сверху вниз бесы влекут телегу с грешниками. У подножия горки изображалась геенна огненная.⁴³

То, что масленичные игрища первоначально распространялись не только на сырную неделю, а и на предшествующую ей мясопустную (14 дней, о которых писал Корб), вполне объясняется тропологическим значением мясопустной недели. Мясопустная седмица посвящена воспоминанию о втором пришествии и о страшном суде.⁴⁴ В последний ее день, «неделю» мясопустную, совершалось действие страшного суда. В тропологическом же плане мясопустная «неделя» была знаком конца мира. Вот как об этом говорилось в синоксаре этого дня: «Образ некий настоящий праздник (мясопустная «неделя», — *Н. П.*), яко же конец всех, полагает ныне ... Подобаает бо смотреть, яко в будущую неделю начало мира и самое от рая падение положат Адамово, настоящий же — всех конец и миру самому. В мясопусте же сию положиша ... понеже питахомся, и изгнахомся из Едема, и под судом быхом и клятвою. Посему zde настоящий положиша праздник и яко хоцем в другую неделю Адамом по образу едемскому изгнаться, дондеже Христос, пришед, паки нас возведет к раю».⁴⁵ Тема конца мира и страшного суда, как и изгнания из рая, — это тема греха. Если игрища допустимы в сырную седмицу, когда по образу Адама всякая душа изгоняется из рая, то они так же допустимы и в мясопустную седмицу, когда душе «конец всех полагается». Мясопустная седмица была как бы предтечей сырной седмицы, их объединяла тема грехопадения.

Что масленичное действо тесно связано с тематикой великого поста, подтверждает и материал западноевропейской культуры. Как известно, эквивалентом масленицы в странах Западной Европы был карнавал, проходивший в то же время, что и русская масленица. Примечательно сходство основных обрядовых элементов масленицы и карнавала. Как и в масленичном действе, заключительным событием карнавала, перед наступлением великого поста, было сожжение или погребение соломенного чучела.⁴⁶ При этом в некоторых странах чучело, перед тем как быть сожженным, скатывалось с горы.⁴⁷

Сожжение соломенного чучела карнавала инсценировалось как его смерть. Группу обрядов, изображающих смерть карнавала, описал Д. Фрезер. И он же обратил внимание на другой обряд, удивительно близкий первой группе, — обряд, инсцени-

⁴³ См.: Белоброва О. А. Северодвинские лицевые рукописные сборники XVIII—XIX вв. — ТОДРЛ, т. XXIX. Л., 1974, табл. II. См. также: ИРЛИ, Древлехранилище, Отд. поступления, оп. 24, 1977 г., № 118, л. 13 об., 95.

⁴⁴ См.: Никольский К. О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885, с. 214—225.

⁴⁵ Триодь постная, л. 41—41 об.

⁴⁶ Фрезер Д. Золотая ветвь, вып. III. Умиравшие и воскресающие боги растительности. М., 1928, с. 18—21.

⁴⁷ Там же, с. 20.



Грешники, влекомые демонами под горку в ад. Миниатюра конца XVIII—начала XIX в. (ИРЛИ, Древлехранилище, Северо-Двинское собр., № 152).

рующей смерть смерти. Этот обряд совершался в четвертое воскресенье великого поста (в немецких селениях Моравии обряд имел место в первое воскресенье после пасхи⁴⁸). Вот несколько парадигм данного обряда, взятых у Д. Фрезера. В селениях близ Эрлангена девушки в четвертое воскресенье поста ходили по домам, распевая стишки, в которых сообщали, что наступила середина поста, что они собираются бросать смерть в воду. Собрав подарки, они шли к реке и бросали куклу, олицетворявшую смерть, в воду. В Нюрнберге девушки ходили по улицам с маленьким гробиком, в котором лежала кукла, завернутая в саван. Некоторые из девушек держали в руках ветвь, к которой было приклеплено яблоко, имевшее форму головы. Они пели: «Мы несем смерть в воду»; или: «Мы несем смерть в воду, мы приносим ее снова». В Богемии чучело смерти изготовлялось из креста, на который натягивали рубашку, а сверху прикрепляли голову. Чучело бросали в пруд или реку, а затем ныряли в воду, чтобы поймать его. После этого чучело сжигалось. В Эйзенахе привязывали соломенное чучело, изображавшее смерть, к колесу, и, поджегши, скатывали вниз с вершины холма.⁴⁹

Почему четвертое воскресенье великого поста было посвящено изгнанию смерти, вполне понятно. Дело в том, что четвертая неделя является переломным моментом великого поста. У русских о среде четвертой, крестопоклонной, недели говорилось, что на ней пост «ломается».⁵⁰ Вместе с темой креста на крестопоклонной неделе впервые в великом посту начинала звучать тема спасения как тема преодоления смерти. В католической церкви четвертое воскресенье великого поста называется *Dominica Lactare* — «радостное воскресенье». Инициатива празднования «перелома» поста принадлежала церкви. В этот день священнослужители меняют траурные одежды на праздничные и начинает звучать орган, умолкший с начала поста.⁵¹ Один из баварских авторов XVI в. писал: «Посередине поста, т. е. в такое время, когда церковь нам предписывает веселиться, молодежь моей родины изготовляет соломенное изображение смерти и, привязав его к шесту, с криками носит по соседним селениям».⁵² Принадлежность обряда изгнания смерти к тематике великого поста не вызывает сомнения. К тому же она представлена наглядно и такими атрибутами, как яблоко, имеющее форму головы (знак первородного греха; на католических изображениях распятия глава Адама в подножии креста часто имеет яблоко во рту), и крест, положенный в основу чучела смерти.

Обряд уничтожения смерти поразительно близок обряду уничтожения карнавального масленичного чучела. Как и «смерть» крестопоклонной недели карнавальное чучело было часто соло-

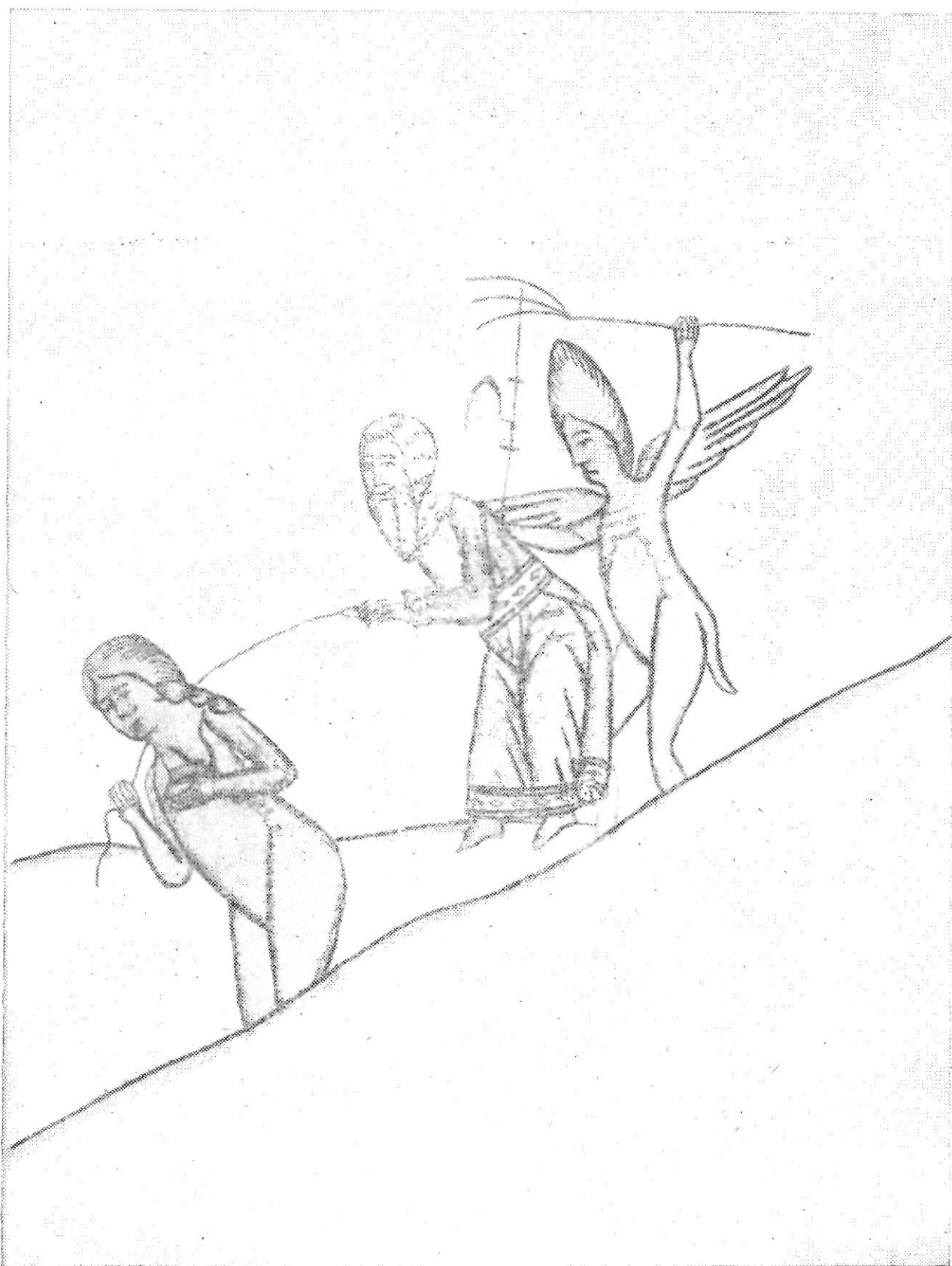
⁴⁸ Там же, с. 17.

⁴⁹ Там же, с. 22, 25, 26.

⁵⁰ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 382.

⁵¹ Серединский Т. О богослужении западной церкви. СПб., 1849, с. 80.

⁵² Фрезер Д. Золотая ветвь, вып. III, с. 22.



Грешник и грешница, влекаемые демоном под горку в ад. Миниатюра из рукописи конца XVIII—начала XIX в. (ИРЛИ, Дрвлекранилище, Северо-Двинское собр., № 152).

менным и так же, перед тем как быть сожженным, скатывалось с горы.⁵³ Знаменательно, что в обоих случаях чучело то сжигали, то бросали в воду. Чтобы вернуться к собственно русской масленице, приведу описание обычая, бытовавшего во Владимирской области еще в 20-е годы нашего века. В четверг масленой недели ряженые девушки ходили из дома в дом и собирали подаяние на поминальную трапезу. Затем они делали куклу, клали ее, как в гроб, в люльку или бельеовое корыто и носили по всей деревне. После этого кукла погребалась за деревней.⁵⁴

Аналогичность масленичной карнавальнoй обрядности крестопоклонной недели позволяет видеть в карнавальном масленичном чучеле один из видов «смерти», а в обряде сжигания чучела выражение темы преодоления смерти или, что одно и то же, преодоления ветхого человека.

Приведу последний пример в доказательство принадлежности масленичной обрядности великопостному циклу. В XIX в. в Каталонии обряд погребения карнавала проходил следующим образом. Процессия, сопровождавшая чучело, шла с факелами по улицам города к главной площади. Там произносилась шуточная надгробная речь. После этого факелы гасились. Тогда «дьявол» со своими слугами врывался в толпу. С криками и воплями слуги ада хватали тело покойного и убегали под рев и аплодисменты толпы. Толпа бросалась освобождать «покойника», сй неизменно это удавалось, и чучело торжественно опускалось в могилу.⁵⁵ В этом варианте карнавального обряда наглядно выступает связь масленичного действия с христианской тематикой, проступают элементы мистерии. Если масленичное чучело — образ ветхого человека (смерти), которого надо похоронить, вступая в великий пост, то появление слуг ада здесь вполне закономерно. Ведь ад стремится похитить Адама и не дать Христу спасти его.

В народной обрядности великопостного цикла тема огня и воды постоянна. Огонь и вода обрамляют великий пост. Как пролог поста выглядят масленичные костры, палимые всюду в последний день масленой недели. Начинаясь масленичными кострами, великий пост кончается пасхальными обливаниями. Больше того, обряды, связанные с огнем и водой, возникают внутри великопостного цикла. Так, в великий четверг было принято жечь огни. Стоглав писал об этом дважды: «В великий четверток порану солому палят и кличут мертвых»; «В великий четверток трут полагают в древо . . . и тот огонь вжигают во вратех домов своих или пред торговищи своими сюду и сюду и тако сквозе огонь проходяще со женами и с чады своими, волхвующе».⁵⁶ Рядом с огнем в великочетверговой обрядности появляется и вода. В слове, ложно приписываемом Григорию Богослову и направленном против языческих суеверий и обрядов, читаем: «И воду

⁵³ Там же, с. 20.

⁵⁴ Румянцев Н. Масленица. — Атеист, 1930, № 49, с. 81—82.

⁵⁵ Фрезер Д. Золотая ветвь, вып. III, с. 19.

⁵⁶ Стоглав. СПб., 1863, с. 142, 267.

к кутье заупокойной поставляют на столци, и сметье у ворот жгут в великий четверг». ⁵⁷ А сборник 1754 г. сообщает следующее: «В великий четверток постели для блох зажигают и хмели палят, платья моют до солнца и мочатся сами». ⁵⁸ Об обычае обливаться водой в страстной четверг писал в XIX в. С. В. Максимов: «В великий четверг глухой ночью идут бабы на речку, берут проточную воду, черпают воду на восходе солнца и перед домом сначала обливаются сами, потом будят мужей и детей». ⁵⁹ С. В. Максимов отметил и обычай прыгать через огонь в великий четверг. ⁶⁰ В прошлом веке на Украине подоляне в «жилный четверг» купались «вид чорної хороби». ⁶¹ Как сообщает И. П. Калинин, купались в страстной четверг и в России. Это делали преимущественно больные, а здоровые просто обливали себя холодной водой. ⁶²

Был еще один день в великом посту, когда обращались к обрядности, связанной с огнем, — благовещение. Хотя благовещение — «неподвижный» праздник, а сроки великого поста подвижны, но по церковным правилам благовещение должно всегда помещаться внутри великого поста, не раньше четверга третьей недели и не позже середины светлой седмицы. ⁶³ Обычай жечь огни в благовещение сохранялся еще в прошлом веке. О том, что крестьяне под благовещение ночью сжигают свои соломенные постели и скачут через костры, писали в XIX в. И. Сахаров ⁶⁴ и И. П. Калинин. ⁶⁵

Что огонь и вода в церковной и народной культуре — знаки единой амбивалентной сущности, явствует из соотношения символики рождества с символикою святок, варьирующих тему оксюморонного образа огня, изливающего воду. Одна половина этого образа, огненная, обращена к плотскому, человеческому, ветхому, вторая, водная, — к духовному, божескому. Греховное опалается, праведное орошается, как в чуде с тремя вавилонскими отроками, «на росу огонь преложившими», сделавшими «огнь» «тучеросным».

Тот же смысл у воды и огня пасхального цикла. Следует обратить внимание на то, что все костры великопостного времени — большей частью соломенные костры. В великий четверг «солому палят», в благовещение жгут соломенные постели, на масленицу

⁵⁷ Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси, т. II. М., 1913, с. 34.

⁵⁸ Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. — Записки Русского географического общества по отделению этнографии, 1877, т. VII, с. 456.

⁵⁹ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 390.

⁶⁰ Там же, с. 393.

⁶¹ Свидницкий А. П. Великдень у подолян. — Основа, 1861, октябрь, с. 47.

⁶² Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси, с. 457.

⁶³ Никольский К. Пособие к изучению устава богослужения православной русской церкви. Изд. 7-е. СПб., 1907, с. 553.

⁶⁴ Сахаров И. Сказания русского народа, т. II, кн. 7, с. 19.

⁶⁵ Калинин И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси, с. 379.

сжигают соломенное чучело, а в некоторых местах, что еще примечательнее, и вовсе обходятся без чучела масленицы, но обязательно жгут соломенные костры.⁶⁶ «Жечь масленицу» — во многих местах России значит жечь за деревней костры, на которые идут старые плетни, веники и проч. Во Владимирской губернии в конце масленой недели дети собирали солому, хворост, веники и несли их за село. Придя на место, строили крытый соломой шалаш и обтыкивали его вениками. В некоторых деревнях сюда приносили и чучело, в иных — не приносили, но везде в сумерки устраивали из шалаша костер.⁶⁷

Солома в христианской символике знак греховного, ветхого, земного (см. раздел «Святочный смех»). Все бренное поедается огнем, «яко трава». На третьей неделе великого поста в паремийных чтениях от пророчества Исаина звучали такие слова: «И будет свет Израилев в огонь, и осветит его в пламени горящем, и попалит и пояст, яко траву вещь».⁶⁸ Возжение соломы символизировало преодоление ветхого мира. Когда надо было сказать на языке обряда, что нечто греховно, бренно, то для выражения этой мысли всегда прибегали к постоянному материалу — соломе. В последний день масленицы, накануне великого поста, когда полностью устранялось из употребления в пищу все скоромное, в некоторых местностях России было принято выносить на улицу крынку с молоком и зажигать около нее пучок соломы.⁶⁹ Похожим же образом выражалось отношение к масленичным горам. Когда подходила к концу масленая неделя, на ледяные горы наваливали груды соломы и поджигали их (это еще одно подтверждение того, что масленичная гора — не обычная гора, с которой катаются круглую зиму, а символ). Участники масленичной игры в царя носили в своей процессии пук соломы на шесте, что также было неслучайно.

Итак, огонь — преодоление ветхого мира, но почему рядом с ним вода? Здесь следует обратиться к легендам о крестном древе. Сказания о крестном древе в славянских рукописях встречаются в двух видах. К первому виду относятся те, которые приписываются Григорию Богослову или же Григорию Двоеслову. Другой вид изложен в Слове, приписываемом Севериану Гевальскому.⁷⁰ О принятии сказания официальной русской книжностью говорит его включение в Великие Минеи Четьи митрополита Макария. Здесь под 14 сентября (день воздвижения честного и животворящего креста) помещен второй вариант сказания — Слово Севериана Гевальского.⁷¹

⁶⁶ Огурцов Н. Масленица в Пошехонском уезде. — Этнографическое обозрение, 1909, № 1, с. 72—73.

⁶⁷ Румянцев Н. Масленица. — Атеист, 1930, № 49, с. 83.

⁶⁸ Триодь постная, л. 296 об.

⁶⁹ Румянцев Н. Масленица, с. 84.

⁷⁰ См.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. СПб., 1877, с. 47—50.

⁷¹ ВМЧ, сентябрь, дни 14—24. СПб., 1869, стб. 763—766.

Разница между обоими вариантами сказания та, что в одном случае речь идет о древе, на котором был распят Христос, в другом — о древе, на котором распяли разбойника благочестивого. Основная же схема сказания одинакова для обоих видов. В Слове, приписываемом Григорию Богослову, о происхождении древа благочестивого разбойника рассказывается следующее. При реке Нил Сиф в память отца своего Адама «сотвори огонь», неугасимый до века. Когда Лот, согрешив, пришел к Аврааму на покаяние, Авраам сказал ему: «Иди, принеси огня, иже в Ниле реце». Лот принес три «главни». Авраам заповедал ему посадить их «на горнем месте и поливати водою» и сказал: «Егда прорастут главни, тогда еси прощен от греха». «И вода бяше далече, трижды на день принести. И тако на день поливаше главни. И тогда возрасте древо пречудно и красно зело».⁷² На этом древе был распят благочестивый разбойник. В Слове, приписываемом Севериану Гевальскому, кающийся грешник не назван Лотом, а просто «неким мужем». Но он так же приходит к Аврааму и приносит по повелению три головни, увидев которые, Авраам говорит: «До 40 дней напоай на кийждо день по 40 мер койждо от главней, да аще в 40 дний оживятся и вкоренятся главни, ведомо буди, яко умилил ти ся бог на тя». По прошествии сорока дней головни процвели. На древе, выросшем из них, был распят Иисус Христос.⁷³

Для нас сейчас не важно, какому из апокрифов христианская традиция отдавала большее предпочтение. Важна система образного мышления, выраженная в обеих легендах. И тут и там искупление греха, спасение мыслилось как угашение огня.

Образ погашенного огня как символ спасения присутствует не только в апокрифической литературе, но и в литургических текстах. Он проходит через всю литургическую гимнографию в теме трех ветхозаветных отроков. Он существует и вне этой темы. Приведу только один пример: «Древом крестным пламень увядил еси греха, Христе»,⁷⁴ — пелось в крестопоклонную неделю великого поста.

Образ воды, заливающей огонь, стал привычным символом спасения в христианстве. Западная церковь чтит святого Флориана, слывущего в народе защитником от пожаров. Присвоение Флориану «антипожарных» функций произошло оттого, что на иконе он изображается выливающим воду на горящий огонь. Между тем в житии святого нет ничего, что бы как-то связывало его с пожарами. При жизни святой Флориан никого не спас от пожара, мученическую смерть принял не на огне: он был брошен в реку при императоре Диоклетиане.⁷⁵ Наделение святого «антипожарными» функциями произошло оттого, что символиче-

⁷² Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, с. 96—97.

⁷³ Там же, с. 101.

⁷⁴ Триодь постная, л. 375.

⁷⁵ Acta sanctorum. Venetiis, 1737, p. 461—467.

ское изображение было понято буквально. В иконографии святого вода, заливающая огонь, означает его святость, победу над смертным, символизирует спасение, то, что он, как Христос, «пламень греха увядил». Мартин Лютер в одной из своих проповедей, направленной против суеверий в почитании святых, с иронией писал: «Служением святым мы отнимаем у бога власть казнить нас огнем и водою. Мы имеем икону Флориана, изображенного выливающим воду на горящий огонь. Больше нам знать не нужно, мы придали его в товарищи св. Лаврентию (другому святому, покровительствующему при пожарах, — *Н. П.*)». ⁷⁶ За этими словами Лютера о власти бога казнить огнем и водой стояло понимание символики воды и огня в указанном мною смысле.

Вода была символом покаяния и искупления греха. В популярных в древнерусской рукописной традиции статьях «От скольких частей создан бысть Адам» и «Слове об Адаме и Еве» покаяние изображается как погружение в воду: «Евва рече: „Господи, покаемся, яко да свободит нас господь от дьявола“. Егда покаясь в Тигре реце Евва, а Адам прииде на Иердань, каясь, и погрузися на Иердане реце»; ⁷⁷ «Адам погрузися весь в Ердани и пребысть 40 дней». ⁷⁸

Великий пост — это время покаяния и путь к спасению. Пасхальные шуточные обливания водой связаны с амбивалентной символикой воды и огня. Этот жест пасхального праздника — сказанная языком народной смеховой культуры мысль о победе над грехом.

В среду крестопоклонной недели, когда «ломается» пост, в России было принято ходить по домам и поздравлять с этим событием. Обычно поздравляли дети. Их принимали радушно и при этом обливали водой. ⁷⁹ Эти обливания были предвестниками пасхального обливания. На крестопоклонной неделе впервые в великом посту начинает звучать тема спасения, с этого момента все более усиливаясь до дня воскресения. Потому неделя и чувствовалась как праздник, потому и происходило обливание детей водой как обетование спасения, как предвестник будущего обливания всех.

Когда сорокадневный великий пост завершался пасхальными обливаниями, этим как бы иллюстрировалось сказание о крестном древе, где «главни» были угашены на сороковой день, или «Слово о Адаме и Еве», где покаяние — погружение в реку длилось 40 дней.

Шутовской народный жест обливания в конце великого поста симметричен благочестивому церковному жесту в его начале: в неделю мясопустную, когда совершалось действие страшного суда, происходило окропление освященной водой иконы с изобра-

⁷⁶ *Новиков Е. П.* Гус и Лютер. — ЧОИДР, 1858, кн. 4, с. 68.

⁷⁷ *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, т. II, М., 1863, с. 450.

⁷⁸ Там же, т. I. СПб., 1863, с. 4.

⁷⁹ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 382.

жением страшного суда, выставленной на соборной площади.⁸⁰ В иконографии, так же как и в литургике, символом страшного суда был огонь («Егда поставятся престолы и отверзутся книги, и бог на суде сядет, о кий страх тогда . . . рече огненей влекущей. . .»⁸¹). Кропить водою икону, изображающую страшный суд, значило угащать огонь водою, значило напоминать в преддверии великого поста о пасхе. Подобный же смысл носил обряд католической церкви, тоже совершавшийся в канун великого поста, в «пепельную» среду: священники кропили пепел освященной водой и затем посыпали им головы женщин, а мужчинам начертывали пеплом крест на лбу.⁸² Здесь, как и у православных, вода соединялась с огнем (пеплом).

Замечено, что некоторая часть масленичных игр носит характер состязаний.⁸³ К ним относятся кулачные бои и взятие снежного городка. Не являются ли эти масленичные игры травестией пасхальной мысли о борьбе жизни и смерти? В различных Словах на день пасхи о прошедшей страстной субботе говорилось: «На позорище явственном горы Голгофы живот со смертью вчера подвизася»; «Христос господь, жизнь есть человеческая, брань име вчера на земли со смертью»; «По кровавой живота со смертью во Иерусалиме земном брани веселое днесь совершается торжество»; «Жизнь наш Христос вчера подвизася, со смертью за ны на Голгофе брася».⁸⁴ Не только канун воскресения отождествляется с бранью, весь пост представляется как прение жизни и смерти, бога и дьявола. В разных списках апокрифического сочинения о прении бога с дьяволом говорилось: «Спас алкася 40 дни и 2 дни, да преприт дьявола»; «И рече Иисус учеником своим: „Постимся 40 дней и 40 ночей, да препрем дьявола“».⁸⁵ Произведения народной книжности, говоря о жизни и смерти, представляли их отношения тоже как борьбу: «Иван рече: „Кая два супостата борются?“. Григорий рече: „Смерть и жизнь“».⁸⁶

Победителя, взявшего масленичный снежный городок, купали в проруби, которая устраивалась между двумя воротами этого городка.⁸⁷ Если в основе игры лежит пасхальная мысль о жизни и смерти, то становится понятной награда победителю, которая до сих пор воспринималась как парадокс. Купание в проруби окажется не парадоксом, а закономерностью, если масленичную игру поставить в ряд тех пасхальных игр, где вода символизировала божеское начало на пути от Адама ко Христу.

⁸⁰ *Никольский К.* О службах русской церкви. . . , с. 233.

⁸¹ Триодь постная, л. 35.

⁸² *Серединский Т.* О богослужении западной церкви, с. 79.

⁸³ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. . . , с. 123.

⁸⁴ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 199 об., 257, 258 об.

⁸⁵ *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, т. I. СПб., 1863, с. 282, 285.

⁸⁶ *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890, с. 387.

⁸⁷ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. . . , с. 124.

Народное празднество, проникнутое амбивалентным мироощущением, приурочено к церковному празднику не случайно, а потому, что христианство по своей сути глубоко амбивалентно, и это его свойство отражалось одновременно как в официальной, так и в неофициальной частях единой средневековой культуры.

Напомню об игре в царя, которая устраивалась в народе в дни масленицы. В 1666 г. на первой неделе великого поста тверской помещик, стольник Никита Борисович Пушкин, подал на Москве челобитную, в которой доносил на своих крестьян, что в субботу сырной недели они, выбрав из своей среды царя и нарядив его, ходили с ним по деревням и «всполохи чинили с знаменами, и с барабанами, и с ружьем». При расследовании дела выяснилось, что в царя играли крестьяне нескольких соседских деревень, что на роль царя выбирались по очереди двое — Митька Демидов и Першка Яковлев. «Царь» был наряжен шутовски: на голове «воронка» (в другом случае девичья лисья шапка), через плечо перевязь. Вместо знамени на шест были намотаны «платьишка». «Царская» процессия ходила из деревни в деревню, перед ней несли варенец и навязанный на шест сноп соломы.⁸⁸ Что игра тверских крестьян была сутоубо масленичным действием, видно по одним уже атрибутам ее шествия — варенцу и соломе. И. П. Полосин, введший в научный оборот документы об этом деле, усмотрел в нем отголоски Смуты. Это справедливо, но только с той поправкой, что отголоски страхов Смутного времени следует видеть в реакции властей на игру, в том, что игра стала пугать (было проведено следствие, и участников игры покарали), а не в самой игре.

Игра в царя — очень органичная для масленицы тема. Разве во время масленичного маскарада, который устроил Петр I в 1722 г. по случаю Ништадского мира, не разыгрывалась та же самая игра? Праздничная процессия, двигавшаяся тогда от села Всесвятского к центру Москвы, возглавлялась князем-кесарем Ромодановским, царь же, наряженный гвардейским офицером, шел в толпе, царица была наряжена крестьянкой. Тверской крестьянин рядился царем, истинная царица — крестьянкой. Это то самое временное, игривое, карнавальное стирание сословных различий, о котором писал М. М. Бахтин. Но почему именно в масленицу? Не только в масленицу, но и на пасху. Обратимся к свидетельству И. Г. Корба, посетившего в 1698 г. Россию в составе посольства цесарского императора Леопольда I. «От самой пасхи до праздника вознесения господня в России наблюдается следующий обычай: встречающиеся где бы то ни было, на перекрестках ли, на больших ли улицах и прочих местах, приветствуют друг друга восклицанием: „Христос воскрес“, причем все обмениваются, как мужчины, так и женщины, яйцами и целуются ... При исполнении сего обычая ... не обращается ни-

⁸⁸ Полосин И. П. «Игра в царя». (Отголоски смуты в московском быту XVII в.). — Известия Тверского педагогического института, 1926, вып. 1, с. 59—61.

какого внимания на разницу в сословии или состоянии, никто не должен помнить таковую разность: ни один вельможа не откажет в поцелуе самому простому мужику, лишь бы только тот поднес ему красное яйцо. Целомудрие замужней женщины или стыдливость девичья не могут тоже устранить исполнение сего обычая. Было бы уголовным преступлением отказаться от приема предлагаемого яйца или уклониться от поцелуя. Самые низшие из черни люди теряют при этом признаки своего сословия; никакая боязнь не останавливает смелости». ⁸⁹ И. Г. Корб говорил об уничтожении сословных границ и на масленой неделе, когда «нет никакого стыда, никакого уважения к высшим, везде самое вредное самовольство, как будто бы ни один судья и никакой справедливый закон не вправе взыскивать за преступления, в это время совершаемые». ⁹⁰

В описании пасхального сословного единения И. Г. Корбу вторит Корнилий де Бруин, живший в Москве в 1702—1703 гг. Он писал следующее: «Простой народ христосуется описанным образом и на улице, и никто не отказывается от такого христосования, какого бы пола или звания он ни был ... Прислуга также не пропускает случая и приносит также яйцо в покои своим хозяевам, за что и получает от этих последних подарок, называемый праздничное или праздник». ⁹¹

Стирание сословных различий, временное забвение веками складывавшейся иерархии наблюдаем на масленой и пасхальной неделях. Эти явления могут выражаться в карнавальных, смеховых формах, как на масленицу, могут быть благочестивыми, как на пасху, но в обоих случаях между ними заметно внутреннее родство. Когда И. Г. Корб пишет о масленичном «самовольстве», за которое не в праве взыскивать «ни один судья и никакой справедливый закон», это сразу же напоминает его же слова о пасхальных нравах «самых низших из черни людей», теряющих «признаки своего сословия», смелость которых не останавливает «никакая боязнь». В масленичном буйстве есть нечто от благочестия, так как оно санкционировано «законом», в пасхальном же ликовании есть нечто от буйства, так как для него требуется смелость.

Источник пасхальных и масленичных сословных вольностей коренится в амбивалентной идее воскресения. Было уже сказано, что воскресение мыслилось как соединение Христа и Адама, иначе говоря, последнего и первого. Именно эти слова произносил Симеон Полоцкий в Слове на пасху, когда говорил о Христе: «Первый и последний имей ключа смерти и ада светло ныне в торжественная облечеса». ⁹² Когда Христос стал Адамом, Адам

⁸⁹ Корб И. Г. Дневник поездки в Московское государство Игнатия Христофоровича Гвариента. М., 1867, с. 56.

⁹⁰ Там же, с. 147.

⁹¹ Путешествие через Московию Корнилия де Бруина. Пер. с франц. П. П. Барсова. М., 1873, с. 60.

⁹² ГИБ, Ф. XVII. 83, л. 199 об.

стал богом. Так это выражалось в Слове Епифания Кипрского в великую субботу: «Скрылся еси от бога яко наг, но се скрыл в себе бога нага. Оболкся еси в срамную ризу кожную, но облечися бог в плотскую кровавую одежду. Тем же встанете, поидите отсюда от истления в нетление, от смерти в жизнь . . . Сиа и подобнаа сим глаголющу господу, възкресает с ним сый в нем вкупе Адам».⁹³ «На кресте длани распростер еси, простертыя древле рукы Адамовы к разумному саду отъемля грех», — пелось во вторую неделю великого поста,⁹⁴ и тем самым выражалась амбивалентная мысль: распятие, гибель есть одновременно спасение, жизнь. Играя противоположностями, воскресение как бы вовсе их упраздняло. Когда литургический текст говорит о «расстоянии», которое уничтожил Христос, то это — уничтожение и пространственного и временного расстояний, а также расстояния между различными полюсами, между противоположностями: «Крестом твоим расстояние и градежа средостение разоривый и мир в концах обновивый»;⁹⁵ «На древе руке волею распростер, разстоящаяся вся собрал еси, жизнедавче»⁹⁶ «Простерл еси длани и соединил еси древле разстоящаяся».⁹⁷ Что «соединение разстоящихся» — не только и не столько соединение в пространстве, но и соединение противоположностей, шуих и десных, грешных и праведных, первых и последних, подсказывают следующие слова из Акафиста Богородице: «Радуйся, противная в тожде собравшая».⁹⁸ «Противные» были соединены в тождество Христом, его крестной смертью: «Посреди двою разбойнику мерило праведное обретесе крест твой»,⁹⁹ — читалось на первой неделе великого поста. Когда Симеон Полоцкий в Слове на воскресение говорил: «Ныне яко же святым, тако и грешным торжествовати подобает, яко всем небеснаго рая врата отвержена быша»,¹⁰⁰ — он повторял всем известную мысль о соединении «разстоящихся» «в тожде».

На Руси в XVII в. царь совершал обход всех тюрем и приказов, где сидели колодники, и всех богаделен в последний день мясопустной недели, накануне сырной седмицы. Он раздавал милостыню. В этот же день во дворце в Золотой или Столовой палате давалось угощение для нищей братии. Царь сам обедал за этим столом. В прощенное воскресенье, последний день масленицы, царь снова посещал тюрьмы и освобождал некоторых колодников. В канун пасхи и в день светлого воскресения царь опять посещал тюрьмы и богадельни, раздавал милостыню и

⁹³ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах . . ., с. 228.

⁹⁴ Триодь постная, л. 242 об.—243.

⁹⁵ Там же, л. 71.

⁹⁶ Там же, л. 72 об.

⁹⁷ Там же, л. 697.

⁹⁸ Там же, л. 445.

⁹⁹ Там же, л. 114.

¹⁰⁰ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 199 об.

освобождал преступников. Перед этим, в среду, пятницу и субботу страстной недели, он выходил в полночь для «милостынной раздачи».¹⁰¹ Когда первый менялся с последним — царь приходил к нищему, шут рядился царем, — тогда как бы воплощалась мысль воскресения о тождестве. У этой мысли был и еще один оттенок. Первым можно сделаться, только став последним, последний есть в то же время первый. Это вечный танец жизни, о котором литургический текст страстного понедельника, перепевая Евангелие, говорил так: «Нищий хотя есмь, первый убо вас да будет всем слуга, начальствуяй, яко начальствуемый, предъизящный же яко последнейший, ибо приидох сам обнищавшему Адаму послужити».¹⁰² Этот вечный танец жизни новое время могло бы назвать парадоксом христианства, когда богатым становится только тот, кто обнищал, а нищий дает подавание богатому. Амбивалентная идея христианства о первом и последнем выражалась как в официальной, так и в неофициальной культуре. В «Беседе трех святителей», памятнике явно демократического характера, имеющем черты близости с западноевропейскими *josa monachorum*, находим следующие строки: «Кто есть: един име много, а другой отнудь не име ничто же, дает же нищий боле богатому много? — Нищий рече — Иоанн, а богатый — Христос, иде бо Христос к Иоанну, всяческими обладый небесными и земными, и взят от Иоанна крещение, его же не имяше Иоанн».¹⁰³ Здесь та же амбивалентная мысль, что и в литургическом тексте понедельника страстной недели: нищий — дает, богатый — нуждается, но, как всегда в народной культуре, выраженная более выпукло, более парадоксально.

Когда в Слове Епифания Кипрского на великую субботу читаем обращение Христа к Адаму: «Аз бог твой, бывый тебе ради сын тебе»,¹⁰⁴ то сразу приходит на ум загадка из «Беседы трех святителей»: «Что есть: роди мя отец, аз же родих себе жену, жена же моя роди дети, а дети же родиша отцу моему мать? Отец есть Христос, созда Адама и от ребра его жену. Ева же роди ему дети, а дети его родиша святую Богородицу, мать Христа бога».¹⁰⁵ И Епифаний Кипрский и автор (или авторы) «Беседы», в сущности, говорят об одном и том же, разница только в интонации — серьезной, высокой у одного и сниженной, близкой к смеховой у другого.

Здесь мы от темы первого и последнего перешли к другой амбивалентной теме воскресения — теме жизни и смерти. Известно, что мотив перехода смерти в жизнь, а жизни в смерть

¹⁰¹ Забелин И. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, ч. I. М., 1862, с. 317—318, 321, 332.

¹⁰² Триодь постная, л. 542.

¹⁰³ См.: Жданов И. Н. Беседа трех святителей и *josa monachorum*. — В кн.: Жданов И. Н. Соч., т. I. СПб., 1904, с. 783—784.

¹⁰⁴ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах. ..., с. 226.

¹⁰⁵ Жданов И. Н. Беседа трех святителей. ..., с. 772.

был ведущим мотивом народной смеховой культуры.¹⁰⁶ Этому мотиву причастен и образ сына, родившего собственного отца, и образ рождающей смерти. Пример об отце и сыне приведен выше. Об образе рождающей смерти в серьезной культуре я говорила в разделе о святках, когда приводила в пример сказание Афродитиана. В воскресении тема жизни и смерти — главенствующая тема. Другие темы и сходятся к ней, и рождаются ею. Амбивалентный характер ее нет нужды разъяснять. «Смертию смерть попра» — звучало всю светлую седмицу. Смерть Христа была одновременно открытием пути к вечной жизни, была рождением Адама к новой жизни. «Егда жизнь наша Христос господь уязвляшеся, тогда смерть изнемогаше, егда жизнь ко кресту пригвоздися, тогда вся сила смерти связася, егда умре живот наш, тогда смерть умертвися».¹⁰⁷

Образ рождающей смерти был общим как для церковной, так и для народной культуры. Наполняла этот образ мысль о воскресении. В славянской рукописной и устной традициях существует в нескольких видах апокрифическая легенда об оживленной курице и яйце. Легенда стоит как бы посредине между официальной и народной культурой. В наиболее старом варианте, больше всего распространенном в рукописях, рассказывается, что по воскресении жены мироносицы пошли к жидовинам, «хотя их уверить и увещать воскресением Христовым», но те «не яша им веры». «И бысть пред ними в той час курия закланно. И глаголаша к женам жидовя: „Аще будет сия тако, яко Христос воскресе от мертвых, то и курия сие оживет“. И . . . в той час мертвое курия оживе и вскочи, и крылом вострепета и яйце положи предо всеми».¹⁰⁸ В другом варианте легенды жены мироносицы заменяются «человеком неким», но ядро сказания остается прежним: «Человек некий православныя веры по воскресении Христове прииде к некоему жидовину в дом . . . А в то время пред жидовином на обеде вареное курия лежит. И жидовин рече: „Может ли се вареное курия встати. . .“. И се вареное курия всплеска крилома, испусти глас и изнесе яйце».¹⁰⁹

Наконец, в украинской колядке та же легенда отразилась в следующем виде. Рассказывается, что воскресение Христово видела некая девица. Она бросилась к своему отцу, чтобы сказать ему об этом. Отец, не веря дочери, отвечает:

Втоды руський бог изо мертвых уетав,
Коли тот каплун пред мя злетить,
Пред мя злетить, красно запие.
Есть перед жидом ториль точеный,

¹⁰⁶ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, с. 213—301.

¹⁰⁷ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 199 об.

¹⁰⁸ ГПБ, Соловецкое собр., № 859/749, л. 247 об.

¹⁰⁹ Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кущелевым-Безбородко, вып. 1. СПб., 1860, с. 217.

Ториль точеный, каплун печеный.
А каплун злетив, тай на облок сив,
Тай на облок сив, краснейко запив,
Краснейко запив, а жид остовпив.¹¹⁰

Закланное куря, снесшее яйцо, — это одна из разновидностей образа рождающей смерти. И если украинская колядка — произведение вполне народной культуры, то легенда о женах мироносицах и воскресшей курице больше принадлежит официальной культуре. В рукописях она приписывается Иоанну Дамаскину и встречается в окружении сочинений серьезной книжности.

Великий пост полагается кончать ночью до куроглашения.¹¹¹ Принимая это правило, православная церковь, в сущности, освятила своим авторитетом легенду про «куря» или во всяком случае какой-то ее архетип. И церковь и легенда ставили петуха в ряд символов, связанных с воскресением.

Так в конце поста встречались элементы церковной культуры с элементами народной культуры, как соединялись и переплетались они на протяжении всего постного цикла, иногда и вовсе сливаясь, что видно, например, в символике пасхального яйца, которую равно можно определить и как церковную, и как народную.

¹¹⁰ Там же, с. 248.

¹¹¹ *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения православной русской церкви. Изд. 7-е. СПб., 1907, с. 629.

