

СТАТЬИ

Т. А. Бернштам

РУССКАЯ НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА И НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ*

Русской народной культурой занимается в наше время ряд наук; все они имеют свой предмет изучения и свой взгляд как на этот предмет, так и на культуру в целом. Объем постоянно поступающей новой информации так велик, что мы не успеваем не только освоить его для личного и научного обогащения, но и просто следить за исчезновением «белых пятен» в культурном наследии. Можно сказать, что это наследие разрастается «на глазах» и каждая из дисциплин претендует стать той «каплей воды», в которой отражается весь мир, т. е. представлять свою область знания как наиболее полно отразившую национальные духовные ценности: литературоведение, фольклористика, искусствоведение — от иконописи до народно-прикладного творчества, архитектуры, музыковедения. Выдающиеся успехи в изучении перечисленных областей культуры известны любому современному человеку, интересующемуся историей своей страны, так как большинство из культурных памятников зримы, читаемы, слышимы. Их безымянность и количество — свидетельство массовости, порождения народной стихией, а шедевры стали символами русской культуры, о которых принято говорить, что в них главным образом выразился художественный гений русского народа.

Но понятие «народная культура» не исчерпывается суммой знаний о культурных вершинах-символах, сколь бы велика эта сумма ни была. Историками народной культуры это понятие трактовалось по-разному: а) либо как культура социальных низов, б) либо — «неграмотных» низов и верхов (бесписьменная), в) либо как созданная элитой и «спущенная» вниз. Подобные и иные определения имеют познавательный и исследовательский смысл лишь в том случае, если рассматриваются в соответствующем историческом контексте. В России (как, впрочем, и в ряде стран Западной Европы) центр тяжести социально-экономической жизни находился в деревне вплоть до рубежа XIX—XX вв., даже с учетом всего спектра влияния городской культуры, начиная со средневековья.

Традиционная крестьянская культура сформировалась, как известно, на базе религиозного сознания, которое было не только духовным «ядром», но и духовным наполнением жизни, обуславливая мироощущение (способы видения мира и его восприятия), приемы освоения чувственного и сверхчувственного, эмоциональный строй и кодекс нравственных критериев. Религиозное сознание не разделяло жизненный опыт или культуру на бытовую (мирскую) и сакральную стороны, что дает нам основание вслед за А. Я. Гуревичем поставить знак равенства между понятиями «народная культура» и «народная религия» (религиозность)¹.

В XIX в. народная религия русских получила в научных и церковных кругах два названия, определявших ее сущность как синтез христианского верования и «языческих» верований, — «двоеверие» и «бытовое православие». Термин «двоеверие» до сих пор используется в научном обиходе и понимается некоторыми исследователями прямолинейно — как достаточно формальное, поверхностное соединение в народной религии «двух вер». В довольно многочисленных общих и частных исследованиях религиозных верований восточных славян, и в том числе русских, основной интерес этнографов вызывают «языческие переживания», их интерпретация и реконструкция архаических

форм, обычно прямо возводимых к праславянскому мифологическому фонду. При этом такой подход часто детерминирован условием, что «язычество» составляет большую и существенную часть народной системы верований, плохо и прозрачно прикрытую христианством, которое достаточно «снять», чтобы обнажить дохристианскую архаику почти в «чистом виде». В лучшем случае мы присоединяемся к выводу А. Н. Веселовского о постоянстве мифотворчества вследствие единства психического процесса, воссоздающего сходные формы в различные исторические периоды². Интерес к язычеству и мифологии восточных славян понятен, так как в этой области, как показала энциклопедия «Мифы народов мира», еще заметно сильное отставание. Вместе с тем большой вред приносит науке, в частности русской этнографии, наше предвзятое отношение к христианской культуре, необразованность в истории христианства, ограничения на использование его огромного книжного и письменного наследия — от первоисточников — Ветхого и Нового Заветов до богословской литературы. Без этого невозможно исследовать феномен русской народной культуры / религии в целостном единстве и равноправной связи ее мировоззренческих слагаемых — «язычества»³ и христианства.

Дальнейшие рассуждения я предлагаю в качестве поиска *новых* подходов к этнографическому изучению народной культуры / религии с учетом становления и развития как русского официального православия, так и народного христианства⁴. Начну с обобщений исторического порядка о соотношении двух процессов массовой христианизации: *сверху* — «учащей церкви» и *снизу* — «церкви пасомой»; оба пути были неразрывны изначально, хотя их соотношение и эволюция каждого из них не были однозначны в разные периоды.

I. Христианизация протекала в русле этнической истории восточных славян, характерной особенностью которой у русских была непрерывная *миграция*. В период Древнерусского государства и после его распада расширялась европейская территория будущего великорусского массива. После образования Русского государства идет активное заселение севера и востока Европы, включая Поволжье и Предуралье, а с конца XVII в. — областей Зауралья, Сибири и Дальнего Востока. Огромное число коренных народов Европы и Азии было вовлечено в этот процесс и оказалось причастным к христианизации. Уже одна эта особенность обусловила многовековую длительность христианизации и постоянную необходимость решения сугубо *практических* задач, стоящих перед церковью вплоть до начала XX в.: возведение храмов, организация приходов, увеличение штата служителей, миссионерская деятельность и т. д. Все это требовало надлежащего духовного оснащения, начиная с элементарного образования священно- и церковнослужителей, которое церковь не была в состоянии обеспечить.

Символический акт «крещения Руси» объявил о появлении народов-неофитов в христианском мире, которые пока не представляли себе сущности и значения для них новой религии. Древнерусская церковь также находилась в стадии «рождения» и должна была развивать и внедрять полученную религию в трудных условиях разделения христианской церкви на православную и католическую. Владимиру был предложен Символ веры и совокупность догматов и установлений в объеме, принятом на Никео-Цареградском соборе под названием «чин православия»⁵. Первым догматом православия являлась троичность божества, возводимая к новозаветному преданию о Богоявлении и благословении Христом апостолов на всемирную проповедь (Мф. 28. 16—20. Мк. 16.15—18). Православная церковь в отличие от католической продолжала сохранять в неизменности догматы древнего вероучения, утверждавшие: божественная истина, относящаяся к сущности учения веры, дается в откровении и формулируется только *церковью*, авторитет которой для христианина непрекаем. Таким образом, с позиции православных верхов христианизации должна была заключаться в принятии народом Символа веры и догматов в церковном изложении, что в свою очередь изменило бы сознание, нравственное поведе-

ние и образ жизни. Для внедрения канона православного вероучения русская церковь следовала древнехристианским способом: а) церковное богослужение; б) устная проповедь и личный пример (подвижники, миссионеры, монашествующие); в) распространение христианской литературы — канонического кодекса и богословия.

Посмотрим, как же складывалась ситуация по этим трем направлениям, особенно в первые пять веков христианизации, заложивших фундамент специфики и русского православия в целом и его народных вариантов. К сожалению, я не обладаю необходимой полнотой источников, поэтому расцениваю дальнейшие наблюдения как предварительные.

1. Известно, что периоду феодальной раздробленности соответствовала раздробленность культа. Центрами религиозной жизни становились княжеские и боярские дворы, вследствие чего христианизация вначале охватывала население городов и крупных торговых поселений, где концентрировались храмы и монастыри.

Православная митрополия получила от Византии минимальный набор канонов и вещественного обрядового «инструментария»: книги для общественного богослужения, включая нотные (Евангелие и Апостол-апракос, Минеи, Триодь, Часослов и др.)⁶, иконы, сосуды и проч. Собственно обрядовая сторона не была устойчивой, она развивалась вместе с церковью: исчезали одни обряды — появлялись другие; это допускалось, так как обряд не отождествлялся ни с верой, ни с догматом⁷.

Местные церкви должны были строить богослужение по образцу митрополии, но здесь-то и обнаружилась первая невозможность подобия, с чего начинались различия между центральным и местными православными культурами, поскольку отдельные церкви возникали разновременно и были неодинаковы по положению, состоянию средств для приобретения необходимых предметов богослужения и уровню священнослужителей. В лучшем положении, естественно, находились городские церкви русских княжеств (Киев, Новгород, Псков, Владимир, Суздаль), где митрополит, епископы и великие князья были инициаторами участниками развития церковного дела⁸. С конца XI — начала XII в. русская церковь начинает создавать свой пантеон святых, реликвии, отмечать события, учреждать праздники, составлять на них молитвы, каноны, службы. Так, во второй редакции Пролога (известны списки XII—XIV вв.), в отделе праздников, перечисляются уже собственно «русские»: перенесение мощей Бориса и Глеба, память Феодосия Печерского, Жития Ольги, Владимира, варягов-мучеников, епископа Леонтия Ростовского, пришествие апостола Андрея на Русь, перенесение мощей Николая Мирликийского⁹. Местные церкви наряду с принятием этих новшеств (а иногда и не зная о них) творят свои пантеоны, состоящие из святых, чудотворных икон, патронов; среди последних большое место занимают феодальные владыки (и их семьи). Создаются замкнутые миры «своей» веры, враждующей с «чужой» верой соседей при помощи захвата в плен икон, уничтожения и поругания святынь, развенчания чудес и т. д. Это была эпоха, когда, по словам автора Жития Прокопия Устюжского, «каждо страна и град блажит и славит и похваляет своих чудотворцев»¹⁰, эпоха, когда складывались областные варианты христианской культуры верхов и низов, бытовых святцев, календарей, обрядов и обычаев церковно-мирской жизни. Локальному разнообразию способствовало и отсутствие единообразия в богослужении (чинов, уставов, предметов и действий), и — еще больше — неразработанность частных *треб* для населения, входивших в разряд «обычного права» церкви (кстати, до XX в.)¹¹. К сфере обычного права относились: свершение обрядов жизненного цикла (крестины, брак, погребение), праздничное славение по домам, участие в деревенских праздниках и обходах полей, крестные ходы, помощь при стихийных бедствиях¹². Многие церковные обычаи на местах рождались из народно-бытовых форм и органично вливались в обрядовую жизнь населения. Лишь в центрах церковь пыталась определить каноническое отправление обрядов «по христианскому закону», что не могло находить в то время широ-

кого отклика и оставалось в рамках митрополии или богословия: например, вопросы Кирика Новгородца и ответы архиепископа Новгородского Нифонта о церковном праве и обрядности (XII в.), поучение митрополита «всех Руси» Петра о свершении треб крещения, венчания и др. (XIV в.)¹³. Добавим к сказанному, что понимание произносимых или распеваемых текстов было исключительным явлением не только на периферии, а «немота» и разучивание «со слуха» — повсеместным (и наблюдалось в сельской местности еще в XIX в.).

II. Если все же официальное православие стремилось следовать канону, то многие представители устной проповеди — местные священники, богословы, миссионеры — использовали для своих выступлений все известные им христианские источники, среди которых огромную часть составляли в то время *апокрифы*. Поскольку устная проповедь имела большое значение для христианизации неграмотных (низов и верхов), а проблема апокрифичного христианства тесно связана со «стыком» *устной и письменной* традиций, то в дальнейшем я рассматриваю их вместе.

Апокриф изначально был основной духовной пищей христианизирующихся народов, хотя в различные времена и в разной среде в понятие «апокриф» вкладывалось разное содержание и разные книги считались апокрифическими. Апостолы пользовались ветхозаветными преданиями и книгами, не включенными в библейский канон, так как они были написаны после его составления; в Откровении Иоанна Богослова отразилась апокалиптическая книга Еноха; отцы и святители церкви называли «священными» не только библейские апокрифы с прообразами Христа (например, о Мельхиседеке), но и античные трактаты, пророчествующие о явлении Мессии («Сивиллины книги») или содержащие его образ (Орфей). У славян апокрифы появились очень рано, и их расцвет пришелся на подъем богомильского движения в XIII в., оказавшего большое воздействие на южнославянскую христианизацию и проникшего на Русь (богомилам приписывалось также и создание ряда апокрифов).

В XII—XV вв. в русской среде имели хождение относительно многочисленные списки переводных апокрифов и сочинений, содержащих отдельные апокрифические сюжеты. Церковь не могла ни ориентироваться в этом потоке, ни тем более контролировать его распространение. Даже высшее духовенство и богословы не всегда различали канон и апокриф, совмещая их в поучениях, толкованиях, молитвах, проповедях. В качестве наиболее ярких примеров приведем Послание Василия Калики (архиепископ Новгородский) тверскому владыке Феодору о «земном рае» (см. апокриф с этим сюжетом «О Макарии Римском») ¹⁴ и установление с XV в. службы Илье пророку в день 20 июля (по апокрифу «Илиино обавление» о вознесении его на небо в огненной колеснице). Апокрифические сказания включались в Палеи, Четьи-Минеи, Хронограф, Жития, что приводило к появлению сюжетов русского происхождения («Слово на Лазарево воскресение», «Слово о силах небесных», XII—XIII вв.) ¹⁵. Апокрифы широко отразились в иконописи и миниатюре, например, Житие Богородицы — во фресках Снеготорского монастыря (XIII в.), «Сказание об Единороге» — в Киевской псалтири 1397 г., «Китоврас и Соломон», «Сцены из жизни Давида», «Сошествие во ад» — на царских вратах Софийского собора в Новгороде (середина XIV в.) и многие другие.

Глубокое проникновение апокрифа в письменную и изобразительную культуру средневековья — свидетельство его раннего и широкого устного распространения, а также большой впечатляющей силы. Так, наряду со «словами о лживых учителях», с голосами «ревнителей по правой вере» и канонистов высокого уровня типа Кирилла Туровского звучали проповеди Авраамия Смоленского, использовавшего апокрифы в молитвах для вызова дождя в засуху, и Моисея, выступавшего против язычества «без цитат» из Святого Писания ¹⁶. К тому же апокриф (даже для церкви и богословов) восполнял элементарную нехватку канонической литературы, поскольку полный свод новозаветных книг был переведен на церковно-славянский язык значительно позднее, а «служебные типы» Евангелия и Апостола — апракос (т. е. отрывки в порядке

календарного богослужения) имели средства приобретать и переписывать только крупные церкви и монастыри (о чем мы говорили выше). От XI—XII вв. известно всего несколько Евангелий-апракос — общерусских (Саввина книга, Остромирово Евангелие) и областных (Архангельское, Мстиславово, Юрьевское, Галицкое, Добрилово). В дальнейшем события ветхо- и новозаветные помещались в виде отдельных циклов в Хронографе, Хрониках, где сосуществовали с событиями историческими (например, с «Историей Иудейской войны» Иосифа Флавия), апокрифами, Беседами отцов церкви, Шестодневными и т. д.¹⁷ Эта литература была доступна в те времена лишь узкому кругу образованных людей, ее влияние обнаруживается значительно позднее, с развитием печатного дела, грамотности, появлением «народных картинок» и проч.

Впервые самобытность народной религии «во весь рост» проявлялась в ходе централизации государства и церкви в XV—XVI вв. В этот период закрепляется намечавшийся исподволь разрыв между «культурами» низов и верхов, между ними начинается диалог-конфликт. Централизованная церковь активизирует борьбу по искоренению «неправедной» веры народных масс, которых она называет «полуязычниками»: увеличивается поток поучений, постановлений духовных соборов; то и другое никогда полностью до низов не доходило. Реальная христианизация оставалась обязанностью *местной* — сельской, приходской — церкви, занимавшей и в церковном домостроительстве, и в уровне грамотности служителей, и в авторитете у прихожан на подавляющей территории России крайне низкое положение вплоть до рубежа XIX—XX вв. Будучи частью сельского коллектива — общины или прихода, сельский клир вольно (или невольно) продолжал участвовать в творчестве народной религии.

Со второй половины XVII в. православная христианизация встретила с серьезными трудностями в связи с расколом церкви и переходом в «староверие» (в широком значении) большого количества русского и иноэтнического населения. Староверы (всех толков) составляли значительный контингент переселенцев в европейской и азиатской частях, встречая сочувствие у местных жителей. С этого времени (и до XX в.) православная миссионерская деятельность, особенно на Севере и в Сибири, имела целью обращение официальной церковью не только «народов-язычников», но и «еретиков-старообрядцев», обладавших высоким пафосом устной проповеди своих идей и чрезвычайно развитой письменной культурой, соединявшейся с грамотностью, предпринимательством и внутренней консолидацией¹⁸. Вокруг староверия (главным образом беспоповщины) группировались и постоянно возникавшие русские секты¹⁹.

Обратимся теперь к христианизации «снизу».

II. Наукой ныне признается, что в среде восточнославянских племен не сформировалось развитой языческой религии с «институтом» жрецов; этому помимо прочего способствовало и разобщение племенных сообществ, постоянно двигавшихся по Восточной Европе. Основная масса восточных славян христианизировалась (после распада Древнерусского государства) в составе русских княжеств, о чем мы частично сказали выше. В XIII—XV вв. шло постоянное дробление княжеств на уделы; князья нуждались в заселении своих владений и гарантировали приходящим «свободу переселений» (иначе к ним бы никто не шел). Население уделов продолжало передвигаться, чему способствовали разорение центральных княжеств монгольскими завоевателями, экстенсивный характер использования природных ресурсов, «полукочевое» земледелие лесной зоны и другие факторы.

Учредив церковь, Владимир не издал никакого законодательства о ее владениях, правах, судебных и прочих функциях; приписываемые ему и Ярославу «Уставы» относятся, по мнению исследователей (в том числе и церковных)²⁰, к XIV в. По мере учреждения новых епископий местные князья наделяли их землей и давали уставные грамоты; среди ранних привилегий и льгот церкви было и право призывать на свои земли людей, и освобождение духовенства с работающим на него населением от податей и повинностей. Хань

Золотой Орды подтвердили все права церкви ярлыками. Все это, несомненно, привлекало на церковные и монастырские земли переселенцев. В течение XIII—XVI вв. церковно-монастырские владения увеличивались с поразительной быстротой, что вызвало не только государственную, но и внутрицерковную оппозицию.

Приводя эти известные исторические факты, я хочу обратить внимание на следующее. В XI—XIV вв. христианизировалось, т. е. в той или иной степени приобщалось к христианству, *городское* и *сельское* население княжеских *центров* (и их уделов), церковных и монастырских владений. Этим же населением в XV—XVII вв. осваивались и заселялись земли расширявшегося Русского государства. Переселенцы несли с собой христианство в тех локальных вариантах, которые сложились в период раздробленности культа, и дальнейшая христианизация на старых и новых местах зависела от конкретных этнокультурных и социальных факторов в контексте общегосударственных процессов.

В народной христианизации постоянно взаимодействовали два направления: *официальное* и *стихийное*. Но если до образования Русского государства это взаимодействие объединяло «неграмотных» — верхи и низы, то впоследствии произошло их разделение. И стихийное начало возобладало у переселенцев, в XV—XVIII вв. своими руками и по своему «христианскому разумению» устраивавших религиозную жизнь на новых местах: строили часовни или храмы, выбирали лиц для богослужения и отправления частных треб, справляли известные им церковные праздники по выбору. С самостоятельно организованным церковно-религиозным порядком иногда приходилось считаться и появлявшемуся здесь позднее приходскому духовенству. Во многих северных и сибирских областях население и вовсе обходилось без церкви. В церковь приезжали за сотни верст креститься и одновременно миропомазаться перед смертью (сообщения об этом клириков с мест многочисленны еще в начале XX в.)²¹. Таким образом, раздробленность культа, низкий уровень местной церкви, разнохарактерность христианского «материала» и его толкований, разновременность и различная степень приобщения к христианству социальных низов обусловили чрезвычайную пестроту христианских представлений, не просто включавшихся в архаическую систему воззрений, но активно *воздействующих* на нее, формирующих локальные и региональные особенности народной религии.

Множественность народно-религиозных форм — не единственное последствие христианизации за первые пять веков. Происходило, по словам Б. Д. Грекова, «*обрусение* (курсив наш.— Т. Б.) христианского вероучения и церкви», которое началось очень рано и шло в двух направлениях: борьба за свою национальную церковную организацию — в верхах и за свою народную веру — в народных массах; «обе струи в конечном счете приводили к одному результату»²². В национальном масштабе это выразилось к рубежу XVI—XVII вв. в оформлении русского *самосознания*, в тождестве понятий *русский* — *православный*, и не только в собственно русскоязычной среде, но и христианизированной иноэтничной (например, в карельской).

Этот духовный итог дает нам основание выделить предшествующий ему период в качестве *первого этапа* русской христианизации (с учетом его внутренней структуры), отличительной чертой которого было преобладание *апокрифической сущности* усваиваемой христианской веры верхов и низов, по крайней мере до рубежа XV—XVI вв. «Апокрифичность» (как мы коротко показали) была заложена и в самом православном вероучении, что обнаружилось в печально известной истории с исправлением богослужебных книг в XVI—XVII вв., когда афонские старцы сожгли московские книги «с ересями» и по указу Никона были привезены канонические книги для нового перевода. Важная роль апокрифа в утверждении православия не является особенностью только русской христианизации: повторялась закономерность начального этапа любой массовой христианизации во все времена и у всех народов (см., например,

борьбу с «ересями» в Деяниях апостолов и Посланиях Павла). Христианство как идеология несло с собой переворот в языческом мире: оно отрицало государственные и племенные границы, провозглашало равенство людей, говорило о ценности человеческой личности; «освобождение личности понималось как моральное совершенствование человека, установление его личной связи с Богом, личной ответственности за грехи»²³. Как показывает история христианства и церкви, эти идеалы всегда находились в противоречии с социально-экономическими процессами, государственным и национальным самоопределением. Задачи социализации, а также определение позиции в условиях формирования государств и наций выходили для церкви на первый план, и она предоставляла «пастве» самостоятельно разбираться в иерархии духовных ценностей христианского вероучения. Объективная роль христианизации в ходе этнической истории русского народа состояла в *духовном* оформлении его как соборной личности (по выражению Ф. М. Достоевского), т. е. в идеале она должна была бы привести к новому уровню коллективного (общественного) сознания. Но кроме убеждения в действенной силе христианского вероучения ранняя церковь не обладала никакими реальными способами воздействия на архаическое коллективное сознание. И в этом деле стихийную помощь оказало «апокрифическое христианство», в котором вследствие его полуязыческого-полухристианского характера изначально были заложены возможности апелляции не только к индивидуальному, но и к коллективному сознанию. Иными словами, апокриф осуществил роль *переходного* звена в процессе христианизации, если так можно выразиться, в изменении *стереотипа* коллективного мировоззрения. И с этой точки зрения значение апокрифа на начальном этапе русской христианизации и сложения народной культуры (как, впрочем, и любого другого народа) трудно переоценить.

С рубежа XVII—XVIII вв. принято отсчитывать новый этап христианизации, подспудно вызревавший в предшествующие века, но заявивший о себе во всеуслышание после раскола церкви. С последовавшим за ним распространением староверия в широкой народной среде происходит разделение христианского вероисповедания, условно говоря, на «две веры». Возникает парадоксальное противоречие между субъективными названиями и оценками содержания понятий «старая и новая вера» в устах идеологов оппозиций и их объективной значимостью в масштабе народной христианизации и изменениях культурного порядка. «Новая вера» для оставшегося верным православию населения ограничилась в основном лишь переменами в «обрядоверии», в котором церковь обвиняла, наоборот, сторонников старой веры. А для последних конфликт в обрядоверии оказался только внешним поводом, давшим выход глубоким духовным исканиям, свидетельствующим, кстати, о росте *христианского* коллективного сознания: активный интерес к канонической и богословской литературе, самостоятельное осмысление раннехристианских идей и символики, стремление к нравственному совершенствованию и грамотности всех членов своей общины для полного постижения сущности Христа и его учения. Самое понятие «духовность» приобрело у староверов особое значение, что отразилось в самосознании своей веры — «духовная» в отличие от «мирской», «казенной», «гражданской» веры православных христиан²⁴. Не будучи однородным, староверие в немалой степени способствовало развитию инакомыслия в русском христианстве, охватившего в XVIII—XIX вв. значительные части бывшего православного населения, главным образом в Поволжье, центральных и южных губерниях. Свидетельства с мест говорят о доминирующей популярности беспоповщины и сект «духоборов»²⁵, удовлетворявших народную потребность в «духовной пище», которую давно оторвавшаяся от народа церковь дать не могла.

Обобщая изложенное, можно сказать, что *второй этап* христианизации *разрушил* представление церкви и верхов о единстве православной веры, показал ее подвижность и эволюцию во «*многоверие*», в том числе и развитие более высокого уровня самого православия. Эти изменения существенным образом сказывались на народной культуре и сложившихся ранее формах

язычески-христианского синкретизма. Очевидно, что на фоне этой картины теряется целесообразность употребления придуманных терминов «двоеверие» и «бытовое православие», а исследования по народной религии в общерусском объеме невозможно проводить без изучения староверческих и сектантских групп, фиксируемых в русской среде с XVII в.²⁶

На втором этапе, собственно говоря, и обнаружилась та роль, которую сыграл апокриф в народной христианизации предшествующих веков, а также его дальнейшая эволюция и соотношение с каноническим кодексом, становящимся доступным народным массам по мере развития книгопечатания, грамотности, создания «книг для народа», а также широкого распространения рукописной традиции. «Очищение» православного вероучения, сопровождавшееся полным и точным переводом канонических книг (в том числе и богослужебных), развитием богословской литературы и печатного дела, было неразрывно связано с выявлением ходивших списков апокрифического содержания и составлений индексов «запрещенной / отреченной» литературы. Эти индексы постоянно пополнялись, и Духовный регламент XVIII в. содержал уже более 100 наименований рукописей различного и разнохарактерного содержания. Печальную славу апокрифу в глазах официального православия создали главным образом так называемые «суеверные книги», которых со временем на Руси появилась тьма, с весьма неоднородным составом: от компиляций древних космогонических / астрологических представлений и магического знания до сочинений самого низкого «ширпотреба». Суеверные книги были как переводного, так и отечественного производства, и последние по-своему тоже отражали этапы народной христианизации, так как в них магия, анимизм и т. п. выступали в сплав с апокрифическими сюжетами и образами (различные лунники, колядники и проч.). Тесное взаимодействие подобной литературы с апокрифом и народными архаическими представлениями привело к тому, что в списки «лжеучения» стали заносить и народные верования, бытовавшие в рукописной традиции: сборники заговоров, молитв, народной медицины (травники, лечебники), мифологические былички (например, об оборотнях) и т. п.

Христианское самосознание староверов питалось и за счет традиционного канона, и в еще большей степени — за счет апокрифа, который проходил в этой среде очищение, подобно православному учению в церкви: так, любопытно, что и церковь, и староверие оказались единодушно нетерпимыми (хотя и с разных позиций) в отношении к магии и колдовству, считая, в частности, заговоры большим грехом²⁷. Доминирование личностного религиозно-нравственного аспекта в христианском мировоззрении староверов повышало значимость идей возмездия и спасения, бренности бытия и ответственности за грехи, отразившихся в различного рода эсхатологических сочинениях, изобразительной культуре и духовных стихах.

Духовный стих — замечательное и малоизученное явление русской христианской культуры. Его истоки теряются в глубине веков, но очевидно, что духовный стих рождался на скрещении устной и письменной традиций, язычества и христианства (так же как апокрифические легенды, мистерии и проч.). В ходе эволюции менялись формы, виды и тематика духовного стиха, ставшего своеобразным «зеркалом» постепенно христианизировавшейся народной культуры / религии — от стихов эпического (былинного, апокрифического) и обрядового (заговоры-молитвы, «колядные» пожелания, месяцеслов-календарь) жанра до гимнов (типа «Евангелической песни») ²⁸. О значении русского духовного стиха ярко свидетельствует «Стих о Голубиной (Глубинной) Книге» — произведение, которое В. Н. Топоров назвал «энциклопедическим компе-диумом по мифопоэтической космологии от времени творения до того рубежа, с которого начинается падение Святой Руси» ²⁹. Исполнители верили в существование этой «Книги», в то, что она хранится в «Старом Иерусалиме», отождествляли ее с Псалтирью или приписывали авторство Иисусу Христу, кому-ли-

бо из пророков, апостолов³⁰. Недавно предложенное А. А. Архиповым истолкование названия «Голубиная Книга» как перевод слова «Пятикнижие»³¹ по существу говорит о тенденции к созданию в устной традиции русского «Святого Писания» — свидетельства определенного итога и самостоятельности народной христианизации. Социальная категория носителей духовного стиха — бродячие певцы, нищие, «калеки переходные» и содержание самих стихов «старшего извода» (например, «Сорок калик со каликою») показывают существование еще одного аспекта народной христианизации (о которой мы говорили вначале) — ее распространение в процессе постоянного передвижения, будь то паломничество к святым местам, переселенческое движение или поздняя «бродячая Русь».

Примечания

* Статья написана на основе доклада, прочитанного автором на XXI научно-технической конференции «Древнерусская культура и современное музыкальное искусство (К 1000-летию принятия христианства на Руси)», состоявшейся 13 апреля 1988 г. в Ленинграде (конференция организована Ленинградским гос. институтом театра, музыки и кинематографии и Ленинградской гос. консерваторией).

¹ Гуревич А. Я. Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 25—26.

² Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // Собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 16. С. 10—12.

³ Под «язычеством» я буду понимать слой воззрений внехристианского происхождения или архаические формы синкретизма.

⁴ Особенности христианизации украинского и белорусского народов требуют отдельного исследования.

⁵ В восточной церкви в то время употреблялось понятие «учение, изложение веры», слово «символ» пришло позднее с запада.

⁶ Эти книги известны с XI—XIII вв. (Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI — первая половина XIV в., Л., 1987. С. 98. Далее — Словарь).

⁷ См. Марков С. (свящ.). О праве церкви изменять церковные постановления, обряды и обычаи, существа веры не касающиеся. М., 1901.

⁸ В XI—XIV вв. писали службы, поучения, переписывали богослужебные книги митрополиты Киприан, Иоанн, Максим, епископы Иоанн и Леонтий Ростовские, Василий Новгородский, Серапион Владимирский, великие князья Андрей Боголюбский, Владимир Василькович Вольтский (Словарь. С. 37, 95, 98, 159, 164, 206, 211, 230, 254, 387—390).

⁹ Словарь. С. 377—378.

¹⁰ Никольский Н. М. История русской церкви. 3-е изд. М., 1983. С. 53.

¹¹ Энциклопедический словарь / Сост. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Т. XXIV-а. С. 914—915 (Обычное право церкви).

¹² Так, например, средневековый обычай славения по всем домам и во все праздники (а не только на Рождество) удержался во многих местах после отмены его Петром I.

¹³ Словарь. С. 215—216, 281, 328.

¹⁴ Апокриф с XIV в. в индексе «запрещенных книг» (Словарь. С. 42, 95).

¹⁵ Там же. С. 428—431.

¹⁶ Там же. С. 257.

¹⁷ Были и полные переводы библейских книг: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Судьи, Руфь, 1—4-е книги Царств — в Хронографе Архивском (XV в.) и Виленском (XVI в.); оба списка восходят к XIII в. (Словарь. С. 475—477).

¹⁸ «Отдельные раскольничьи общины находятся в постоянном общении друг с другом: для этого у них есть своя почта, язык, шифры, есть даже „полиция“... Сектантские общины устраивают соборы, съезды» (Пругавин А. С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905. С. 54).

¹⁹ Там же. С. 79—80.

²⁰ См., например: Суворов Н. Курс церковного права. Т. I. Ярославль, 1889.

²¹ Вместо родившегося могли «крестить» предмет, его символизирующий, например головной убор его отца (см. о таком случае: М. Г. Дорожные заметки // Олонек. губ. вedom. 1868, № 23—24).

²² Греков Б. Д. Киевская Русь. М., 1953. С. 392.

²³ Ковалев С. И. Происхождение христианства: основные вопросы. М.; Л., 1964. С. 47.

²⁴ Один беспоповец говорил И. С. Аксакову, изучавшему «раскол» в Ярославской губернии: «Ваша православная вера — есть вера казенная, гражданская, не на живом искреннем убеждении основанная, а служащая одним из орудий правительству для поддержания порядка» (См. Пругавин А. С. Указ. раб. С. 18).

²⁵ Там же. С. 64—65.

²⁶ Буткевич Т. И. (протоиерей). Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910. С. 18—21; например, хлысты во Владимирской губ.

²⁷ Никитина С. Е. Жанр заговора в народном представлении // Этнолингвистика текста: семиотика малых форм фольклора. I. Тез. в предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 25—26.

²⁸ Безсонов П. Калики переходные. I. 1—3. М., 1861.

²⁹ Топоров В. Н. «Голубиная Книга» и «К плоти»: состав мира и его распад // Этнолингвистика текста. С. 169—174.

³⁰ Безсонов П. И. Указ. раб. № 76—92.

³¹ Архипов А. А. К истолкованию названия «Голубиная книга» // Этнолингвистика текста. С. 174—177.

Э. Л. Нитобург

«ЧЕРНО-БЕЛЫЕ» СМЕШАННЫЕ БРАКИ В США

Особое место среди семей афроамериканцев занимают так называемые черно-белые семьи — продукт межрасовых браков между черными и белыми американцами. Уже в XVII в. — с самого начала ввоза африканцев в североамериканские колонии Англии — происходил процесс мисцегенации, т. е. физического, в основном внебрачного, но также и брачного смешения их с индейцами и белыми колонистами. В то время африканцы и многие белые колонисты были там сервентами — кабальными слугами на срок. Поскольку негритянок в колониях тогда было мало, браки обычно заключались между сервентами — белыми женщинами и черными мужчинами, причем эти браки, по-видимому, были довольно многочисленными, ибо в ряде колоний появились законы, запретившие их под страхом наказания. Когда же негры стали там пожизненными сервентами, а затем рабами, правящая верхушка колоний, а позднее США сделала все, чтобы не допускать браков между черными (даже если они были свободны) и белыми. Поэтому вплоть до Гражданской войны 1861—1865 гг. процесс мисцегенации продолжался уже почти целиком за счет внебрачных сексуальных связей белых мужчин (в основном рабовладельцев, их сыновей и надсмотрщиков) с рабынями. Ко времени ликвидации рабства уже $\frac{1}{10}$ всех рабов и более $\frac{1}{3}$ свободных американских «цветных» были мулатами¹.

После ликвидации рабства законы о запрете межрасовых браков были отменены, и в годы Реконструкции даже на Юге были заключены многие сотни, а возможно, и тысячи таких браков². Однако на рубеже XIX—XX вв. в рамках созданной для сохранения возможностей сверхэксплуатации теперь уже «свободных» потомков черных рабов системы Джим Кроу в южных (а позже в ряде северных и западных) штатах были приняты законы о подсчете доли «негритянской крови», а также о запрете браков и внебрачных связей между белыми и «цветными». Накануне второй мировой войны в 31 штате (16 — на Юге, 15 — на Севере и Западе) межрасовые браки под страхом наказания все еще были запрещены законом³.

Тем не менее процесс внебрачного расового смешения продолжался, и за три века физическая ассимиляция американских негров, по оценкам американских антропологов, зашла настолько далеко, что к началу второй мировой войны удельный вес «чистых» негроидов среди афроамериканского населения США не превышал 22—25%⁴. Само понятие «негр» давно уже в США являлось весьма условным, ибо основывалось на мифологии о «крови», и в законах разных штатов определялось различно: человека, считавшегося в одном штате белым, в другом штате могли отнести к «цветным» со всеми вытекающими отсюда последствиями. «Не существует никакого точного или единообразного определения по вопросу о том, кто является негром, и в штатах, где этот вопрос поднимается, суды далеки от единодушия относительно доли африканской крови, необходимой для того, чтобы классифицировать того или иного человека в качестве негра», —