

наше заключеніє о томъ, что у преп. Нестора была подъ руками готовая повѣсть о святыхъ, именно, Сказаніє.

Велѣдъ за чудомъ о жєнѣ сухорукѣ и въ Чтеніи, и въ Сказаніи слѣдуетъ чудо надъ слѣпцомъ (Усп. сб., л. 1д, Чтеніє, л. 6в), которое преп. Несторъ лачинаєтъ словами: «и се паки инъ повѣда ми, глаголя». Эти слова не должны быть отнесены насчетъ устнаго источника, такъ какъ преп. Несторъ довольно близко придерживается соответствующаго текста Сказанія. Приведемъ параллельныя мѣста.

Чтеніє.

І. Бѣ нѣ въ коемъ градѣ чєловѣкъ слѣпъ. тои приходяше къ церкви святого мученика Георгія, моляся ему съ слезами по вся дни, прозрѣнія очима прося.

ІІ. и въ одну ноцъ спящо ему, и се явися ему Христовъ мученикъ Георгія, глаголя: что, яко тако вопієши ко мнѣ; нѣ аще хоцєши прозрѣти, иди къ святыма Борису и Глѣбу, и та створятъ ти прозрѣти. тѣма бо дасться отъ Бога благодать цѣлебная въ странѣ сєи.

Сказаніє.

Паки нѣкдє въ градѣ бѣше члѣкъ слѣпъ. и приходя къ цркви стго Георгія и моляшеся стгуму Георгі[єви] просяше да бы прозрѣлъ.

ІІ. и въ одну ноцъ спящо ему. явися ему святый мчнкъ Георгія, глѣ. что толыми въпієши къ мнѣ члѣвчє. нѣ аще прозрѣнія требуєши язъ ти повѣдѣ. иди [л. 1ѣ] къ стыма мчнкома Борис[у] и Глѣб[у]. и та ти имата дати видѣніє. аще хоцєта его же ты требуєши тѣма естъ дана багдть отъ Бѣ. въ странѣ сєи земля русьскѣ працати и исцѣлити всяку страсть.

Приведенныхъ сближений достаточно, чтобы убедиться, что преп. Несторъ пользуется и въ данномъ случаѣ Сказаніємъ и что ссылка на разсказчика-литературный приемъ.

Велѣдъ за чудомъ о слѣпомъ въ Сказаніи слѣдуетъ использованный преп. Несторомъ разсказъ о заключенныхъ Святополкомъ Изяславичемъ.

Наталья Пак

Тайное становится явным

Райан В.Ф. *Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России*. Пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 720 с.: ил. [серия HISTORIA ROSSICA]

Фундаментальная книга о практике магии и гаданий у наших предков британского филолога-слависта Вильяма Фрэнсиса Райана приобрела мировую известность уже после своего первого, английского издания 1999 года. Об этом свидетельствуют внушительный корпус рецензий¹. Сейчас, благодаря коллективу российских переводчиков, она становится доступной и читающим на русском языке. Во вступительном слове к нынешнему изданию А.В.Чернецов

1 Райан В.Ф. *Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России*. М., 2006. С. 3.

рассказывает о книге и ее авторе, остроумно вспоминая об интригующей фигуре иностранного профессора, консультанта по черной магии из булгаковского романа “Мастер и Маргарита”. Далее, в своем предисловии к русскому изданию уже сам В. Райан отвечает на вопрос: “Почему вообще англичанин отважился написать книгу о русской магии?”. Из этих двух вступлений мы узнаем, что автор, родившийся в 1937 году, еще в школе заинтересовался изучением русского языка и полюбил русскую культуру². Во время обучения в Оксфордском университете он специализировался по древнерусскому языку. В числе его учителей был выдающийся филолог Б.Г. Унбегаун. Кроме того, автор имел возможность совершенствовать свои знания в Ленинградском университете и рукописных собраниях и архивах России. Еще в Оксфорде, в университетской Бодлеянской библиотеке, он обнаружил замечательную древнерусскую рукопись *Тайная тайных* – свод средневековых знаний в области политики, науки, магии и гаданий. Этот труд, изучавшийся автором на протяжении всей научной деятельности, играет важную роль и в настоящей книге. Целью последней было

попытаться дать детальное описание магических и гадательных текстов на восточнославянских языках и на церковнославянском языке, основная часть которых не древнее XVIII века, а также общий обзор народной магии, гаданий и колдовства³.

Автор подробно останавливается на своем подходе к написанию книги в контексте сложившихся тенденций в исследовании магии и гаданий в западной и российской науке. Сознательно делая акцент на описательной стороне материала, он избегает масштабных обобщений и подчеркивает, что не хотел делать каких-либо попыток анализировать русскую магию и гадания с позиций культурной антропологии⁴.

Немаловажна для современного читателя на территории бывшего Советского Союза и оговорка об особенности в употреблении в труде термина “Россия”. Исследуемый культурный ареал определен как “земли, заселенные в период Киевской Руси православными восточными славянами и в дальнейшем их потомками, что приблизительно соответствует территории, населенной великороссами (включая русское население Сибири), украинцами и белорусами”. Преимущественное внимание уделено периодам Московской Руси и Российской империи⁵.

2 Интерес англичан к России – экономический, а как следствие и культурный – восходит ко второй половине XVI в. (Ключевский В. *Сказания иностранцев о Московском государстве*. Пг., 1918. С. 13-15). Особо выделяются труды о России Джерома Горсея (Горсей Д. *Записки о России. XVI – начало XVII в.* М., 1990).

3 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 21.

4 Там же. С. 15.

5 Там же. С. 21.

В книге 16 глав, само перечисление которых, несомненно, заинтересует потенциального читателя. В состав I главы, ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК входят разделы: “Киевская Русь и наследие Византии”, “После Киевской Руси”, “Магия и православные славяне”, “Письменная традиция”, “Еврейские и восточные влияния”, “«Стоглав» и «Домострой»”, “Западные влияния”. Глава 2. НАРОДНАЯ МАГИЯ, состоит из частей: “Дурной глаз”, “Порча”, “Древние божества, злые духи и магия”, “Защита от магии, ведовства и злых духов”, “Магическое время”, “Магические места и направления”, “Пародии на христианский культ”. 3. КОЛДУНЫ И ВЕДЬМЫ: “Волхв”, “Колдун”, “Ведьма”, “Знахарь”, “Ворожей (ворожея, ворожейка)”, “Иконография колдовства и колдунов”. В специальном приложении приводятся русские наименования колдовства и колдунов. Шесть разделов образуют главу 4. НАРОДНЫЕ ГАДАНИЯ (в частности – святочные и о предстоящем браке). 5. ЗНАМЕНА, ПРИМЕТЫ, ПРЕДСКАЗАНИЯ, КАЛЕНДАРНЫЕ ПРОГНОЗЫ; 6. ТОЛКОВАНИЯ СНОВ И ГАДАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ТЕЛОМ; 7. ЗАГОВОРЫ, ЗАКЛИНАНИЯ И ЛОЖНЫЕ МОЛИТВЫ; 8. ТАЛИСМАНЫ И АМУЛЕТЫ; 9. MATERIA MAGICA – рассказывает о субстанциях, применяемых в магической практике. 10. ТЕКСТЫ КАК АМУЛЕТЫ (апокрифические тексты, разрешительные грамоты, волшебный квадрат SATOR); 11. МАГИЯ БУКВ И ЦИФР (в частности, библиомантия, гадание по Псалтыри, число зверя, метание жребия, колесо Фортуны и проч.); 12. ГЕОМАНТИЯ; 13. АЛХИМИЯ И МАГИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА КАМНЕЙ; 14. АСТРОЛОГИЯ: ВИЗАНТИЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ; 15. АСТРОЛОГИЯ: ПОСТВИЗАНТИЙСКИЕ ВЛИЯНИЯ; 16. МАГИЯ, ЦЕРКОВЬ, ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО И ГОСУДАРСТВО.

Столь подробное освещение всей этой “магической материи” просто не оставляет в книге места для какого-либо философского осмысления. Она совершенно правомерно названа “историческим обзором”, и, по существу, является “энциклопедией русской магии”. Поэтому и судить о ней можно, главным образом, с точки зрения полноты собранного в ней материала. Только ее библиография составляет 50 страниц. При этом можно согласиться с одним из рецензентов первого издания книги, А.В. Чернецовым, что

безусловный “перекос” в сторону рукописной традиции, представленной в значительной мере переводными текстами и их переделками, ведет к тому, что русские народные верования предстают менее своеобразными, менее колоритными, чем они были на самом деле”, что, по мнению рецензента, до некоторой степени мешает решению одной из задач книги – познанию сокровенных истоков специфики “загадочной русской души”⁶.

6 Чернецов А.В. Книга английского слависта о русской магии. *Живая старина*. 2001. № 3. С. 56.

Для большинства исследователей (к которым относим и себя), привыкших говорить о каких-либо верованиях в Древней Руси с точки зрения противостояния либо симбиоза исконно славянской, языческой традиции и привнесённой, христианской, благодаря данной книге открывается куда более сложная картина взаимовлияний – практически, международная, и В. Райан добросовестно решает вопрос о времени проникновения тех или иных иностранных течений на Русь. В своем отзыве на первое издание книги Д.М. Буланин ставит в заслугу ее автору, что он последовательно придерживается постулата о том, что

существует очень немного магических текстов и предметов, очень мало магических действий и суеверий, которые были бы характерны для одних только русских или даже для одних только славян, что, впрочем, относится и к любому другому народу, ... большая часть соответствующих явлений окажется либо заимствованной из других культур, либо находящей в них точные аналогии⁷.

О способности “чужого” преобразовываться в “свое” мы можем судить по тому, как на славянской почве прижились и приумножились традиции христианства⁸. Агентом диковинных и чаще всего не одобряемых церковью влияний, постепенно проникающих в самую народную гущу, были наиболее образованные слои светского общества и, как ни парадоксально, церковь в лице своих отдельных представителей.

Книга В. Райана, с нашей точки зрения, дает едва ли ни исчерпывающую информацию для углубленных размышлений над смысловыми истоками и отдельных магических действий, и общей склонности человечества – с одной стороны – пытаться проникнуть в тайны грядущего, с другой – по возможности, избегать реализации негативных прогнозов. Как то или иное частное совпадение событий превращается в примету и в дальнейшем принимается на веру многими людьми; есть ли существенное отличие между подобными “суевериями” и верой религиозной? – на эти вопросы не ответить без подобных книге В.Райана фактологических работ. Не решить и философских задач, вроде обозначенной его соотечественником Дж.Дж. Фрэзером:

Проследить ход мысли, лежащей в основе колдовских действий, выявить несколько простых нитей, которые переплетаются в запутанный клубок, отделить абстрактные принципы от их конкретных приложений, другими

⁷ Буланин Д.М. Магия и гадание в русской традиционной культуре и древнерусской письменности. *Русская литература*. СПб., 2001. № 1. С. 251.

⁸ В последнее же время поднимается вопрос и о христианской основе народных праздников (например, зимних), традиционно считаемых в своих истоках языческими (Страхов А.Б. *Ночь перед Рождеством: Народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян* [Palaeoslavica XI. Supplementum 1] (Cambridge, MA 2003), 1-3).

*словами, обнаружить следы искаженной науки за видимостью неподдельного искусства...*⁹

С головой погружившись в систематизацию фактов, сам автор только вскользь касается темы внутреннего содержания магии и ее отношения к религии. Он отмечает, что

*цели магии в России, как и везде, в огромном большинстве отражают личные устремления к сексу, власти, богатству, мести, избавлению от болезни, защите от вреда, причиненного чьими-то магическими действиями. Религии же, даже в своих наименее привлекательных проявлениях, имеют обычно социальные, этические, духовные и теологические аспекты, которые ставят их выше устремлений отдельного индивидуума*¹⁰.

Итак, согласно В. Райану, явно модернизирующему восприятие магии, она всегда была в высшей степени иждивенческим проявлением, поскольку человек, во-первых – пытался достичь желаемого не конкретной работой, а путем заклинаний и колдовства, во-вторых – делал это только для себя лично. Но общеизвестно, что издревле член той или иной корпорации – охотник, рыбак или мастеровой – несмотря на все профессиональные навыки, имел в своем арсенале определенные магические формулы и действия. Как справедливо писал С.С. Аверинцев,

*для архаического сознания всякое ремесло есть колдовство, и мастер – скромный, но легитимный собрат мага: оба “знают слово”, оба проникли в особые секреты, неведомые профанам, оба умеют обходиться с демоническими силами...*¹¹.

Хорошо известная *профессиональная гордость*, ставящая специалиста выше “простого смертного”, заставляет нас вспомнить о двойственном применении античного термина *демиург* (букв. – изготавливающий вещи для народа), которым обозначали как ремесленника, так и бога-творца¹². Преобразование действительности, как вмешательство в саму природу, не может быть не сакральное, как и сакральное не может не предполагать практического применения.

Своего рода *демиургом* выступает и человек, специализирующийся собственно в магии. Он обладает набором знаний – молитв и действий, которые совершает в возвышающем уединении, на заре, где-нибудь на перекрестке дорог либо – в полночь в бане¹³. Он несет в себе оптимистическое,

9 Фрэзер Д.Д. *Золотая ветвь*. 2-е изд. М., 1983. С. 19.

10 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 15.

11 Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе. *Античность и современность*. М., 1972. С. 96.

12 Демиург. *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 144.

13 Само слово (в данном случае – заклинание) в архаических культурах настолько “обладало” материальной сущностью, “было” предметно, что им, якобы, можно было убить или оживить (Еремина В.И. *Ритуал и фольклор*. Л., 1991. С. 63, 64, 69).

активное начало, заручившись поддержкой всех космических сил, к которым обращается в молитве, а фактически – веря, что сам руководит их действием¹⁴. В нем – претензия на исключительность и, даже, заносчивость, которая, как читаем в летописи, дорого стоила волхвам, попадавшим то под топорик князя Глеба Святославича, то под горячую руку воеводы Яна (1071 г.)¹⁵. В ретроспективе частная магия все более обнаруживает черты общественно значимого явления. Маг, оказываясь в трудную минуту последней надеждой отчаявшихся людей, бросал вызов судьбе, отрицая изреченное Ярославом, наказавшим волхвов в Суздале (1024 г.): “Богъ наводитъ по грѣхомъ на куюждо землю гладом, или моромъ, ли ведромъ, ли иноу казнью, а человѣкъ не вѣсть ничтоже”¹⁶.

Здесь хотелось бы подчеркнуть существенный мотив, прослеживаемый на протяжении всей книги В. Райана, но особенно выделенный им в последней

14 Хотя, очевидно, уже позднее, под влиянием христианства, заклинание во главе этих стихий ставит Иисуса Христа и “всю силу небесную” (Примеры см.: Майков Л.Н. Великорусские заклинания. *Записки имп. Русского Геогр. об-ва по Отд. этнографии*. СПб., 1869. Т. 2. С. 417-580).

15 *ПВЛ*. С. 117-119; 121.

16 Там же. С. 100. В.Ф. Райан приходит к выводу, что наиболее распространенным видом магии у восточных славян до прихода христианства был шаманизм, который практиковали волхвы (С. 30). Некоторые, описанные летописью “фантастические” действия волхвов, находят параллели именно в этнографических описаниях шаманских выступлений. Вспомним, например, как в статье 1071 г. приводится обряд, исполнявшийся ярославскими волхвами во время голода в Ростовской области: они взрезали заплечья женщинам, вынимая оттуда то жито, то рыбу (*ПВЛ*. С. 117-118). Подобная претидижитация чукотского шамана описывается в дневнике кругосветной экспедиции шлюпа “Сенявин” 2-й половины 20-х гг. XIX в.: *Мы догадались, что он шаман, и просили его показать нам искусство и пошаманить, благополучно ли кончим наш путь. (...) Полог поднялся, и мы увидели нашего кудесника, качавшегося из стороны в сторону и усилившего постепенно свой голос и удары в бубен, который он держал под самым ухом. Цель этой музыки есть, кажется, та, чтоб оглушить и одурить шамана. (...) Сбросив с себя кухлянку, он обнажился до пояса; взял гладкий камень, пошептал над ним, и дал мне его в руки подержать; потом он взял его между двух ладоней, повел одной рукою вверх по другой, и камень исчез! Он показывал желвак над локтем, где будто бы камень остановился. Желвак этот он перевел в бок, и вырезав оттуда камень, объявил, что все будет благополучно. (...) Похвалив его искусство, мы подарили ему ножик. Принимая его, он сказал, что хочет испытать его остроту, – вытянул свой язык, и стал его резать... Мы видели, как рот его наполнялся кровью... Наконец, отрезав язык, он показал его нам в руке; но уж занавесь спустилась, потому что кусок мяса не так легко было спрятать, как камень (Путешествие вокруг Света, совершенное по повелению Государя Императора Николая I, на военном шлюпе “Сенявин”, в 1826, 1827, 1828 и 1829 годах, флота капитаном Федором Литке. СПб., 1835. Ч. II, III. Библиотека для чтения. СПб., 1836. Т. XIV. С. 29).*

главе “Магия, церковь, законодательство, государство”. Это тема магии и власти¹⁷.

Как то, так и другое, по большому счету, означало владеть ситуацией, что, по крайней мере, в идеале – обеспечивало авторитет в глазах людей, необходимый для управления ими. И, согласно выше упомянутым летописным сюжетам, говорящим о голодных бунтах на Севере Руси (XI в.), маг (волхв) сам превращался в предводителя масс. С другой стороны, как показал тот же Дж. Фрэйзер, «в первобытном обществе царь часто являлся одновременно магом и жрецом. Нередко ему удавалось достичь власти, благодаря предполагаемой в нем искушенности в черной и белой магии»¹⁸. Подчас, лишь формально сохраняя признаки своих священных истоков, светские правители (при поддержке церкви) борются с еще живой харизматической властью волхвов. При этом они стараются завладеть всем ценным из числа тайных знаний, а в наиболее трудные минуты для самих себя не брезгают обращаться к своим “конкурентам” за поддержкой. В этом проявилась отмеченная В. Райаном еще для отношения к колдовству князей Киевской Руси политика двойных стандартов¹⁹. Вспомним Всеслава Полоцкого, а из более поздних примеров – Ивана Грозного²⁰ или Петра Великого. Например, последний, жестоко преследуя суеверия в армии (по Воинскому артикулу 1715 г.)²¹, сам веровал в гороскоп и интересовался *Календарем Брюса*, известным, между прочим, наличием выдержек из учений эллинских и еретических²². Характерным именно для русской традиции примером кажется тесная связь последней царской семьи и Григория Распутина²³. Борясь ли с магией, поддерживая ли ее, власть понимала, что имеет дело с наиболее могущественным конкурентом в борьбе за овладение умами людей.

17 Помимо прочего, обращает на себя внимание своеобразие игры слов, способной проявляться в сочетании этих терминов: от “магия и власть” к “власть магии” или “магия власти”.

18 Фрэйзер Д.Д. *Золотая ветвь*. С. 18.

19 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 32.

20 О склонности к чародейству Грозного см.: Турилов А.Д., Чернецов А.В. К изучению “отреченных” книг. *Естественнонаучные представления Древней Руси*. М., 1988. С. 139-140; Об этом недвусмысленно свидетельствует весь блок сочинения Джерома Горсея, посвященный концу жизни тирана: монолог стоящего на смертном пороге царя о чудесных свойствах драгоценных камней; закулисная ворожба шестидесяти поселенных в Москве волхвов, предсказавших ему смерть до заката солнца (Горсей Д. *Записки о России*. С. 84-87). Этот впечатляющий рассказ средневекового англичанина вполне мог стать стимулом к выбору научной тематики В. Райаном.

21 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 603-605.

22 Керенский Ф. Древнерусские отреченные верования и Календарь Брюса (окончание). *ЖМНП*. СПб., 1874. Май. С. 116, 126 и др.

23 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 48.

Добротное собрание материала в книге В. Райана, как часто бывает в подобных случаях, несколько сковывает автора в собственных выводах. С нашей точки зрения, в особенности это заметно в том подразделе, в котором говорится о б а н е. А ведь это, своего рода, лейтмотив всего исследования! Констатируя, что баня – одно из наиболее распространенных мест, где совершались магические действия и гадания, автор довольно неожиданно прерывает эту мысль, более подробно останавливаясь на обыкновении совместного мытья в банях мужчин и женщин, характерном для всего европейского средневековья вплоть до XVIII в.²⁴ Но, как и другие сюжеты книги, загадка бани не оставляет равнодушным. Становится, например, понятной, кажущаяся смягченной формой бранной отсылки “к чорту” – фраза “Иди в баню!” (чего не встречаем в книге). На первый взгляд, довольно невинная, в сравнении, например, с русским матом, эта отсылка должна была означать едва ли ни проклятие. Главное, о чем задумываешься, каким образом представление, о духовной “нечистоте”, подозрительности бани уживалось с ее функцией очищать? Если исходить из того, что нынешнее назначение бани – обеспечивать физическую чистоту – было присуще ей изначально, то, с другой стороны, нужно предположить, что уже тогда оно должно было сочетаться с функцией культовой, поскольку нельзя допустить, чтобы, с введением христианства, лишённые своих капищ и храмов волхвы вынужденно перекочевали именно в бани. Почему, в таком случае, – не в более удаленные лесные избы или пещеры...? Автор вскользь приводит мнение Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского, что в бинарной модели сакральных локусов позиция бани отражает судьбу языческих храмов в христианском мире, где они приобрели статус прибежища злых сил²⁵. Итак, баня, в своих истоках, предположительно, – языческий храм, составной частью культовых действий в котором было именно омовение.

Из этнографических материалов мы знаем, что баня была местом совершения важнейших обрядов жизненного цикла. В ней происходили роды²⁶ и именно поэтому говорили: “Баня мать вторая или мать родная”²⁷. В ней шла подготовка к свадьбе новобрачных²⁸. Здесь же облегчали муки умирающего²⁹. Как отмечает Н.А. Криничная, в мифологических рассказах и семейных обрядах баня и банный дух, б а е н н и к, “связаны с рождением,

24 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 92-93.

25 Там же. С. 89.

26 Еремина В. И. *Ритуал и фольклор*. С. 45; Рейн Г.Е. О русском народном акушерстве. *Дневник III съезда Общества русских врачей в память Н.И. Пирогова*. СПб., 1889. № 6. С.189 и др.; № 7. С. 209; Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 90, 91.

27 Даль В.Ф. *Толковый словарь живого великорусского языка*. М., 1998. Т. 1. Стб. 114.

28 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 90-91; Криничная Н.А. “Сынове бани” (Мифологические рассказы и поверья о баеннике). *Этногр. обозрение*. М., 1993, № 4. С. 69–72.

29 Криничная Н.А. “Сынове бани”. С. 73.

инициациями, свадьбой и смертью человека. Из века в век и из года в год бани приготавливались и накануне больших праздников, перед именинами или с дороги, не говоря уже о еженедельных, чаще субботних, банях”³⁰. Известно, что, согласно архаическим представлениям, человек (вернее бы сказать, – существо) переживавший так называемые “переходные” состояния, какой-то промежуток времени считался ритуально нечистым, вследствие чего оказывался во временной изоляции от других, полноправных членов общества³¹. Поэтому, думаем, что та функция бани, которая в наши дни воспринимается как сугубо гигиеническая, бальнеологическая, первоначально была призвана именно к ритуальному очищению. При этом, как отмечает, например, В.И. Еремина, данная роль бани должна была стать производной от представления об очистительной (именно – ритуально) способности воды³². Очевидно, в качестве ритуального очистителя вода выступала и в обряде крещения. Видимо поэтому, как упоминается в книге В. Райана, Иоанн Златоуст (IV в.) использует образ бани как символ очищения крещением и как обычное место для проведения обряда крещения³³. Что же касается банного стегания вениками (“прутьем младым”), которое будто бы так удивило самого апостола Андрея³⁴, и позже

30 Там же. С. 74.

31 Там же. С. 68-69; Еремина В.И. *Ритуал и фольклор*. С. 44-46; Рейн Г.Е. О русском народном акушерстве. С. 190,199.

32 Еремина В.И. *Ритуал и фольклор*. С. 45. О ритуально-очистительной и “оплодотворяющей” функции воды (Там же. С. 60-62). Баня как “очищающая” после похорон соплеменника, длившихся целых сорок дней, по рассказу Геродота, применялась и скифами. Хотя они изобрели, как обходиться без воды. Пар приготавлили с помощью раскаленных камней, помещавшихся в замкнутое пространство войлочной юрты (Геродот. *История в девяти книгах*. Пер. и примеч. Г.Стратановского. Л., 1972. С. 205 (IV. 205)).

33 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 108, прим. 181.

34 Естественно, недоумение, приписываемое апостолу Андрею по поводу банного “мучения” словен новгородских, на самом деле принадлежит самому летописцу, посвятившему данную часть произведения “своему обычаю” различных славянских племен. Отношение к посещению бань как к курьезу выдает южнорусское происхождение автора, поскольку на юге Руси, вплоть до позднего времени, бань не строили. Соответственно, общепринятое удаление роженицы (то ли вследствие ее нечистоты, то ли дабы уберечь ее и ребенка от дурного глаза) в Украине происходило либо в хлев, конюшню, комору, либо в клеть – порою и в зимнее время (Рейн Г.Е. О русском народном акушерстве. С. 190).

В связи с неожиданным включением бани в географический контекст путешествия Андрея, интересен и вопрос о происхождении названия постройки, первоначальной формой которой кажется именно б а й н я, б а й н а, откуда “банный дух” – б а е н н и к (очевидно, сходство с б а и т ь – шептать, знахарить, заговаривать, от чего и б а я н [Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Стб. 98-99] – случайно). В ПВЛ слово б а н я встречаем именно в заметке об апостоле Андрее, м о в н и ц а – в дискуссии Яна Вышатича с волхвами (ПВЛ.

стало восприниматься как разновидность массажа, то, согласно известной этнографам роли битья в традиционных ритуалах вообще³⁵, в стенах бани оно могло быть частью инициационной процедуры и означать “превращение, переделку, перековку”, “стимуляцию к возрождению” или же “очищение” пограничного существа³⁶.

Очевидно, оздоровительная роль бани берет начало именно из магической практики. Баня же играла роль языческого храма, специализированного на преобразовании-перерождении человека, пособию в преодолении отдельными людьми и всем обществом переходных состояний жизненного и календарного цикла. Причем обращает на себя внимание наблюдение Ю.Ю.Сурхаско о бане карел, что она обнаруживает природу именно святилища семейного³⁷, которое первично, думаем, было родовым. Н.А. Криничная справедливо пишет о бане как “медиативном центре” между мирами³⁸, чем, очевидно, и

С. 118), и с т о п к а – в рассказе о мести Ольги древлянам (С.41). По мнению В.И. Даля, нынешнее слово б а н я – паровая купальня – новое, из итальянского bagno, встарь и поныне южное и западное – м ы л ь н я, м о в н я, л а з н я (Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Стб. 113). Ср.: М. Фасмер считает б а н я заимствованным из народнолатинского *bāneum (Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. М., 1964. Т. I. С. 121). Видим, что к форме б а й н я наиболее близка именно итальянская форма bagno (ср. франц. bain), от латинского balneum, balneum (интересна тенденция исчезновения “l”, как и при переходе от б а л я н – краснобай к б а я н или же о т б о (л) я р и н к б о я р и н . См.: Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Стб. 99). Во всяком случае, по пути, которым апостол Андрей, якобы, донес свои впечатления о новгородской бане через “Варяги” до Рима, где “дивляхуся” его рассказу (ПВЛ. – С. 12), очевидно, на самом деле в обратном направлении пришел на север Руси сам термин б а й н а, б а й н я.

35 Геннеп А., ван. *Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов*. М., 2002. С. 158; Балушок В. Семантика деяких фізичних випробувань під час ініціації. *Тіло в текстах культур*. К., 2003. С. 185–186.

36 Интересны соображения о том, что, в зависимости от материала, из которого изготавливалось орудие бичевания – породы дерева или кожи животного – бичуемому передавались крепость и жизненная сила этого дерева или животного, что также расценивалось как разновидность обряда “причастия” (Геннеп А., ван. *Обряды перехода*. С. 158). Помимо того, что банные веники обычно делаются из веток деревьев различных пород, интересно замечание летописца, что словене в банях обливаются “квасомъ уснянымъ” (ПВЛ. С. 12), то есть – кожевненным, что, очевидно, сначала играло аналогичную, “тотемическую”, ритуально-очистительную роль.

37 Сурхаско Ю.Ю. *Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л.*, 1985. С. 36.

38 Криничная Н.А. “Сынове бани”. С. 75. В бане “властвует идея круговорота, стирающая грани между жизнью и смертью, бытием и небытием, реальным и потусторонним мирами, между сиюминутным и мифическим, профанным и сакральным временем, между прошлым, настоящим и будущим” (Там же).

объясняется отмеченная В. Райаном ее тесная связь с магией и гаданиями³⁹. Однако мы не разделяем вывода исследовательницы о том, что сакральный характер бани и ее духа – баенника – были лишь унаследованы от жилища, в котором приходилось мыться до выделения бани в самостоятельную постройку, и – от его духа-покровителя⁴⁰. Если пространство дома выглядит как безусловно “свое”, то баня, как преобразующая, очищающая, имеет двойственную, неоднозначную природу, целиком совпадающую со временем неопределенного переходного, лиминального (от лат. *limen* – порог) состояния человека. Не случайно, согласно В.И. Далью, б а н и щ е – место, где баня стояла, “почитается нечистым, и строить на нем жилое, избу, не годится”⁴¹.

Очевидно, многие повторили бы, вслед за автором книги, что не верят ни в магию, ни в гадания⁴². Мы привыкли веру в предсказания объяснять примитивностью древних людей, а магов считать шарлатанами. Естественно, сложно понять, как могла родиться вера в эффективность гадания по лопаточной кости барана или же – представление о более счастливых или несчастных днях недели (что и нам не мешает, порой, не начинать серьезных дел в понедельник). Анекдотически воспринимаются всякие снадобья из засушенных частей лягушек, мышей и проч. Однако, всегда ли гадания, магия – шарлатанство?

Не следует ведь забывать и о таких феноменах, как Ванга или Вольф Мессинг... С одной стороны, практически все люди и во все времена склонны верить в чудо и выдавать желаемое за действительное, но с другой – находят и тот, кто обладает даром предвидения или другими сверхъестественными способностями, в частности – к исцелению, оправдывая, таким образом, не только надежды своих приверженцев, но и многотысячелетние традиции веры в потусторонние силы. Вера в зависимость человеческой судьбы от небесных явлений (прерогатива астрологии) также находит некоторые основания в наши дни: установлено, что вспышки на Солнце влияют на самочувствие и, к сожалению, – смертность, а сейсмическая активность увязывается с тем или иным взаимным расположением планет... Целебные же свойства растений и минералов теперь вполне легально применяются в медицине. В последнее время все больше аргументов приводится в пользу существования “жизни после смерти”, и становятся известны случаи при-

39 Хотя в выборе места, конечно же, не могло быть стандарта. Так, встречаем упоминание о том, как в деревне Большая Будогощь на Новгородчине молодой крестьянин “на святках пошел в ригу гадать, хотел узнать, женится ли он в нынешнем году...” (Дуйсбург А.Я. Праздник “Барана” в деревне Б.Будогощь. *Советская этнография*. 1933, № 5–6. С. 93).

40 Криничная Н.А. “Сынове бани”. С. 75.

41 Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Стб. 114.

42 Райан В.Ф. *Баня в полночь*. С. 12.

обретения пророческого дара людьми, пережившими клиническую смерть.

Так что же из этих знаний было доступно нашим предкам, а что было гениальным предвидением? Во всяком случае и парадоксально, и примечательно, что научное знание многое почерпнуло из магической практики. Начальные же этапы этого нелегкого, а порой и окольного, пути постижения истины с исключительной полнотой представлены в лежащей перед нами замечательной книге Вильяма Райана.

Юрий Писаренко

Кузнецов А.А. *Владимирский князь Георгий Всеволодович в истории Руси первой трети XIII в. Особенности преломления источников в историографии*. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 2006. 540 с.

Исследование А.А. Кузнецова посвящено, казалось бы, уже не раз изучавшейся проблематике – биографии владимирского князя Георгия (Юрия) Всеволодовича. Князь, погибший в 1238 г., в период Батыева нашествия, приковывал внимание исследователей в связи с этим событием и, в меньшей степени, в связи с битвами на Липице (1216 г.) и на Калке (1223 г.). Роль Георгия Всеволодовича в этих событиях оценивается историками по-разному. В большинстве работ высказаны отрицательные суждения о личности и деяниях князя. С другой стороны, как показал А.А. Кузнецов, в историографии существует и апологетическая по отношению к князю традиция. Связана она с нижегородской научной средой и базируется на факте основания Нижнего Новгорода в 1221 г. по воле владимирского князя Георгия Всеволодовича. Исследователи, придерживающиеся этой традиции, пытаются те же события на Липице, на Калке и в Северо-Восточной Руси во время татаро-монгольского нашествия 1237/1238 гг. оценить в пользу Георгия Всеволодовича.

Именно на снятии данного противоречия между «обличительной» и «оправдательной» традициями построил свое исследование А.А. Кузнецов. В центр исследования он поставил судьбу одного человека – великого владимирского князя Георгия Всеволодовича, что дало возможность через реконструкцию биографии сосредоточиться на важных проблемах межкняжеских отношений. Такая задача потребовала от него сопряжения ученых трудов с данными источников. При этом А.А. Кузнецов должен был провести как историографическое исследование, так и источниковедческую критику разновременных источников. На наш взгляд, ему удалось это сделать. Автор скрупулезно проанализировал детали летописных текстов, выявил разночтения между версиями одного и того же известия в разновременных источниках. Хорошо владея методикой работы с летописными текстами,