

О ФОЛЬКЛОРНЫХ МОТИВАХ В ПВЛ*

Статья анализирует мотивы начального летописания, связанные с фольклорными сюжетами: рассказ о белгородском киселе, связанный с сюжетом «убийства стариков» в славянской традиции, повествование о восстании волхвов, восходящее к мотивам богомильской дуалистической антропологии.

Ключевые слова: летописание, фольклор, культ предков, богомильство, дуалистические легенды.

Представления о фольклорных истоках многих сюжетов начального летописания, в первую очередь — «сказаний о первых русских князьях», давно стали общим местом историографии. При этом обращение к фольклорному материалу сводится, как правило, к поиску аналогий среди разновременных и часто разноэтничных фольклорных мотивов. Реже исследования опираются на реконструкции — лингвистические и, тем более, фольклористические.

Традиционным стало обращение к образу Кия, имя которого может восходить к обозначению праславянского культурного героя, кузнеца и пахаря (в лингво-семиотических реконструкциях В.В. Иванова и В.Н. Топорова); мотив Кия — перевозчика и основателя города у перевоза, очевидно, восходит к праславянскому эпическому фонду (Ю.И. Смирнов). Летописный сюжет, полемизирующий с мотивом первопоселенца-первозчика и представляющий Кия давно умершим князем, совершившим успешный поход на Царьград, является конструкцией летописца, призванной обосновать легитимность династии Олега/Игоря, захватившей *выморочный город*¹.

Специальная полемика развернулась вокруг летописного предания о *белгородском киселе*, фольклорные основы которого до последнего

* Статья написана в рамках работы над проектом «История — миф — фольклор: книжные сюжеты в славянской устной традиции» по программе Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре».

¹ *Петрухин В.Я.* Пространство и время киевской легенды // ДГ. 2006 год: Пространство и время в средневековых текстах. М., 2009. С. 381–395.

времени не подвергались сомнению². В.М. Рычка³ справедливо отклонил предложенную недавно В.В. Долговым рационализирующую трактовку предания, согласно которой некий старец действительно посоветовал белгородцам поставить кадь с киселем в колодец, чтобы показать бездонный источник пищи («кормлю от землѣ») послам осадивших город печенегов. В.М. Рычка предположил, отрицая «историчизм» В.В. Долгова, книжные истоки сюжета, напомнив о параллели из «Истории» Геродота (1. 21–22): милетский тиран Фрасибул велел снести все запасы городского хлеба на площадь и устроить показательный пир перед посольством врагов — лидийцев.

Конечно, предполагать знакомство составителей летописи с «Историей» Геродота оснований нет. Зато есть основания обратиться к архаическому славянскому фольклору. Эти основания дает мотив некоего старца, который не был на вече, решившем сдать город печенегам, чтобы избежать голодной смерти. Его хитроумный совет спас белгородцев. Внезапное появление спасителя-старца известно славянским преданиям об избавлении от голодной смерти: в варианте, записанном в Галиции, трехлетний голод заставляет молодого царя приказать избавиться от лишних ртов — стариков. Ослушавшаяся приказа семья смогла спастись, благодаря мудрому совету спрятанного ею старца — тот велел добыть зерно для посева из соломы, которой была крыта крыша. Образумившийся царь с тех пор слушал советов мудреца и держал его у трона. Н.Н. Велецкая, исследовавшая этот распространенный сюжет, пришла, следуя стереотипам «исторической школы», к парадоксальному выводу о том, что он свидетельствует о существовавшем в славянской архаике обычае убивать стариков, хотя прямо противоположный смысл этих этиологических преданий (происхождение почитания предков) был ей известен⁴. К этому же обычаю Н.Н. Велецкая склонна была «исто-

² Ср., помимо комментариев к ПВЛ под 997 г., раздел Д.С. Лихачева в кн.: Русское народное поэтическое творчество. М.; Л., 1953. Т. 1. С. 162–163. Летописный текст включен в том «Народная проза» в издании: Библиотека русского фольклора. М., 1992.

³ Рычка В. Летописное сказание о «Белгородском киселе» // *Ruthenica*. 2006. Т. V. С. 236–238.

⁴ Ср. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 44; Зеленин Д.К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // *Он же*. Избранные статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004. С. 116; из последних работ, учитывающих общеславянский материал: Раденкович Л. Укрытие стариков как элемент обрядов перехода (на материале преданий об убийстве стариков) // *Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10. Тезисы и мат-лы*. М., 2009. С. 107–112.

рически» возводить и все календарные ритуалы с уничтожением календарных чучел (Масленицы, Ярилы, Костромы и т.п.). Эта историографическая традиция вдохновляла исследователей славянского язычества на реконструкцию обычая человеческих жертвоприношений в славянской «двоеверной» среде вплоть до XIII в.⁵

Кульг предков, гипертрофированный в славянской дохристианской и фольклорной традиции⁶, не дает никаких оснований для предположения об этих кровавых оргиях. В летописи не могло быть речи о ритуальном почитании предков, но само блюдо, которое велел приготовить хитроумный белгородский старец, — кисель — в славянской традиции непосредственно связано как с поминанием предков, так и с ритуалами, обеспечивающими урожай (кормление Мороза и т.п.)⁷.

Сложное взаимодействие книжной и устной традиции обнаруживается в летописных рассказах о «языческих» волхвах. Это относится в первую очередь к повествованию о «восстании волхвов», двигавшихся с толпой сторонников от Ярославля к Белоозеру, под 1071 г.⁸ Здесь обнаруживается и «первый русский фольклорист» Ян Вышатич, который пересказывает, по признанию летописца, услышанное им в разных концах Русской земли. Возможно, ему принадлежит и рассказ о кровавых ритуалах, совершаемых волхвами во время голода в Поволжье: те обвиняли в колдовстве «лучших жен» на погостах (где скапливались запасы продовольствия), разрубали их тела, извлекая из них съестные припасы («любо жито, любо ры-

⁵ Русанова И.П., Тимоцук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1993.

Текст о мудром старике, посоветовавшем обмолотить солому, покрывающую крышу, был записан в Минской обл. в 2006 г.: спасенный от голода народ отменил обычай оставлять стариков в лесу (текст указан О.В. Беловой). В средневековом «фольклоре» распоряжение об убийстве стариков приписывается во французском фавлье самому Соломону, который убеждается в мудрости старцев — способности разрешить его хитроумные задачи (см. *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. М.; СПб., 2001. С. 126). В итальянской христианской легенде обычной убийства стариков на Сардинии прекращает сам Иисус Христос, под видом странника обязующийся работать на сыновей до тех пор, пока будет жить их отец (Христианские легенды Западной Европы / Сост. А. Джанумов. М., 2005. С. 111–118).

⁶ Ср.: *Протт В.Я.* Русские аграрные праздники. М., 2000; *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2009. Т. 4. С. 249–252.

⁷ См.: *Славянские древности*. М., 1999. Т. 2. С. 496–497.

⁸ *Повесть временных лет* / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева, М.Б. Свирдлова; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. (Далее — ПВЛ.) С. 76–77.

бу»). Традиционно этот ритуал объяснялся из мордовского обычая, литературное описание которого дал П.И. Мельников-Печерский: мордовские женщины приносили в мешках за спиной на праздник в честь богов припасы, которые у них принимали жрецы, покаявая ножом их в обнаженные спины⁹. Эта разительная параллель способствовала распространению в историографии представлений о том, что идеология волхвов, включая дуалистический миф о сотворении человека, основывалась на финской мифологии, «подновленной богомилством»¹⁰ — благо, само «восстание» происходило в поволжских землях ассимилируемых русскими финских племен мери и веси. На современную историографию воздействовала и упомянутая концепция Н.Н. Велецкой¹¹; доходило до того, что убийства обвиненных в неурожае интерпретировались как ритуальные убийства стариков («старой чади») и т.д.

М.Ю. Брайчевский, видевший в восстании волхвов чуть ли не крестьянскую войну 1069–1071 гг. и учитывавший вероятное влияние «павликианства и богомилства» на идеологию волхвов, исходил в интерпретации летописного текста из его «фольклорности», т.е. из того, что летописец точно передает слова волхвов, так же точно пересказанные Яном. М.Ю. Брайчевский усматривает прямую связь между восстанием 1068 г. в Киеве и событиями 1071 г. в Поволжье¹². В летописном контексте, однако, очевидны иные ассоциации: темы половецких набегов и распри киевских князей с Всеславом Полоцким продолжают (под 1071 г.), и к этим темам присовокупляется рассказ о прельщенном бесом волхве, явившемся в Киев. Он явился с эсхатологическим пророчеством: «на пятое лѣто Днѣпру потещи вспясть и землямъ преступати на ина мѣста, яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьскѣй на Гречьской». Сам эсхатологический мотив напоминает об угрозе восставших в 1068 г. киевлян: если изгнанный ими Изяслав приведет в Киев польское войско, они, «зажегше град свой», ступят «в Гречьску землю»;

⁹ Мельников П.И. (Печерский А.). Очерки мордвы. Саранск, 1981. Ср.: ПВЛ. С. 498.

¹⁰ Веселовский А.Н. Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009. С. 332.

¹¹ См. обзор: Карпов А.В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. СПб., 2008. С. 94–120.

¹² Брайчевский М.Ю. Движения волхвов в Северо-Восточной Руси в XI в. // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1985. Вып. 9. С. 48–60.

«невѣгласи» слушали волхва, «вѣрнии же смеяхуться»¹³. Тот волхв сгинул «без вести», но у летописца был повод для пространного изложения полемики Яна с волхвами в Поволжье и описания судебной расправы над ними.

Возмущенный кровавыми расправами волхвов, Ян Вышатич принялся допрашивать их, но волхвы готовы были повторить ритуал перед Яном, чтобы доказать, что тела умерщвляемых содержат утаенное «обилье». Ян настаивал на канонической антропологии — «створиль Богъ челоувѣка от землѣ». Волхвы же верили, что человек создан из ветоши, которой Господь вытирался в «мовнице» и бросил ее на землю во власть «сотоны»: из нее сатана (после спора с Богом) создает человека, Бог же вдыхает в тело душу. Волхвы признаются, что их бог — «Антихрест», пребывающий в бездне. Перед расправой Ян успевает поведать волхвам сюжет о низвержении Богом восставшего ангела с небес в бездну — он и стал «антихрестом». М.Ю. Браичевский, буквально воспринимающий этот текст как отражение речи волхвов, усмотрел в их мировоззрении воздействие дуалистических ересей, а не язычества — ведь имени языческого божества волхвы не упомянули. Это соображение может считаться основательным, ибо имя «языческого» творца (Чам-паз) упоминается в сходном с «волховским» мордовском мифе, приводимом тем же П.И. Мельниковым-Печерским: Шайтан похищает полотенце Бога, обтирает им созданного человека, благодаря чему тот становится подобием Божьим, но оживить творение Шайтан не мог и принялся спорить с Богом о власти над человеком — Господь уступил ему власть над телом¹⁴. Проблемой остается то, насколько адекватно летописец передавал рассказ Яна, не следуя каноническим установкам разоблачения волхвов и иноверия, и насколько адекватно передано содержание мордовских мифов в романтическом изложении П.И. Мельникова-Печерского.

Дело в том, что параллели летописному рассказу, однако, не сводятся к финской традиции. В еврейской версии Александрии рас-

¹³ ПВЛ. С. 75. Ср. сближение Греции и Руси в христианизированной скандинавской традиции: *Успенский Ф.Б.* Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 286–289.

¹⁴ *Мельников П.И. (Печерский А.).* Очерки мордвы. С. 54. Имя Шайтан (христ. Сатана) заимствовано из исламской традиции, но дуалистический сюжет творения человека не связан с исламом: в Коране (Сура 15. 26–39) Сатана (Иблис) восстает против Всевышнего, отказавшись поклониться Адаму (см. ниже об источнике сюжета — иудейском мидраше).

сказывается, как Александр уничтожил войско женщин в земле *Клила*, лишь одну старуху не удалось убить: пленив ее, обнаружили «у нее на шее кожаный мешок, наполненный чарами»; разрезав кожу, они нашли девять зерен перца, девять головок чеснока, девять змеиных голов и голов рыбы и т.п. Колдунья порвала цепи и, перебив стражу, бежала. Царь же велел обыскать мертвых воительниц и под платьями их нашли головы змей¹⁵. Сюжеты «еврейской Александрии» использованы в ПВЛ (ипатьевская редакция) — это рассказ о встрече Александра с иерусалимским первосвященником¹⁶.

Существенным для сотворения человека в русской фольклорной традиции оказывается пот божества. На функции этих выделений в ритуале обратил внимание еще один из первых русских этнографов И. Прыжов¹⁷: присушки ради (то есть для власти над телом) требовалось собрать в бане ветошью пот, выжав его на хлеб и произнося заговор с поминанием «Сатаны Сатановича». Таким образом, участие финского культурного компонента в сложении традиции, донесенной летописью, представляется не настолько очевидным, насколько казалось читателям П.И. Мельникова-Печерского.

Другое дело — богомильский дуализм. Очевидным его воздействием на летописную традицию может считаться включение мотива с «Сотонаилом» в летописный катехизис — «Речь Философа»: в близкий к каноническому текст Шестоднева после описания четвертого дня творения (небесные светила) включен мотив восстания сатаны: «Видѣвъ же первый ангель, старѣйшина чину ангелску, помысли въ себе, рекъ: «Сниду на землю, и преиму землю, и буду подобень Богу, и поставлю престоль свой на облацѣх сѣверьскихъ. И ту абье сверже и с небесе, и по немъ падоша иже бѣша подь нимъ, чинь десятый. Бѣ же имя противнику *Сотонаилъ* (ср. *сотону* в рассказе волхвов. — *В.П.*), в него же мѣсто постави стрѣйшину Михаила»¹⁸. Тема архангела Михаила имеет продолжение в ПВЛ

¹⁵ *Гаркави А.Я.* Неизданная версия романа об Александре Македонском // Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада. М., 2000. С. 259–260. Показательно, что уже у ранних экзегетов (Тертуллиан) именно падшие ангелы — «Сыны Божию» научили земных женщин колдовству (см. *Рассел Дж.Б.* Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001. С. 88).

¹⁶ Ср.: ПВЛ. С. 121–122, коммент. с. 539; *Гаркави А.Я.* Неизданная версия. С. 237–240.

¹⁷ *Прыжов И.Г.* Двадцать шесть московских дур и дураков. М., 2008. С. 177; ср.: Славянские древности. Т. 4. С. 198–219; *Крипичная Н.А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004. С. 78, 93.

¹⁸ ПВЛ. С. 40–41.

в контексте завершающего сюжета об ангелах — покровителях людей и народов: показательно, что летопись повествует при этом, что архангел «со дьяволом тѣла ради Моисиева противяся, на князь же перьский свободы ради людьски противяся»¹⁹. Мотив борьбы с дьяволом за тело почившего пророка Моисея восходит к «Житию пророка Моисея», включенному в Толковую Палею²⁰; мотив «персидского князя», покушающегося на свободу людей, продолжает тему Александрии.

Сюжет падения сатаны — по преимуществу апокрифический, но и внутри апокрифической книжности к этому сюжету не было единого отношения, как не был этот сюжет разработан и канонически: в ПВЛ он отнесен к четвертому дню творения — творения светил, что в библейской традиции увязывалось с мотивом Книги Исаяи (14, 12–15), где вавилонский царь сравнивается с Денницей-Люцифером — он рассчитывал поставить престол «выше звезд Божьих», но разбился о землю. Однако более определенно падение сатаны относится к шестому дню творения, ибо главная цель его противостояния Творцу — человек, к которому сатана испытывает чувство зависти. Этот мотив также присутствует в «Речи Философа»: Господь повелевает Адаму дать имена «скотомъ и птицамъ <...> звѣремъ и гадам, и самѣма ангель повѣда имяна. <...> Видѣвъ же дьяволь, яко почти Богъ челоуѣка, възавидѣвъ ему...»²¹. Сатана превращается в змею и соблазняет Еву. Мотив зависти и превращения в змея отсутствует в каноническом тексте Книги Бытия, но в Толковой Палее этот мотив получает характерную редакцию: Бог приводит к Адаму всех тварей, и дьявол видит «чюдо страшно и дивно: Адаму, яко Богу стоящу, а Бога, акы слугу, приводяща. И видѣ Дьявол почтена чѣловека Богомъ, и позавидѣ» и т.д.²²

Падение сатаны, позавидовавшего человеку, — распространенный в библейской традиции сюжет, восходящий к иудейскому мидрашу: Господь велит ангелам поклониться Адаму, но сатана отказывается поклониться твари, созданной из праха земного²³.

¹⁹ ПВЛ. С. 123.

²⁰ БЛДР. СПб., 1999. Т. 3. С. 148.

²¹ ПВЛ. С. 41.

²² *Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронографическая Палея (текст) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. LVII. С. 894.

²³ *Грейвс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002. С. 119–120; *Белова О., Петрухин В.* «И поклонися вси Адамоу...»: Версии дуалистической антропологии // *Искусство & идеология.* София, 2012. С. 598–605.

Дуалистический сюжет с Сотонаилом в «Шестодневе» ПВЛ также восходит к Толковой палее²⁴, те же сюжеты использовал компилятивный Хронограф по Великому изложению — один из источников начальной летописи.

Соотношение подобных распространенных сюжетов с фольклором и дуалистическими ересями (богомильством) нуждается в дальнейшем исследовании. В.В. Мильков²⁵, скептически относящийся к традиционным со времен А.Н. Веселовского и В.Ф. Мочульского представлениям о богомильском воздействии на древнерусскую апокрифическую книжность, стремится возродить конструкции мифологов XIX в. А.Н. Афанасьева и Ф.И. Буслаева об автохтонном языческом содержании дуализма волхвов — в Боге дуалистического мифа он видит не библейского Творца, а языческого Рода. Сам этот персонаж, однако, является конструктом древнерусских книжников²⁶, и неверная интерпретация древнерусской терминологии (в духе мифологической школы) множит неязыческие недоразумения: В.В. Мильков (вслед за Ф.И. Буслаевым²⁷) воспринимает слова древнерусского поучения «О вдуновении духа в человека» как языческий космогонический сюжет: «То ти не Родъ, сѣдя на въздуѣ мечет на землю груди и в том рождаются дѣти», понимая под грудями оплодотворяющий дождь²⁸. Между тем в древнерусских поучениях и Толковой Палее «груды» имеют вполне определенный смысл — это груды земли²⁹, противопоставляемые небольшой «персти» праха, из которой Бог сотворил человека, вопреки тому, что «неціи еретицы глаголють от книгъ срачиньскихъ и отъ проклятыхъ болгаръ»³⁰ — русский книжник прямо ссылается здесь на богомильские (болгарские) истоки сюжета.

²⁴ *Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронографическая Палее. С. 893.

²⁵ *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. М., 1999. С. 85–110.

²⁶ Ср.: *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 182–196; *Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // *Славянский и балканский фольклор: народная демонология.* М., 2000. С. 314–343.

²⁷ См. современное переиздание: *Буслаев Ф.* Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006. С. 208.

²⁸ *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. С. 95.

²⁹ *Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 1977. Вып. 4. С. 144.

³⁰ *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. II. С. 97.

- Белова О., Петрухин В.* «И поклонисяся вси Адамоу...»: Версии дуалистической антропогонии // *Искусство & идеология*. София, 2012. С. 598–605.
- Брайчевский М.Ю.* Движения волхвов в Северо-Восточной Руси в XI в. // *Генезис и развитие феодализма в России*. Л., 1985. Вып. 9.
- Буслаев Ф.* Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006.
- Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. М., 1913. Т. II.
- Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. М.; СПб., 2001.
- Веселовский А.Н.* Избранное: Традиционная духовная культура. М., 2009.
- Водолазкин Е.Г.* Краткая Хронографическая Палея (текст) // *ТОДРЛ*. Т. LVII. СПб., 2006. С. 981–915.
- Гаркави А.Я.* Неизданная версия романа об Александре Македонском // *Александр Великий в легендах и исследованиях Востока и Запада*. М., 2000. С. 213–266.
- Грейвс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы. Книга Бытия. М., 2002.
- Зеленин Д.К.* Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // *Он же*. Избранные статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004. С. 111–144.
- Карпов А.В.* Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках. СПб., 2008.
- Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.
- Криничная Н.А.* Русская мифология: мир образов фольклора. М., 2004.
- Мельников П.И. (Печерский А.)*. Очерки мордвы. Саранск, 1981.
- Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. М., 1999.
- Петрухин В.Я.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // *Славянский и балканский фольклор: народная демонология*. М., 2000. С. 314–343.
- Петрухин В.Я.* Пространство и время киевской легенды // *ДГ*. 2006 год: Пространство и время в средневековых текстах. М., 2009. С. 381–395.
- Протп В.Я.* Русские аграрные праздники. М., 2000.
- Прыжов И.Г.* Двадцать шесть московских дур и дураков. М., 2008.
- Раденкович Л.* Укрытие стариков как элемент обрядов перехода (на материале преданий об убиении стариков) // *Переходы. Перемены. Превращения*. Балканские чтения 10. Тезисы и мат-лы. М., 2009. С.107–112.
- Рассел Дж.Б.* Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции. СПб., 2001.
- Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993.

Рычка В. Летописное сказание о «Белгородском киселе» // *Ruthenica*. 2006. Т. V. С. 236–238.

Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002.

Христианские легенды Западной Европы / Сост. А. Джанумов. М., 2005.

Vladimir Petruhin

ON FOLKLORE MOTIFS IN THE PRIMARY CHRONICLE

The motifs of the Primary Chronicle connected with folklore topics are analyzed in the article: the tale of Belgorod kissel, connected with the topic of killing of the old men in the Slavic tradition, story on the uprising of the *volkhvy*, going back to Bogomil dualistic beliefs.

Key words: annalistic writing, folklore, cult of ancestors, Bogomilism, dualistic legends.