



Л.А. ЧЕРНАЯ
(Москва)

ТЕЛЕСНОЕ НАЧАЛО В ЯЗЫЧЕСТВЕ СЛАВЯН

Под «телесностью» я понимаю не только и не столько материальное начало, сколько наличие формы у любого элемента мироздания, формы завершенной, цельной, правильной, т.е. соответствующей существовавшим представлениям о ней. Телесное начало пронизывает языческую культуру так же, как представления о доминировании души в человеке и окружающем его мире определяют христианское мировосприятие и средневековую культуру в целом, а «разумное начало» Нового времени формирует культуру эпохи Просвещения. Философско-антропологический подход к изучению культуры выдвигает в качестве основополагающей проблемы, формирующей культуру, проблему человека. В зависимости от того или иного решения этой проблемы и, прежде всего, в зависимости от ответа на вопрос «что есть человек?» выстраивается культура антропоцентрического («личностного») или теоцентрического («внеличностного») типа, создаются культурные системы определенных исторических эпох, которые условно можно назвать эпохами «Тела», «Души», «Разума», «Экзистенции» (см.: [Черная 1999а; 1999б, 30—51; 2003, 89—165]).

Человек дохристианской культуры воспринимал себя, прежде всего, как обособленную часть мирового космического тела. Тело и есть человек; его сущность скрыта в телесной форме, в движении телесной материи осуществляются все изменения, предел перемен заложен в формальной ограниченности тела, каждая часть тела человека несет на себе отражение мирового «макротела». Отсюда «микрокосмос» мыслился не только человек, но и любой объект живой и неживой природы.

Одушевление неживых предметов не есть, с нашей точки зрения, анимизм, поскольку понятие души в «телесной» культуре тоже материально. Немецкий психолог В. Вунд предложил выделить особое понятие, характеризующее вос-

приятие души на ранних стадиях развития человека, — «телесная душа», неотделимая от тела человека и помещаемая в кровь, глаза, почки, фаллос и другие органы [Вунд 1913; Лафарг 1923]. Затем появляется представление о «свободной душе», принимающей ту же телесную форму, но уже отделяемой от тела человека (душа-дыхание, душа-тень). С.М. Толстая пишет о трех стадиях существования души: «1) Душа живого человека, пребывающая в теле (“телесная” душа); 2) Душа, только что отделившаяся от тела, но остающаяся как бы “на привязи”, сохраняющая некоторую зависимость от тела... 3) Душа умершего, окончательно покинувшая тело (“свободная” душа), достигшая назначенного ей места и ведущая независимое существование в потустороннем мире или же не получившая пристанища и оставшаяся между мирами (душа “заложенного” покойника, грешника, некрещеного младенца)» [Толстая 1999, 162]. В первом случае душа предстает двойником человека и воплощается в различных существах (птица, бабочка, муха, маленький человек с прозрачным тельцем, ребенок с крылышками, ветерок, дым, пар и т.п.). Душа рождается вместе с человеком, занимает в его теле определенное место (в голове, груди, животе, сердце и др.), растет вместе с ним, питается паром от пищи, может покидать человека во время сна или обмирания (замирания). После смерти человека душа-двойник тоже попадает на «тот» свет, ей устраивают проводы, как и покойнику: древние русичи ставили в изголовье умирающему чашу с чистой водой, чтобы его душа могла омыться или обмыть свои крылья перед отправкой на «тот» свет; чтобы «пропустить» душу, умирающему растягивали одежду, а в доме открывали окна и двери, снимали печную заслонку; умирающего кропили, обливали, поили «немой» водой, водой, отжатой из земли с трех полей, и т.п. У животных тоже есть душа-двойник, в особенности у тех, которые когда-то были людьми, например у аистов, по поверьям, принимающих человеческий облик на зимовье. Представления о наличии у растений (деревьев, злаков, цветов) и природных объектов (камней, рек, озер и т.д.) души фик-



сировались этнографами крайне редко [Виноградова 1999; Никитина 1999].

Таким образом, у древних славян речь не шла о душе (духе), вселяемой в предметы. Не дух возникал, а тело, поэтому и душа мыслилась неким вторым невидимым телом внутри человека. При этом само видимое тело могло быть только одно, так как его повтор или удвоение (двойник) находится на «том» свете. Отсюда рождение близнецов, как удвоение, считалось опасным ввиду вмешательства нечистой силы. Чтобы у близнецов не было общей судьбы (единовременной смерти), их «разделяли» по особому обряду. На наш взгляд, «двоедушников» правильнее было бы называть «двутелесниками». Двойничество вселяло страх у окружающих, грозило столкновением с «тем» светом. Беременная женщина, как вынашивающая в себе второе тело, считалась нечистой, опасной, находящейся на границе с «тем» светом. Ей не разрешалось участвовать в некоторых обрядовых действиях, общение с ней строго регламентировалось. Ведьмы и другие «двутелесники» могли существовать в двух местах одновременно. Представления о двойничестве наложили отпечаток и на число «два», на негативное отношение к зеркалу, воде, отражающим-удваивающим любое тело [Максимов 1903; Терновская 1989].

Смерть воспринималась не только как перемещение с «этого» света на «тот», но и как обязательная смена тела, поэтому трупосожжение, уничтожавшее земное тело человека, завершалось помещением костей умершего в сосуд, обычно горшок. Сосуд с пеплом олицетворял новое тело умершего человека. С этим связано, вероятно, и название частей сосудов: носик, горлышко, ручка, ножка... Иногда смерть сравнивали с разбитым горшком. В «Повести временных лет» говорится, что радимичи, вятичи и северяне оставляли сожженные кости своих мертвецов «*в малой судине на столпе на путях*» [ПВЛ 1950, 64], обеспечивая тем самым умершему возможность самому выбрать дорогу и уйти по ней в новом теле. При этом представление о едином мировом теле заставляло чувствовать «тот» свет как находящийся совсем рядом, по соседству и везде. Но-

вому телу умершего «строили» новый дом — могилу, обнося его забором и наполняя домашней утварью. «Заложные» покойники не получали могилы-дома, их закладывали кольями, ветками, дерном и пр. в силу того, что умершие внезапной или насильственной смертью люди не утрачивали своего тела, которое сохранялось даже в земле. Именно неуничтожимое тело привязывало их к «этому» свету, делало их присутствие в нем объяснимым и обязательным: по ночам они бродят по земле, заходят в дома своих родных, мучают их, пугают путников, насылают болезнь, засуху, град, наводнение, ураган и другие напасти [Виноградова 1992].

Границы своего тела человеку надо было защищать, особенно в пограничное время (полночь, полдень, время между полночью и рассветом и соответствующее ему в годовом цикле время от зимнего солнцестояния до весны) или на пограничном пространстве (на перекрестке дорог, на пороге дома, меже, кладбище, на краю леса и т.п.). Отверстия в теле человека осмысливались как границы с остальной телесностью мира и подлежали защите. В апокрифе об Адаме говорится о множестве отверстий в его теле, которые сделал дьявол палкой (пока сырой глиняный человек лежал без присмотра) с целью навредить Божьему созданию, ведь через эти отверстия в тело вошли болезни и хвори [Апокрифы 1998, 35]. Рот, глаза, уши, ноздри и прочие «дыры» тела человека подлежали постоянному контролю. Особо значимыми считались глаза и рот, поскольку через них в человека не только могла войти нечисть, но и сам человек посредством взгляда и голоса мог влиять на окружающий и потусторонний мир. Громкий сильный голос помогал отпугивать нечистую силу, так как граница воздействия человека на нее проходила там, куда доносился его голос. При рождении ребенка, при отпугивании весенних змей, зверя, града, холода, злого человека и другой опасности надо было громко крикнуть, встав на высокое место.

Голос представлялся материальным, осязаемым, поэтому его можно «перекладывать», можно поменяться голосами, взять себе голос птицы, зверя, отнять



певческий голос у другого человека, передать вместе с голосом болезнь, напасть и т.п. Слово (в особенности имя) считалось такой же частью всеобщего тела, как и всё остальное. Произнесенное слово воспринималось как телесная материализация называемого объекта, явления, предмета. Поэтому речь могла считаться вторжением чуждой телесности в охраняемую телесность другого объекта (например, при начале нового года славяне набирали свежей воды при полном молчании, что составляло обряд «немой воды»; ср. обряд возжигания нового «живого» огня).

По наблюдениям лингвистов, имена собственные в общеславянской традиции присваивались не только людям, но и домашнему скоту, диким животным (Иван-аист, гад Яков и др.), растениям (цветок иван-да-марья, дуб Александр и т.п.), болезням (лихорадка Трясея, лихорадка Ломея и пр.), стихиям и природным объектам (вода Ульяна, земля Тамьяна и др.), предметам и явлениям [Топоров 1979; Толстые 1998]. Табуирование личных имен, звучащей речи, принципы выбора имени, замещение имен (переименование), охранительные, отгонные, продуцирующие функции имени — всё это связано с магическим пониманием слова как такой же «телесной» единицы, равной всем остальным частям макрокосма.

Взгляд, как столь же «телесная вещь», что и голос, осмысливался амбивалентно: он мог быть добрым и злым. Заглядывая в печь, можно было и прогнать покойника, и вызвать смерть (если в печь заглядывали после похорон, то избавлялись от страха перед умершим, если же в печь заглядывала невеста, то она желала смерти родителей жениха). Запрет и призыв, скрытые во взгляде, были важны при общении с потусторонним миром.

Особое значение придавалось поцелую, вместе с которым передавали, а лучше сказать, запечатывали, как печатью, скрепляли религиозно переживаемое пожелание целостности человека как определенного «тела». Поцелуй был наивысшей формой выражения преданности, доброжелательности как по отношению к родственникам, так и по отноше-

нию к друзьям, знакомым и в особенности к гостям. Древнейшие русские письма на бересте — берестяные грамоты, которых в одном Великом Новгороде археологи насчитывают уже около тысячи, знают две основные формы обращения: поклон («поклоняние») и целование («целовь») [Янин, Зализняк 2000]. Первое из них — общепринятое вежливое обращение к адресату, второе же — более значимое, выражающее наивысшую форму привязанности, уважения, любви.

Ритуальное значение поцелуя сохранялось во многих обрядах и обычаях на протяжении столетий. Так, свадебный ритуал был наполнен символически значимыми поцелуями: перед венчанием молодые целовали замок на дверях храма, чтобы удвоить крепость брачных уз (замок, кстати, — образ женского полового органа, а ключ — соответственно, мужского); в некоторых местностях после свадьбы молодая и свекровь должны были поцеловать друг друга под сердце, чтобы в доме были мир и любовь, а жених целовал тестя в плечо; при вручении подарков невеста целовала гостям руки, а жених кланялся; на свадебном пиру молодые, целуясь, «подслащивали» и «очищали» своими поцелуями вино гостей, кричавших «горько» или «сорно вино» [Байбурин, Топорков 1990, 57—64]. Молодых заставляли целоваться также возгласом «Медведь в углу», поскольку медведь олицетворял жениха, на этот возглас невеста должна была возразить: «Петра Иваныча люблю» — и поцеловать жениха [Гура 1997, 168].

Столь же «наполнены» поцелуями были и похороны. При прощании с покойником в церкви его следовало целовать в губы, как бы замыкая для него «этот» мир и отдавая свою любовь. На поминках по усопшему присутствующие также целовали друг друга в губы, но уже с другим чувством, как бы замыкая свой круг на «этом» свете, радуясь и веря, что покойник радуется вместе с ними, созерцая их с «того» света.

Все параметры тела, в особенности рост человека, имели крайне важное значение в магии, колдовстве и защите от них, поскольку утрата или изменение даже самого незначительного телесного показателя воспринимались как исчез-



новение прежнего человека и появление некоего нового существа. Поэтому, в частности, для правильного воздействия на объект при магических действиях его следовало как можно более точно измерить, используя для этого, например, специальную нить (из савана покойника, суровую нитку, пряжу, кудель). После принятия христианства с целью защиты ребенка от болезней и смерти писали «мерную» икону соименного святого, размеры которой соответствовали точным параметрам тела новорожденного. Известно, что такие мерные иконы имели наследники русских царей [Забелин 1915, 51].

Точное соответствие своему телу, которое знали окружающие, свидетельствовало о неизменности индивида, любое же нарушение телесности (потеря руки, ноги, глаза, хромота, глухота и т.п.) было чревато отказом признать того же человека в «новом» теле. Такому человеку не доверяли, подозревали в оборотничестве, связи с нечистой силой [Виноградова 2004]. Оборотень — как перевертыш, повернувшийся лицом к «тому» свету, а спиной — к «этому», почему кувырок назад через голову и использовался как магический прием для превращения в новое существо. Ведьму, якобы обернувшуюся жабой, змеей, свиньей, собакой, котом, мышью и пр., старались ударить палкой, чтобы потом по хромоте опознать среди людей. Отсюда и сама хромота, особенно внезапно появившаяся, воспринималась как признак ведовства и оборотничества либо внешнего магического воздействия. Обычные люди могли приобретать чужие тела, в особенности тела волков, свиней, собак, не по своей воле, а под воздействием наговоренной воды, касания колдовского прута, слова и др. Огромной силой наделялись проклятия, способные превращать людей в животных, птиц, растения, камни, самым страшным и действенным из которых считалось родительское проклятие. Часто те или иные уродства связывали с материнским проклятием, обречшим ребенка (человека) не столько на физические недостатки, сколько на неправильную «чужую» телесность, знаменующую связь с нечистой силой. Среди признаков такой связи на первом

месте стояла глухота, так как слуха лишены были именно мертвецы, жители «того» света.

Одежда рассматривалась как система оберегов для тела, тщательно продуманная и символически насыщенная. Дополненный такими необходимыми предметами, как нож у мужчин или гребень у женщин, костюм создавал особое состояние человека — комфортное в смысле защищенности от нечистой силы, а уж потом от холода, дождя, снега, жары и других воздействий природы. Контакт с другой, «чуждой» телесностью — вот что волновало людей прежде всего. Для древнерусского язычника важно не то, что происходит внутри его тела, а то, что случается снаружи. Причину любых изменений в своем теле (болезни, бессоницы, беспокойства, плача, смеха, слез и т.д.) он ищет и находит в контактах тела с посюсторонним или, что чаще, с потусторонним миром. Причем воздействие это также должно быть глубоко телесно-материальным. Например, если плачет по ночам ребенок, значит, его шекочут, пугают, щиплют и т.п. злые ночные духи. Телесный контакт важен сам по себе, но он может давать различный результат: одно и то же действие приводит к прямо противоположным последствиям. Отсюда так много у славянских народов взаимоисключающих рекомендаций поведения при одних и тех же контактах. Так, русские и украинцы, чтобы предупредить бессоницу, запрещали смотреть на свою тень или на отражение в зеркале, а поляки, наоборот, заставляли до восхода солнца смотреть на свою тень [Зеленин 1916, 113; Гринченко 1895, 29; 1897, 23].

Контакты — это те же нарушения границ своей и чужой телесности. Нежелательные контакты (с нечистой силой, людьми, находящимися в пограничных состояниях, — беременными женщинами, больными, умирающими и т.п.) предотвращались с помощью хорошо разработанной системы мер. На первом месте стоял отгон от границ своей телесности — отпугивание нечистой силы. С этой целью, во-первых, широко использовали шумовые эффекты: крик, свист, визг, вой, стук по металлическим предметам (топору, косе и др.). Во-вторых,



прибегали к «обмену» телами или переносу контакта на другое тело (больного на здорового, на соседа; плачущего младенца на спокойного и др.). Третий способ строился на обмане с помощью изготовления куклы, выворачивания одежды, переворачивания тела на постели и пр. Предотвращение нежелательных контактов достигалось путем жертвоприношений и заговоров, а также подчеркивания, подтверждения границ своего пространства и тела: перепаживания, опоясывания, перебрасывания отдельных предметов, протаскивания через границу и т.п. В случае неизбежного столкновения с чужой телесностью прибегали к ритуальному преодолению границ, на которых происходил контакт, вступлению в контакт «понарошку», в шутку, как бы дразня нечистую силу подобным антиповедением.

Антропоморфизм мировосприятия, характерный для всех первобытных народов, явно прочитывается и в древнерусской книжности. Для мировой мифологии типично то, что «первоначально всё имеет антропоморфный облик — все существа, животные, предметы и явления (солнце, луна, звезды), место обитания племени и даже вся вселенная, часто описываемая как происходящая из частей тела “первочеловека”». Поэтому возникновение человека нередко представляется в антропогонических мифах не столько как его создание, сколько как его выделение из числа других человекоподобных существ, которые постепенно теряют человеческий облик, сохраняющийся только у людей» [Иванов 1980, 57].

Мир предстал в сознании древних славян как единое космическое Тело. Антропоморфными чертами в мифологии отдельных народов наделялись и солнце, и луна, и звезды. Космогонические мифы древних индийцев передают идею всеобщей телесности в мифе о сотворении мира из тела первочеловека Пуруши. В китайском космогоническом мифе аналогом Пуруши выступал Пань-гу, в скандинавском мифе — Имир. Подобные мотивы наблюдаются у американских индейцев, у народов Океании и др. Убедителен вывод В.В. Иванова и В.Н. Топорова о связи ведийского гим-

на о Пуруше и древнерусского духовного стиха о «Голубиной книге»: «...в стихе о “Голубиной книге” содержатся представления о соотношении человека и вселенной, микро- и макрокосма, соответствующие ведийскому гимну о Пуруше и восходящие к общему с ним индоевропейскому мифу о творении мира из тела человека» [Иванов, Топоров 1974, 25]. Действительно, в «Голубиной книге» говорится об Адаме как первочеловеке, из тела которого были созданы все сословия: из головы — цари, из «мощей» — князья и бояре, из «колена» — крестьяне. Тело Адама становится осью мироздания, так как из его головы растет Мировое древо, связующее небо, землю и преисподнюю. Таким образом, первочеловек и Мировое древо взаимозаменяют друг друга, образуя ось мироздания.

В мифологии либо человек служит материалом для создания мира, либо мир дает свои элементы для сотворения из них человека. Если в скандинавском мифе мир создается из тела убитого богами первочеловека-великана Имира (плоть его стала землей, кости — горами, череп — небом, кровь — морем), то в древнерусском и древнеболгарском варианте апокрифа об Адаме, наоборот, Бог создает первого человека из восьми частей мира: тело — из земли, кости — из камней, кровь — из морской воды, глаза — из солнца, мысли — из облаков, дыхание — из ветра, теплоту — из огня, а «свет — от света». Из «Слова о неделе», начало которого датируется XII—XIII вв., узнаем, что сотворение мира приписывалось также и языческим божествам («*невернии написаши свет болваном*») и что выдолбленных из дерева и расписанных языческих идолов прятали от церковных и светских властей («*болван есть спрятан, выдолбен, написан*») [Срезневский 1863, 272].

Тело как форма упорядоченного Космоса противопоставлялось бестелесности, бесформенности Хаоса. По мнению М. Элиаде, мифический дракон, восстающий против Космоса и стремящийся разрушить его, воплощает в себе образ не только морского чудовища, первого змея, но и бескрайних космических вод, мира теней, мрака и смерти — Хаоса



[Элиаде 1987]. Поэтому столь важное значение придавалось телу-форме. Все негативные силы, явления, существа, человеческие эмоции (ярость, гнев, тоска и т.п.) так или иначе связаны с Хаосом, выходят из него, являются его порождениями. Хаотичность преодолевалась формой, которая сразу же делала кусочек общего Тела единицей бытия.

В славянской мифологии Мировое дерево (дерево жизни) организует мировое пространство: оно растет в центре мира (из «пуповины морской» — на острове посреди океана, на камне Алатыре), чаще всего это «булатный дуб», но может быть и береза, яблоня, явор и др.; крона его достигает неба, корни опутывают преисподнюю. Иногда Мировое дерево заменяется другой «осью» мироздания — «золотой горой», столпом («брус во всю Русь»). Мировая ось соединяет пространство не только по вертикали: преисподняя (загробный мир), земля (срединный слой) и небо, — но и по горизонтали (четыре стороны света). Так, идею кругового охвата пространства воплощает знаменитый Збручский идол, хранящийся в Краковском музее археологии, в котором под одной шапкой объединены четыре лика божеств, обращенных к четырем сторонам света. Наибольшее внимание и в текстах, и в изображениях Мирового дерева уделялось срединному — земному — слою, наполнявшемуся людьми и животными. Встречались и «перевернутые» Мировые деревья, у которых на месте кроны были корни, а ветви уходили под землю, в загробный мир, и зеркально отражали устройство мира земного [Топоров 1982; Кагаров 1928].

Обращает на себя внимание антропоморфность Мирового дерева, перешедшая на дерево как таковое. Человек и дерево взаимозаменяемы, человек легко превращается в дерево, в особенности после смерти [Денисова 1995; Агапкина, Топорков 1988]. Таким образом, по видимому, Мировое дерево было в чем-то сродни первочеловеку, оно стало своеобразным телесным скелетом-структурой, удерживающим мир в рамках телесной формы.

Иногда в космологических представлениях Древней Руси ось мира вместо

Мирового дерева обозначалась огненной рекой, достигающей в высоту неба, а в глубину — преисподней. Как считает ряд исследователей, образ огненной реки старше Мирового дерева, так как первоначально мир мыслился стоящим «на воде высокой», опирающейся на камень, который держат четыре золотых кита, плавающих в огненной реке [Тихонравов 1863, 443; Веселовский 1889, 44; Шапов 1906, 104, 111]. По наблюдению Б.А. Успенского, если «в одних случаях огненная река в древнерусской письменности и фольклоре отделяет тот свет от этого (причем в христианских терминах тот свет может отождествляться с раем, а сама огненная река пониматься как ад), то в других случаях она разделяет рай и ад» [Успенский 1982, 144]. Особой значимостью у славянских народов, в том числе и русских, наделялся Дунай, имя которого стало нарицательным и обозначало не только реальную реку, но и мифическую главную реку мира, море, глубинные воды. «Дунай-река», «Дунай-море» часто фигурируют в русском фольклоре: в заговорах его называют «святым», в былинах он превращается в змея, рогатого Сокола, Соловья, с которыми сражаются богатыри; в святочных песнях он становится рекой любви, тоски.

Большое значение приобретало деление на мужские и женские «тела» всего окружающего мира. Дом как образ мира перенял и усилил телесную маркированность пространства. Особенно ярко это прослеживается в трактовке печи и стола. Как сакральный центр дома, печь (заменившая очаг как символ рода) хранила связь с предками. Она сугубо женский «персонаж»: ее внутреннее пространство сродни женскому лону, в котором «перепекаются» младенцы, с тем чтобы «заменить» недоношенного или больного на здорового. Сам процесс выпекания хлеба ассоциировался с зачатием и ростом ребенка в женской утробе. Чтобы печь выполняла свою функцию поддержания огня, ее «кормили», оставляя одно-два полена, «поили», ставя на ночь горшок с водой [Байбурин 1983; Топорков 2002]. Стол образовывал чистый — мужской — центр дома, находившийся у восточных славян, как



правило, в красном углу. Стол неотделим от дома, поэтому при продаже дома стол оставляли новому владельцу. Сдвигать его могли только с обрядовой целью (во время свадьбы или похорон) [Байбурин 1983, 166—168; Байбурин, Топорков 1990, 135—136].

По представлениям древних славян, телесность мира была всеобъемлющей и всепроникающей. Чтобы придать «тело» пространству, его необходимо было замкнуть в некую форму, лучше всего в круг. Замкнутость и цельность формы обеспечивали восприятие тела как правильного, имеющего право на существование. Хождение вокруг того или иного центра составляло первичный элемент многих обрядов наших предков. Опахивание сел и деревень применялось древними славянами, по свидетельству этнографов, например, с целью предотвратить или остановить эпидемию, «коровью смерть», падеж скота. В обряде участвовали старухи, вдовы и девушки с распущенными волосами, в одних рубашках или обнаженные, с серпами, косами, печными заслонками, ухватами в руках. Глубокой ночью они впрягались в соху и вспахивали борозду вокруг села, причем если эпидемию только ожидали, то обряд совершался в полной тишине, молча, если же падеж скота уже начался, то женщины старались как можно громче шуметь, стучать в заслонки, кричать, визжать, петь обрядовые песни (подробнее см.: [Журавлев 1978]). У древних славян принято было обходить дома, дворы, хозяйственные постройки, конюшни, сараи на Рождество, Чистый четверг, Пасху, Юрьев день и др. Очерчивая круг, человек воздвигал невидимую глазу, но хорошо им ощущаемую границу между телами, между собой и нечистой силой [Жуйкова 2003].

Граница позволяет очертить контуры, а значит, создать некую определенную форму и, следовательно, дать тело и жизнь тому или иному существу, предмету, действию. Естественные границы природного ландшафта (река, опушка леса, болото, подножие горы и т.д.) задавали параметры тела-пространства. Пересечение дорог, край поля, стык чистого и нечистого пространства, т.е. граница, воспринимались как амбивалентный локус, как место крайней опасно-

сти, вызванной состыковкой «этого» и «того» света. Поэтому именно на границах выполнялись обряды, призванные отогнать нечистую силу или, наоборот, позвать ее на помощь при магических действиях. Рукотворная граница приобретала крайне важное, порой сакральное значение [Громыко 1991; Максимов 1903, 154—156].

Дом воспринимался как особое замкнутое пространство-тело. От закладки фундамента до вселения он «строился» на охранительных ритуалах, гаданиях, жертвоприношениях, обрядах. Как закрытое безопасное пространство он имел несколько пограничных зон, через которые могла нарушаться его чистота: дверь (порог), окна, печную трубу. Порог как граница между чистым и нечистым, миром живых и мертвых оберегался с помощью замка, оберегов, ритуальных запретов. Нельзя было садиться и вставать на порог, здороваться через порог; новобрачной запрещалось касаться порога (поэтому ее и переносит жених на руках) и т.д. Окно также играло роль границы, оно могло заменять дверь, чтобы обмануть нечистую силу или смерть, но в отличие от порога, который ближе к преисподней, окно ближе к небу (через него шло общение с солнцем, ангелами, душами умерших). Печная труба — отверстие, через которое в дом проникает болезнь, нечистая сила. Во время грозы печная труба должна быть закрыта, иначе в нее залетит нечистая сила и молния поразит дом. Во время поминальных обрядов печная заслонка должна быть, наоборот, открыта, чтобы души умерших могли через нее проникнуть в дом [Байбурин 1983].

Время, как и пространство, воспринималось язычниками как некое «тело». Лунное время, соотносимое с изменением фаз Луны (народившийся месяц — «молодик», полнолуние, старый месяц — «старик»), обладало множеством тел и поэтому было более ощутимым, чем солнечное, именно в силу своей наглядно менявшей форму телесности. Солнце было одно, а лун и месяцев было много. Нарождавшийся месяц ассоциировался с растущим организмом. Все посеы надо было начинать при молодом месяце (но не в новолуние), собирать урожай — на ущербе луны. Безлуние объяснялось тем,



что месяц уходит в царство мертвых (при особых условиях можно было «увидеть» мертвецов на Луне). «Пустые» дни безлуния считались безвременьем, самым опасным для человека (по поверьям, родившийся в безлуние вскоре умрет или останется бесплодным, посеянное зерно не взойдет, купленный в эти дни скот будет болеть или умрет, не даст приплода и т.д.) [Белова, Толстая 2004].

Из глубинного, сущностного переживания своей телесности, ее границ, возможностей, особенностей, функций человек выводил многие вторичные представления и формы. Так, известно, что три главных цвета мировой мифологии — белый, красный и черный — были порождены значимостью их в человеческом организме и соответствовали цвету молока, крови и выделений. Состав человеческого тела повлиял на формирование пространственно-временных ориентиров, отразившихся в языке в форме предлогов и наречий: *над, под, от, до, после, спереди, сзади, сбоку*. Не вызывает сомнений, что начала счета были открыты в пальцах человеческих рук [Симонов 1998]. Человеческое тело служило источником для выработки мер длины («пядь», «локоть» и пр.), использовавшихся в древнерусском строительстве вплоть до XVIII века. Те или иные функции тела породили культурные концепты. Например, долгое время у русских существовало представление о памяти тела, которую использовали при одном из важнейших обрядов земледельцев — проведении полевой межи. На свежесплаханную межевую борозду сгоняли ребятишек и секли их, чтобы они помнили (телом!) границу отцовского участка земли. Ритуальное битье палкой, розгой, веткой вербы, березы, орешника, крапивой, метлой, поясом, хлебной лопатой, веревкой и пр. практиковалось на Руси для передачи силы плодородия (продуцирующая функция) или чтобы «выбить» (отогнать) нечистую силу. Бить надо было на пространственных границах и/или в пограничное время. Отгонное битье зафиксировано этнографами в русских деревнях, где на Ильин день мужики выходили за околицу и били первого встречного; а на Рязанщине девушки и молодухи во вторник Русаль-

ной недели выходили в поле с непокрытой головой и одетые в мужскую одежду (или в одних женских рубашках) и били плетью всех встречных мужиков [Зеленин 1916, 1168; Богатырев 1971, 250].

Ряд примеров, раскрывающих влияние восприятия человеком себя самого исключительно как тела на окружающий его мир, безусловно, можно продолжить, но все они будут лежать в одной плоскости — телесного начала, которое доминировало абсолютно во всем, начиная с самого человека и кончая отвлеченными понятиями типа воли, доли, судьбы, горя, счастья... Таким образом, восприятие человека сугубо как тела-формы и было «языческим решением» проблемы человека. И будучи первичным и основополагающим, оно влекло за собой подобное же — «телесное» — решение всех остальных проблем культуры. Не просто «стихийный материализм», а **завершенная и целостная телесная форма** — вот важнейшее основание языческого мировосприятия. Именно форма, полностью замкнутая или с наименьшим числом открытых «границ», вырывала из Хаоса новое тело и давала ему жизнь. Сохранение своей телесной целостности неповрежденной и неуязвимой подразумевало самые разнообразные действия и ритуалы. Языческие обряды составляли ядро культуры эпохи «Тела». На наш взгляд, именно телесное начало было движущей силой при формировании языческой культуры.

Литература

- Агапкина, Топорков 1988 — *Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 224—236.
- Апокрифы 1998 — Апокрифы. М., 1998.
- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. М., 1994.
- Байбурин 1983 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин, Топорков 1990 — *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990.
- Белова, Толстая 2004 — *Белова О.В., Толстая С.М.* Луна // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого: В 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 143—147.



- Богатырев 1971 — *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Веселовский 1889 — *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. СПб., 1889. Гл. XI—XVII.
- Виноградова 1992 — *Виноградова Л.Н.* Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения 1. М., 1992. С. 25—27.
- Виноградова 1999 — *Виноградова Л.Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды: Сб. к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 141—160.
- Виноградова 2004 — *Виноградова Л.Н.* Телесные аномалии и совершенная красота как признаки демонического и сакрального // Традиционная культура. 2004. № 2 (14). С. 18—26.
- Вунд 1913 — *Вунд В.* Миф и религия: Пер. с нем. СПб., [1913].
- Гальковский 2000 — *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 2. (Репринт. воспроизв. изд. 1916 г.).
- Гринченко 1895, 1897 — *Гринченко Б.Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Т. 1; 1897. Т. 2.
- Громько 1991 — *Громько М.М.* Мир русской деревни. М., 1991.
- Гура 1997 — *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Денисова 1995 — *Денисова И.М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- Жуйкова 2003 — *Жуйкова М.В.* Заколдованный круг // Живая старина. 2003. № 2 (38). С. 16—19.
- Журавлев 1978 — *Журавлев А.Ф.* Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 56—67.
- Забелин 1915 — *Забелин И.Е.* Домашний быт русского народа. Т. 1: Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. Ч. 2. М., 1915.
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива императорского Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. 3.
- Иванов 1980 — *Иванов В.В.* Антропологические мифы // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 57—60.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Кагаров 1928 — *Кагаров Е.Г.* Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх // Доклады АН СССР. М., 1928. Сер. В. № 15. С. 331—335.
- Комарович 1960 — *Комарович В.Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв. // Труды Отдела древнерус. литературы. Т. 16. Л., 1960. С. 84—104.
- Латынин 1933 — *Латынин Б.А.* Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. Л., 1933.
- Лафарг 1923 — *Лафарг П.* Происхождение и развитие понятия души: Пер. с нем. М., 1923.
- Максимов 1903 — *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Никитина 1999 — *Никитина С.Е.* Сердце и душа фольклорного человека // Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 26—38.
- ПВЛ 1950 — *Повесть временных лет.* М.; Л., 1950. Т. 1.
- Симонов 1998 — *Симонов Р.А.* Математические знания в Древней Руси. М., 1998.
- Срезневский 1863 — *Срезневский И.И.* Древние памятники русской письменности и языка. СПб., 1863.
- Терновская 1989 — *Терновская О.А.* Бабочка в народной демонологии славян: «душа-предок» и «демон» // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению юго-восточной Европы. М., 1989. С. 151—160.
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 2.
- Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Душа // Славянские древности: Этнолингв. словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого: В 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 162—167.
- Толстые 1998 — *Толстая С.М., Толстой Н.И.* Имя в контексте народной культуры // Три доклада российской делегации к XII Международному съезду славистов. Проблемы славянского языкознания. М., 1998. С. 88—125.
- Топорков 2002 — *Топорков А.Л.* Печь // Славянская мифология: Энцикл. словарь. 2-е изд., испр. и доп. М., 2002. С. 364—365.
- Топоров 1979 — *Топоров В.Н.* Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 141—149.
- Топоров 1982 — *Топоров В.Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 398—406.
- Успенский 1982 — *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Черная 1999а — *Черная Л.А.* «Новая философская антропология» Макса Шелера и история культуры // Вопросы философии. М., 1999. № 7. С. 64—72.
- Черная 1999б — *Черная Л.А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999.
- Черная 2003 — *Черная Л.А.* Культурология: основы теории. М., 2003.
- Щапов 1906 — *Щапов А.П.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1906.
- Элиаде 1987 — *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Янин, Зализняк 2000 — *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты на бересте. Из раскопок 1990—1996 гг. М., 2000.