

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ

УДК 398
ББК 82.3 (2 = Рус)

Богородичная тема в русском фольклоре и юридико-сакральное пространство Древней Руси

Таисия Валерьевна Хлыбова

(Независимый исследователь: Российская Федерация, г. Москва)

Аннотация. Статья посвящена исследованию влияния церковной традиции на формирование образа Богородицы в народной культуре. К анализу темы привлечены данные древнерусской сфрагистики (печати митрополитов и епископов) и юридические документы («Устав князя Владимира»). Автор считает, что эти материалы не нашли достаточного отражения в изучении народной религиозности и, включив их в исследовательский багаж, предлагает свою интерпретацию причины популярности Божией Матери в фольклорных текстах, которая связана с осознанием Богородицы как символа Церкви, что ярко проявляется в наличии изображения Святой Девы на печатях митрополитов и епископов, в распространенности богородичных храмов в домонгольский период, и с причастностью Церкви к судебному праву Древней Руси. Наблюдения, сделанные в статье, дополняют аргументацию сторонников гипотезы раннего влияния христианства на развитие сюжетного, образного, идейного строя русского фольклора, его поэтико-стилистических и вербальных особенностей. Выводы статьи, как и привлеченные данные, послужат материалом для дальнейших исследований в области народного православия и переосмысления роли Церкви в формировании многих фольклорных мотивов и образов, связанных с русской религиозностью.

Ключевые слова: Богородица, Мать сыра земля, сфрагистика, Устав князя Владимира, фольклор.

Дата поступления статьи: 17 июня 2023 г.

Дата публикации: 25 сентября 2023 г.

Для цитирования: Хлыбова Т. В. Богородичная тема в русском фольклоре и юридико-сакральное пространство Древней Руси // Традиционная культура. 2023. Т. 24. № 3. С. 158–169.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.3.013>

Исследования в области народного православия вышли на новый уровень осмысления соответствующей проблематики. И это закономерно: ранние попытки современных исследователей мерить народное религиозное мирозерцание христианскими каноническими мерками не привели к положительным результатам, а констатация несовпадений канона и живой практики не требовала тех усилий, которые были потрачены на нее. Нужны были новые

подходы, да и новые материалы, доступ к которым в эпоху атеизма был затруднен, в то время как в первые десятилетия возвращения религии в общественную и, следовательно, научную сферу ощущалась некая неразборчивость в источниках информации: взалб читалось и легко интерпретировалось все, что касалось темы — и качественное, и не очень. Задача современных фольклористов и этнографов, занимающихся народным православием, состояла в том,

чтобы вернуть в исследовательское поле лучшие достижения дореволюционной науки и критически осмыслить результаты скорее дискурсивного анализа, чем полевой практики советского периода, подключив к ним современные данные.

Исследования XIX в., и еще в большей степени XX, в области религиозности касались мифологических древностей, связанных с языческим прошлым славян. И это естественно. Суть веры состоит в признании существования неких внешних по отношению к человеку могущественных сил, управляющих миром и жизнью отдельной личности. В язычестве это духи природы, с которыми могут входить в контакт волхвы, колдуны и ведуньи. В христианстве — Бог и святые, общение с которыми осуществляется через Церковь. Непроизвольное наложение двух мировоззренческих пластов, приведшее к синкретизму — совмещению природно-космического и церковно-божественного, — результат постепенного освоения культурой христианского учения при свойственном народной традиции сохранении наследия отцов. Задача исследователей состояла в выяснении источников возникших образов и представлений, а в условиях повышенного интереса к народной старине в XIX в. и господства «народничества» и атеистической идеологии в XX в. этими источниками чаще всего виделись архетипы, связанные с языческим прошлым. Влияние христианства если и не подвергалось сомнению, то в целом интерес ученых был смещен в область «археологии» — проведению «раскопок» с целью обнаружить языческий субстрат. Это обстоятельство, как представляется, привело к некоторым неточностям и неполноте картины народного мирозерцания, требующей корректировки, чем и заняты современные исследователи.

Данная статья выполнена в русле этих новых требований. Ее цель — привлечь новые материалы к рассмотрению образа Богородицы в народной культуре.

Богородичная тема в русском фольклоре широко представлена в заговорах, легендах и духовных стихах. В заговорно-заклинательной поэзии Богородица, по наблюдениям исследователей, выступает

как «универсальный помощник» [Фадеева 2000, 16]¹. Легенды и легенды-былички (определение Ю.М. Шеваренковой) подчеркивают чудодейственную, спасительную, охранительную, предотвращающую и оповещающую о несчастье или каком-либо нейтральном событии функцию этого персонажа священной истории [Шеваренкова 2004, 31–32; Кузнецова 2012, 163–185; Фадеева 2019]. Что касается духовных стихов, то они, в большей степени зависимые от книжного источника, более «каноничны» в определении функционального статуса этого персонажа.

Многие из них, во-первых, восходят к Евангелию и воспроизводят соответствующие сюжеты; известны также Плач Богородицы, Сон Богородицы, Хождение Святой Девы, Стих о трех гробницах. Во-вторых, Богородица как один из главных персонажей христианской истории и складывавшейся мифологии присутствует и в других сюжетах, где она опять является помощницей и заступницей, — в стихе о Егории Храбром освобождает героя из погребов великих, куда его засадил царище Демьянице; по молитвам к ней святых спасаются и другие герои духовных стихов. Согласно «Свитку Иерусалимскому», если Богородица «помощи своей не воздаст, не может ничто на земле вживе родиться, и ни скот, и ни птица, и ни человекам бысти» [Селиванов 2004, № 63]. Богородица присутствует и в назидательных стихах: учит сирот, вдов и благочестивых девиц, как правильно себя вести, чтобы получить от нее «золоты венцы» [Там же, № 70], в стихах о праведниках и грешниках к Матушке Владычице обращаются перед смертью грешники с просьбой о заступничестве [Там же, № 90]. И Богородица заступается за грешников перед своим сыном:

Возмолится Госпожа всепетая
Владычица Богородица:
«О Святый дух, пресладкий!
Мой Сыне, Иисус Христос, Царь Небесный
свет!

Вспомилуй такого народа
Многогрешного, погибающего,
Таковые злые муки, все ради меня!»
[Там же, № 104].

¹ Перечень функций Богородицы в заговорах см.: [Кляус 1997].

Но в Хождении Богородицы по мукам в сопровождении архангела Михаила она и страдающая женщина, и строгий судия:

...прослезилась Пресвятая Богородица,
 Вида, как множество народа мучатся:
 Се, горе вора́м и разбойникам,
 И скоморохам, и плясунам,
 И тем, кои смущают к играм и игрищам,
 И кто смущает бесовским песням
и игрищам, —
 Те приемут от меня смерть горькую,
 И труд их будет не милостив!
 [Селиванов 2004, № 101].

«Первая мать — Пресвятая Богородица, вторая мать — сыра земля, Третья мать — кая скорбь приняла», — так распределяются по степеням значимости разные женские персонажи в религиозной поэзии. В симбирском стихе из сборника Бессонова [Там же, № 103] грешники обращаются с мольбой к Богородице в надежде, что она услышит их молитвы, избавит муки превечной, не лишит Царствия Небесного, при этом тут же взывают к земле: «Земля мать сырая! / Всем, земля, ты нам отец и мать».

Связь Богородицы с Матерью сырой землей и, шире, разнообразными аграрными культурами в русском и мировом фольклоре неоднократно обсуждалась в науке [Самарин 1918, 1–38; Федотов 1991, 65–78; Комарович 1960, 97–104; Топорков 1984, 222–233; Толстой 1995, 218; Белова, Виноградова, Топорков 1999, 315–321; Панченко 2002, 247–250 и др.]. Именно эта связь, по мнению исследователей, обеспечила разнообразие функций Богородицы в народной культуре — произошло постепенное вытеснение языческого объекта поклонения христианским с передачей ему соответствующей роли; при этом христианский персонаж привносил в традицию и новые, несвойственные ей черты. Так происходило и с другими «мировоззренческими парами» — скотий бог Велес и святой Власий; громовержец Перун и Илья Пророк; Мокошь и святая Параскева Пятница и т.д.

Увлечение народоведческих наук языческим субстратом вело к выявлению если не генетических связей, условно

говоря, старых и новых богов, то общих закономерностей их развития и функционирования в традиции в свете языческой ретроспективы. Это одна сторона проблемы. Была и вторая — и связана она со своеобразной оценкой роли в культуре главного религиозного института — Православной церкви, представители которой в ряде жанров (бытовая сказка, анекдот) получили отрицательные характеристики, что огульно проецировалось на отношение народа к священно- и церковнослужителям. Церковь в большом атеистическом нарративе рассматривалась как консервативный механизм, который лишь мешает развитию благотворной народной культуры, а чуть ли не определяющими характеристиками духовенства стали косность, необразованность и жадность.

Таким образом, в отношении образа Богородицы и его функционирования в народной культуре можно констатировать весьма парадоксальный вывод, следующий из работ большинства ученых: он становится популярным и востребованным отнюдь не благодаря христианству и миссионерской и проповеднической работе Церкви, а в силу совпадения («слияния») с образом Матери сырой земли (основанному «на метафоре материнства»? [Панченко 2002, 247]). Этот тезис стал определяющим для научной атеистической и не только атеистической мариологии (например: «Богородица как женское Божество, язычество...» [Самарин 1918, 2]; «Богоматерь унаследовала все лучшие черты дохристианских женских благодетельных божеств» [Селиванов 1995, 24]; «В русской народной традиции культ Богоматери сближается и сливается с культом матери-земли» [Толстой 1995, 218]) и долгое время отражался прямо или косвенно на всех исследованиях, посвященных теме, за редкими исключениями, к которым в первую очередь можно отнести защищенную еще в 2000 г. диссертацию Л. В. Фадеевой, чья успешно достигнутая изыскательская цель сформулирована в названии работы: «Богородица в русских заговорах. (Роль христианских источников в формировании образа)» [Фадеева 2000]².

² Речь, естественно, идет о советском и раннем постсоветском периоде. Из дореволюционных методологически выделяется работа: [Попов 1883].

Не говоря уже о не полной ясности происхождения такого «мифологического» образа, как Мать сыра земля³, по-прежнему мало учтенной оказывается роль Церкви в распространении культа Богородицы, что делает изучаемый персонаж несколько загадочным и вынуждает рассматривать его в рамках мифопоэтики. А между тем именно реальное церковное влияние определило очень многое в статусе этого персонажа в русской народной культуре.

Во-первых, Богородица несла с собой на Русь идею Церкви. Она была символом Церкви. И это не просто метафора, а вполне осязаемая, материально представленная концепция. Для понимания этого факта обратимся к сфрагистике.

В древнерусской культуре вещественными символами власти были, в частности, буллы — свинцовые, реже серебряные или золотые печати, традиция которых пришла из Византии вместе с канцелярскими обычаями метрополии. Буллы были двух видов — княжеские и церковные.

Княжеские представляли собой металлический кружок диаметром около 20 мм, на одной стороне которого был изображен святой патрон князя — владельца печати, другая содержала надпись на греческом языке. Например, на печати, принадлежавшей сыну Ярослава Мудрого Всеволоду Ярославичу (1030–1093), имевшему крестильное имя Андрей, на одной стороне изображен апостол Андрей, а на другой — греческая надпись, в переводе на русский обозначающая «Господи, помози рабу своему Андрею Свладу», т.е. Всеволоду (Табл. 3, № 15–22) [Янин 1970, 15; 250–251]. Или печать Владимира-Василия Мономаха (1053–1125), на одной стороне которой изображение св. Василия Кесарийского — патрона Владимира, а на другой — надпись на греческом: «Печать Василия, благороднейшего архонта

России, Мономаха» [Там же, 16]. Таким образом, обычный тип княжеской печати домонгольского времени — святой патрон ее обладателя и обращение к нему на греческом языке.

Церковные печати по типу такие же, однако различия в изображении существенны. Так, печать проедра⁴ Николая (имя митрополита Николая упоминается летописью под 1097 г. [Там же]) на одной стороне имеет изображение Богородицы, а на другой — надпись на греческом: «Печать проедра России Николая» [Там же, 48]. Булла Никифора (прибыл в Киев в 1104 г., скончался в 1121 г.) несет на себе изображение Богородицы «Знамение» и греческую надпись «Пресвятая, возри на меня, Никифора России» (№ 46, 47) [Там же, 253]. Печать Михаила (занимал кафедру с 1131 по 1147 г.) содержит изображение Богородицы «Знамение», а на обратной стороне надпись на греческом «Печать Михаила, архипастыря России» (№ 48) [Там же]. И т.д.

Как отмечал исследователь булл В. Л. Янин, «на рубеже XI–XII вв. по существу складывается единый тип митрополичьей буллы» и этот тип: «строчная греческая надпись с богородичным изображением — остается незабываемым на протяжении всего домонгольского периода» [Там же, 53]. Такие же печати были и у епископов. Причем этот тип булл не был изобретением Руси, он пришел вместе с византийцами. «На всех буллах константинопольских патриархов, начиная с Фотия (877–886) и кончая Евфимием II (1410–1416), помещено традиционное изображение Богоматери (чаще всего в полный рост с младенцем на руках) — общецерковной эмблемы Константинополя», — писал по этому поводу В. Л. Янин [Там же, 47]. Что касается византийской императорской печати, то на ней был изображен Христос, этот тип печатей был «хорошо известен в сфрагистике X в.» [Там же, 43].

³ Исследователи неоднократно указывали на книжный источник многих мотивов, связанных с культом земли. См. работу Н. С. Тихонравова о каликах перехожих и их творчестве [Тихонравов 1898, 326–358], а также статью А. В. Маркова, где он, опираясь на мнение Н. С. Тихонравова о стригольниках и оказавших на них влияние немецких «крестовых братьях» или западных хлыстах (Geissler), практикующих обряд исповеди земле, упоминает апокриф «Хождение ап. Павла по мукам» как источник «плача земли» [Марков 1910, 362–367]. О книжных источниках см. также: [Топорков 1980, 227–228; Панченко 2004, 401–407].

⁴ До второй половины XII в. титул «митрополит» не использовался на Руси, а «титул “проедра” имел различные значения, подразумевая начальника или председателя» [Купранис 1999].

Итак, Богородица — символ церковной власти, олицетворение Церкви, причем не русской, а общеправославной, византийской. Христос же олицетворял власть светскую, императорскую⁵.

Показательно, что первой кафедральной и заодно дворцовой была киевская церковь Рождества Пресвятыя Богородицы, получившая название «Десятиной» по способу ее обеспечения — отчислению 10-й доли доходов княжества на ее содержание. Она стала примером для устройства храмов на Руси. Позднее главным храмом Киевской митрополии становится Софийский собор, в чем Киев следовал Царьграду. София символически тоже соотносима с Богородицей: «...символ Софии оказывается особенно тесно связан с теми символическими образами, которые являлись уму византийца идею просветленной плоти, просветленного человеческого естества. Таких образов следует назвать по крайней мере три: Богородица, церковь и священная христианская держава», — писал по этому поводу С. С. Аверинцев [Аверинцев 1972, 40]. Богоматерь Оранта («молящаяся», «молящая о заступничестве») «Нерушимая стена» стала средоточием Киевской Софии, олицетворяя собой идею покровительства городу и заступничества от врагов. Значимость Богородицы подчеркивается росписью храма и ее визуальным воздействием: лик Христа Пантократора расположен высоко в куполе — над головами прихожан (он на небесах и оттуда наблюдает за человеком), а Богородица находится в конхе центральной алтарной апсиды, т. е. перед глазами молящегося над местом священнослужения⁶.

Таким образом, авторитет Богородицы покоился не только на том, что она «Матерь Бога нашего», но и на том (и в

первую очередь), что она представляла церковь⁷ — Дом Божий и была в этом смысле домоустроительницей.

Богословы выделяют и мистико-аллегорическое значение Богородицы как храма: «Дева Мария стала Храмом, в который вселился Дух Св. для воплощения Христа», — писал С. Н. Булгаков [Сергий (Булгаков) 1927, 204].

Второе обстоятельство, позволяющее говорить об изначально высоком авторитете Богородицы в народной культуре, инспирируемом церковью, связано с особенностями судопроизводства в Древней Руси. Вопросами права в ней ведала и светская власть, и церковная. К первой относится происхождение таких важных документов, как «Русская правда», Судебники, а также грамоты и различные договоры. Ко второй — собственно церковные документы, составляющие понятие *каноническое право*, такие как Правила святых апостолов, Вселенских и ряда Поместных Соборов, церковных иерархов, Ответы митрополитов на вопросы клириков, послания митрополитов, церковные уставы и др., входившие в Номаконы — Кормчие книги. Соответственно, существовал светский (княжеский, градской) и церковный (святительский, владычный, митрополичий) суды с адекватной юрисдикцией.

Как следует из Устава святого Владимира, «к юрисдикции церковных судов относятся: развод супругов; внебрачное сожитие; прелюбодеяние; изнасилование; вступление в брак по языческому обряду; спор между мужем и женой об имуществе; сожитие родственников; знахарство (целительство травами, заговорами и т. д.); обвинение в незаконном сожитии, зелейничестве, еретичестве или “зубоеже” <...>; побои сыном

⁵ Это обстоятельство, если оно полноценно проецируется на русскую культуру, объясняет избирательность тем духовного стиха: внимание к сюжетам о святых (покровителях князей) и богородичной (церковной) теме в ущерб теме Христа, которого мы чаще всего видим глазами Богородицы (Г. П. Федотов связывает этот факт с «религиозным страхом» [Федотов 1991, 34]). Архангел Михаил изображался на личной печати византийского патриарха, что, возможно, тоже отразилось на образе предводителя небесного воинства в духовной поэзии.

⁶ О Нерушимой Стене Киевского Софийского собора и ее влиянии на формирование представлений о Богородице см.: [Самарин 1918, 4–6].

⁷ Д. Ф. Самарин, реагируя на слова о Павла Флоренского о киевской Оранте как воплощении церкви, полагал, что «разгадать в Нерушимой Стене идею Церкви народ никак не может...», это под силу только специалисту-ученому, а для «простонародия» это только Богородица. [Самарин 1918, 4]. В Оранте «простонародие», если говорить о восприятии мозаики, могло видеть хозяйку церкви, хозяйку Божьего дома.

или дочерью отца или матери, а также побои снохой свекрови; спор братьев или детей о наследстве; кража церковного имущества; кража мертвецов; надругание над крестом или порча церковного имущества; допущение в церковь домашнего скота или собак, посягательство на порядок и благочиние в церкви; казус: когда два друга будут драться, а жена одного из них схватит другого за гениталии и повредит их⁸; скотоложество; совершение молитв под овином, в роще или у воды; убийство матерью ребенка» [Устав 2003, 542].

Если мы классифицируем эти дела, то окажется, что часть из них касается защиты Церкви и ее положения в обществе; часть — призвана бороться с языческими пережитками; однако самое большое место отведено семейным проблемам, вопросам секса и преступлениям против личности. Понятно, что два первых пункта (т.е. защита Церкви и борьба с язычеством) не могли появиться до принятия христианства и в область обычного права не входили. Как обстоят дела с семейным и брачным правом, которому в древнейших списках казусов, подлежащих рассмотрению церковного суда, отводится свое место? Занимавшийся изучением уставов Я. Н. Щапов считает, что это были дела о разводах, двоеженстве, нецерковных формах заключения брака, изнасиловании, браке в близких степенях родства, при этом исследователь комментирует: «Хотя все перечисленные дела, по свидетельству уставов, были переданы публичной власти, они не принадлежали княжеской светской власти, ибо ни одно из них не нашло отражения в Краткой редакции Русской Правды — светском государственном уголовном кодексе XI–XII вв.» [Щапов 1989, 99]. Иными словами, устав предоставлял церковному суду (!) право принимать к рассмотрению семейные дела, которые ранее не входили в сферу публичного права и относились к ведению низших общественных групп — семьи и общины. В церковное судопроизводство, таким

образом, вошли: половые преступления, кровосмесительные связи, прелюбодеяние, сексуальные извращения.

В натуралистических религиях многое из того, что сейчас называется сексуальной распущенностью, было связано с идеей плодородия (например, культ фаллоса с его «демонстрацией в обрядах, призванных стимулировать общее изобилие и плодородие, а также защитить человека от враждебных сил» [Топорков 1995, 16]) и не являлось основанием для судебного преследования, как и матерная брань, имевшая «отчетливо выраженную культовую функцию в славянском язычестве» [Успенский 1981, 49] и в сельскохозяйственных и свадебных обрядах носившая «безусловно ритуальный характер» [Там же, 50]. Церковь переосмысливала эти и многие другие поступки в христианском аспекте, накладывая епитимьи или применяя другие виды наказания за них.

В связи с этим следует остановиться на мнении Г. П. Федотова об *особом нравственном законе Матери-Земли*, который «сохраняет следы древней натуралистической религии» [Федотов 1991, 75]. Он приводит пример стиха о Грешной душе из сборника В. Г. Варенцова⁹, которая создается в своих грехах:

Из коровушек молоко я выкликала,
 Во сырое коренья выдаивала...
 Смалешеньку дитя свое проклинывала,
 Во белых во грудях его засыпывала.
 Во утробе младенца запарчивала...
 Мужа с женой я поразваживала,
 Золотые венцы поразлучивала...
 В соломах я заломы заламывала,
 Со всякого хлеба спор отнимывала...
 Свадьбы зверьями оборачивала...
 [Там же, 76].

Центр тяжести в этой группе, по его мнению, лежит на грехах против рода и материнства¹⁰, который «чаще всего принимает форму ведовства».

Кведовству относится и такой грех, упоминаемый стихом, как сбор и применение

⁸ «Статья о неблагопристойной защите мужа женою могла быть заимствована из законов Моисеевых, входивших в состав Кормчей (См.: Втор. 25: 11–12...)» [Макарий (Булгаков) 1995, 449].

⁹ Одна из первых публикаций стиха. См.: [Варенцов 1860, 145–147].

¹⁰ Ф. И. Буслаев, комментируя этот же стих, называл их «мелкими грешками деревенского простого быта» [Буслаев 1990, 329–330].

спорыньи¹¹. Это грибок, паразитирующий на злаках и содержащий алкалоиды, вызывающие страшные заболевания: гангрену, ментальные нарушения, а также мучительные боли и галлюцинации (алкалоиды спорыньи — база для синтеза такого наркотика, как ЛСД). Он продуцирует токсины, угнетающе действующие на жизнедеятельность организма. Собирающая и знающая в нем толк местная колдунья вполне могла с его помощью довести своих клиентов до состояния зверья, особенно на свадьбе, и уморить кого угодно. Это, скорее, по нормам современного права уголовное преступление. Как к такому факту ведовства относились в дохристианской Руси, однозначно определить сложно.

Судя по бытине, «зельщица» и «кореньщица» Маринка — нежелательная пара для Добрыни, который говорит ей:

«Ай же ты девушка зельщица,
Зельщица ты кореньщица!
Извела ты девять молодцев,
Девять русьских могучих богатырём,
Меня же изведешь да во десятых».
[Гильфердинг 1873, № 17].

«Спроговорил» это Добрыня «не с ума», за что и поплатился — Маринка превратила Добрыню в волка (в тура). На основании ее поступков мы должны сделать вывод, что Маринка — отрицательный персонаж, именно поэтому и обладает сверхъестественными способностями, она ведьма, ведунья, и былина осуждает это ее умение. Однако это не так: Добрыня матушка не уступает Маринке в колдовских способностях и, придя к ней «под окошечко», требует:

«Эй же ты девушка зельчица!
Отверни у мни Добрынюшку по-старому,
По-старому Добрынюшку по-прежнему,
Не отвернешь ты Добрынюшку по-старому, —
Я тя поверну собакою,
Собакою поверну тя подоконною,
Еще тебя потешу я сорокою,
Сорокою тебя да я коловою».
[Там же].

¹¹ Проблема не так безобидна, как может показаться на первый взгляд. Существует мнение, что в Европе эпидемии эрготизма, вызванные именно спорыньей, попадавшей в хлеб, породили такое явление, как «охота на ведьм». См.: [Sarogael 1976, 21–26].

¹² Только «порча плода» может рассматриваться как грех против Рода.

В других вариантах крестная матушка (!) Анна Ивановна принимается за дело спасения Добрыни:

А Марину она по щеке ударила,
Сшибла она с резвых ног,
А и топчет ее по белым грудям,
Сама она Марину больно бранит:
«А и, сука, ты, б... еретница-б!..
Я-де тебе хитрея и мудреня, —
<...>
А и хошь ли, я тебя сукой оберну?
А и станешь ты, сука, по городу ходить,
а станешь ты, Марина,
много за собой псов водить!..»
[Кирша Данилов 2000, № 9].

В неполном варианте, опубликованном П. Н. Рыбниковым, Маринка подносила Добрыне чару зелена вина, «а в чаре змеининой силы положено». Предупрежденный матерью Добрыня отдает питье «кобелю мелединскому», и того «разрывает». Тогда герой вынимает саблю острую — «и отсек Маринке буйну голову» [Рыбников 1861, № 28]. Однако в большинстве вариантов в борьбе за Добрыню женщины меряются колдовскими способностями — хитростями-мудростями. Эти способности характерны для *мудрых жен* русского эпоса. И это скорее положительное их умение, чем отрицательное. Вспомним в этой связи Вольгу, который благодаря своим волшебным свойствам — оборотничеству — может прокормить дружину и высоко ценится ею за это. То же касается премудрых царевен в сказке, обладающих ведовскими качествами и выручающих героя в трудных ситуациях. Как же совместить «нравственный родовой закон Матери-земли», о котором пишет Федотов, и мудрость-колдовство?

Если по существу, то все перечисленные в цитированном Г. П. Федотовым стихе «грехи» входят в перечень преступлений, которые предотвращала и с которыми боролась Церковь, — преступления против христианской веры (исполнение языческих обрядов) и преступления против семьи (прелюбодеяние, порча ребенка во утробе)¹². На эту неточность

Г. П. Федотова уже тактично указала С. Е. Никитина: «Заметим, что два последних греха (сбор спорыньи и выкливание молока у коровы. — Т. X.) связаны с колдовством. Колдовство же, или чародейство, на что бы оно ни было направлено, осмысляется в народной среде как грех против Бога и церкви...» [Никитина 1991, 148].

Христианский «покаянный номоканон, т. е. сборник правил о церковно-дисциплинарных взысканиях, говорил о “вещицах” (чародейках. — Т. X.): “Вещица аше покается, лет 9, поклон 500”. Та же самая 9-летняя эпитимия, с пятьюстами поклонов на день, положена в том же сборнике “жене обавающей туждих своих”, т. е. уличенной в наговорах чародейке» [Комарович 1960, 93].

Как уже было сказано, дела о колдовстве не были отражены в светских писанных законах и судом к рассмотрению не принимались. Однако были волхвы, которые могли иметь к ним самое непосредственное отношение. Именно они распознавали виновников всех злодеяний в этой сфере. В. Л. Комарович приводит летописные данные за 1024 г. из Лаврентьевской летописи: «В 1024 г., “когда во всей той стране” был “мятеж велик и голод”, выступившие волхвы “избиваху старую чадь... глаголюще, яко си держать гобино (урожай)”. Точь-в-точь то же повторилось в 1071 г.,... то же говоря: мы знаем, “кто обилие держит”, эти вторично восставшие теперь там волхвы, придя в погост, “туже нарицаста лучьшие жены, глаголюша, яко си жито держити, а си мед, а си рыбы, а си скору. И привожаху к нима сестры своя, матере и жены своя; она же... прорезавша за плечима, вынимаста любо жито, либо рыбу или веверицю, и убивашета многы жены”. Убийства коснулись, как видно, одних женщин, потому что держат “гобино”, или “обилие”, т. е. препятствовать урожаю (и добычливой ловле) могли, согласно воззрению волхвов, только женщины: “сестры, матери и жены” <...> самое же принятие этого “обилия” от женщин приурочено к общественному жертвоприношению как раз матери-земле...» [Там же, 100–101].

В христианский период все названные дела: знахарство (целительство травами, заговорами и т. д.), моления под овином, т. е. древние обряды, — стали

подсудными и вошли в юрисдикцию церковного суда. Место и главного «инквизитора», и главного чудотворца заняла Церковь, и теперь со всеми проблемами нужно было обращаться «к «чюдному Сп(а)су и чюднѣи Б(огороди)цы» [Уставы 1976, 30]. Популярные в православной среде и вошедшие в пословичный фонд слова, приписываемые великомученику Киприану — «кому Церковь не мать, тому Бог не отец», — демонстрируют неизбежность такого обращения.

Говорить о каком-то архаическом нравственном законе Матери-Земли в отношении этих дел не имеет смысла. Как представляется, это не более чем романтизация языческого прошлого славян.

С. Смирнов, один из исследователей древнерусской церкви, отмечал, что «в Древней Руси религию (христианскую религию. — Т. X.) понимали главным образом как дисциплину жизни» [Смирнов 1899, 36], что отражалось на всех протекавших в ней процессах, руководила которыми церковь, формулируя некие «правила» и «поучения», наказывая заслушание и отпуская грехи, назначая эпитимьи или карая другим способом. Церковь, как следует из перечня подведомственных ей дел, берет на себя задачу бороться с проявлениями язычества и наведением порядка в семье. (Подчеркну: не государственное устройство, а именно семья — сфера первоочередных забот Церкви). И Богородица, как официальный символ Церкви, имеет к этому самое прямое и непосредственное отношение. Таким образом, не ее материнский статус и типологическое сходство со всеми женскими материнскими персонажами аграрных культов определили ее значение первой Матери и роль «универсального помощника», а то обстоятельство, что она олицетворяла собой Церковь, представляла ее новообращенному народу и обладала в его глазах чудотворной силой и карательными функциями.

«Теплой заступницей» она становится по той же причине. Церковный устав включал как наказуемые статьи об изнасиловании женщин, побоях стариков, что демонстрировало гуманный характер принятых законов. Церковь отнимала у семьи и общины право независимого принятия решения по частным (семейным, брачным, общежитильным)

вопросам и прививала свои нормы, усиливающаяся государственная власть способствовала этому процессу. Церковный и светский («градский») суд могли соперничать по степени тяжести наказания. И здесь церковный суд, возможно, был более терпим к преступникам. Во всяком случае, исследовательская литература на это намекает, сообщая о том, что некий человек (имярек) был сурово наказан по «градскому», а не церковному закону. Более гуманные церковные судебные порядки вполне могли формировать представление о Церкви-Богородице как заступнице и помощнице грешников и преступников. Впрочем, вопрос о смертной казни и членовредительстве в пенитенциарной практике Древней Руси и причастности к ним светского или церковного суда очень запутан. И делать какие-то выводы по этому поводу здесь не место.

Источники и материалы

Буслаев 1990 — *Буслаев Ф. И.* О литературе: Исследования. Статьи / Сост., вступ. ст., прим. Э. Афанасьева. М.: Худ. лит., 1990.

Варенцов 1860 — Сборник русских духовных стихов / Сост. В. Г. Варенцовым. СПб.: Д. Е. Кожанчиков, 1860.

Гильфердинг 1873 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. I. СПб.: Тип. Имп. АН, 1873.

Кирша Данилов 2000 — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А. А. Горелова. СПб.: Тропа Троянова, 2000.

Кляус 1997 — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М.: Наследие, 1997.

Макарий (Булгаков) 1995 — *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. II. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995.

Марков 1910 — *Марков А. В.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский Вестник. 1910. Т. 2. № 6. С. 357–367.

Попов 1883 — *Попов А. В.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа, и в частности на народную словесность, в древний допетровский период. Казань: Тип. Ун-та, 1883.

Рыбников 1861 — *Песни, собранные П. Н. Рыбниковым.* Ч. 1: Народные былины, старины и побывальщины. М.: В тип. А. Семена, 1861.

Самарин 1918 — *Самарин Д. Ф.* Богородица в русском народном православии // Русская

Богородица, безусловно, объединяла божественно-церковный и божественно-природный миры — к такому умозаключению недвусмысленно ведет и исследование Г. П. Федотова [Федотов 1991], и наблюдения над соответствующими процессами в народной культуре. Однако объединяла она его на основе подчинения второго первому, а не наоборот. Богородица в русской культуре, как и все пришедшие с христианизацией новые персонажи, забирала функции уходивших божеств себе, частью просто дублируя их, как в заговоре, но часто продуцировала новые, опираясь при этом на легитимный источник — книгу, икону, богослужение. Роль этого источника в формировании и функционировании образа, как представляется, не до конца осознана современными исследователями.

мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. 1918. № III–VI. М.; П., 1918. С. 1–38.

Селиванов 2004 — Народные духовные стихи / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. М.: Русская книга, 2004.

Сергий (Булгаков) 1927 — *Сергий (Булгаков), протоиерей.* Купина Неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927.

Смирнов 1899 — *Смирнов С.* Древнерусский духовник: Очерк. Сергиев Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1899.

Тихонравов 1898 — *Тихонравов Н. С.* Календарь переходящих: Сочинения: В 3 т. Т. 1: Древняя русская литература. М.: М. и С. Сабашниковы, 1898. С. 326–358.

Уставы 1976 — Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот. Я. Н. Щапов. М.: Наука, 1976.

Устав 2003 — Устав святого князя Владимира, крестившего Русскую землю (Синодальная редакция): Перевод // Кутафин О. Е., Лебедев В. М., Семигин Г. Ю. Судебная власть в России: история, документы: В 6 т. Т. I. М.: Мысль, 2003. С. 542.

Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс, Гнозис, 1991.

Исследования

Аверинцев 1972 — *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. С. 25–49.

Белова, Виноградова, Топорков 1999 — Белова О. В., Виноградова Л. Н., Топорков А. Л. Земля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 315–321.

Комарович 1960 — Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI / Отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 84–104.

Кузнецова 2012 — Кузнецова В. С. Легенды о переплывающей реку Богородице в русской фольклорной Библии // Критика и семиотика. Вып. 16. Новосибирск, М., 2012. С. 163–185.

Купранис 1999 — Купранис А. А. Датированные печати иерархов русской церкви (домонгольский период) // Восточноевропейский археологический журнал. 1999. № 1(1). [Электронный ресурс]. URL: <http://archaeology.kiev.ua/journal/011299/kupranis.htm> (дата обращения: 21.04.2023).

Никитина 1991 — Никитина С. Е. «Стихи духовные» Г. Федотова и русские духовные стихи // Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс: Гнозис, 1991. С. 137–153.

Панченко 2002 — Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002.

Панченко 2004 — Панченко А. А. Мать или мачеха? // Отечественные записки. 2004. № 1. С. 401–407.

Селиванов 1995 — Селиванов Ф. М. Русские народные духовные стихи: Учеб. пособие для филол. фак-тов. МарГУ, 1995.

Толстой 1995 — Толстой Н. И. Богородица // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1: А — Г / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 217–219.

Топорков 1984 — Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству. (Культ матери-

сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. науч. тр. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1984. С. 222–233.

Топорков 1995 — Топорков А. Л. Эротика в русском фольклоре // Русский эротический фольклор: Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост. и науч. ред. А. Топоркова. М.: Ладомир, 1995. С. 5–18.

Успенский 1981 — Успенский Б. А. Религиозно-мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Структура текста-81: Тез. симпозиума. М.: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1981. С. 49–53.

Фадеева 2000 — Фадеева Л. В. Богородица в русских заговорах. (Роль христианских источников в формировании образа): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2000.

Фадеева 2019 — Фадеева Л. В. Икона и книжная легенда в русском фольклоре. М.: Индрик, 2019.

Федотов 1991 — Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Прогресс: Гнозис, 1991.

Шеваренкова 2004 — Шеваренкова Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород: Растр-НН, 2004.

Щапов 1989 — Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси, X–XIII вв. М.: Наука, 1989.

Янин 1970 — Янин В. Л. Актовые печати X–XV вв.: В 2 т. Т. I: Печати X — начала XIII в. М.: Наука, 1970.

Caporaal 1976 — Caporaal, Linnda. Ergotism: The Satan Loosed in Salem // Science. Vol. 192. № 4234 (2 April 1976). P. 21–26. [Электронный ресурс]. URL: <https://personal.tcu.edu/gsmith/GraduateCourse/Colonial%20PDF%20Articles/Ergotism-Caporaal.pdf> (Дата обращения: 21.04.2023).

© Т. В. Хлыбова, 2023

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Хлыбова Т. В. <https://orcid.org/0000-0001-5895-3400>

Кандидат филологических наук, независимый исследователь: Российская Федерация, г. Москва; e-mail: tkhlybova@yandex.ru

The Mother of God Theme in Russian Folklore in the Juridical and Sacred Space of Ancient Russia

Taisiya V. Khlybova

(Independent researcher: Russian Federation, Moscow)

Summary. This article is devoted to the influence of church tradition on the image of the Virgin in folk culture. It is based on data of ancient Russian sphragistics (the seals of archbishops and bishops) and legal documents (e.g., “The Charter of Prince Vladimir”). The author suggests that these materials have not been sufficiently considered in the study of folk religiosity and, having subjected them to analysis, she offers an interpretation why the Mother of God theme was popular in folklore. This is connected to the symbolic meaning of the Virgin as a church, which is clearly manifested in her image on the seals of archbishops and bishops, in the prevalence of temples dedicated to the Theotokos in the pre-Mongol period, and in her involvement in the law of ancient Russia. The article complements the arguments of those who have seen the early influence of Christianity on the formation of the plot, figurative, and ideological structure of folklore, as well as its poetic, stylistic and lexical features. The article, as well as the data presented, serve as material for further research into folk Orthodoxy and rethinking the role of the Church in the formation of many folklore motifs and images associated with Russian religiosity.

Key words: Mother of God, Earth-Mother, sphragistics, the Charter of Prince Vladimir, folklore.

Received: June 17, 2023.

Date of publication: September 25, 2023.

For citation: Khlybova T. B. The Mother of God Theme in Russian Folklore in the Juridical and Sacred Space of Ancient Russia. *Traditional Culture*. 2023. Vol. 24. No. 3. Pp 158–169. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.3.013>

References

Averintsev S. S. (1972) K uyasneniyu smysla nadpisi nad konkhoi tsentral'noi apsidi Sofii Kievskoi [To Clarify the Meaning of the Inscription Over the Conch of the Central Apse of St. Sophia Cathedral in Kiev]. In: *Drevnerusskoe iskusstvo. Khudozhestvennaya kul'tura domongol'skoi Rusi* [Ancient Russian Art. The Artistic Culture of Pre-Mongol Russia]. Moscow: Nauka. Pp. 25–49. In Russian.

Belova O. V., Vinogradova L. N., Toporikov A. L. (1999) Zemlya [Earth]. *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic Antiquities. Ethno-linguistic Dictionary]. 1999. In 5 vol. Vol. 2. Moscow: Mezhdunar. otnosheniya. Pp. 315–321. In Russian.

Caporaël L. (1976) Ergotism: The Satan Loosed in Salem. *Science*. 1976. Vol. 192. No. 4234. P. 21–26. URL: <https://personal.tcu.edu/gsmith/GraduateCourse/Colonial%20PDF%20Articles/Ergotism-Caporael.pdf> (access date: 21.04.2023). In Russian.

Fadeeva L. V. (2000) Bogoroditsa v russkikh zagovorakh (Rol' khristianskikh istochnikov v formirovanii obraza) [The Virgin in Russian Spells (The Role of Christian Sources in the Forming of the Image)]. Moscow: MGU im. M. V. Lomonosova. In Russian.

Fadeeva L. V. (2019) Ikona i knizhnaya legenda v russkom fol'klоре [Icon and Book-Legend in Russian Folklore]. Moscow: Indrik. In Russian.

Fedotov G. P. (1991) Stikhi dukhovnye. Russkaya narodnaya vera po dukhovnym stikham [Spiritual Verses. Russian Popular Faith in Spiritual Verse]. Moscow: Progress, Gnozis. In Russian.

Komarovich V. L. (1960) Kul't roda i zemli v knyazheskoi srede XI–XIII vv. [The Cult of the Genus and the Land in the Princely Environment of the Eleventh-Thirteenth Centuries]. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Ancient Russian Literature]. 1960. Vol. 16. Ed. by D. S. Likhachev. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR. Pp. 84–104. In Russian.

Kupranis A. A. (1999) Datirovannye pečati ierarkhov russkoi tserkvi (domongol'skii period) [Dated Seals of the Hierarchs of the Russian Church (Pre-Mongol Period)]. *Vostochnoevropeiskii arheologicheskii zhurnal* [Eastern European Archaeological Journal]. 1999. Vol. 1. URL: <http://archaeology.kiev.ua/journal/011299/kupranis.htm> (access date: 21.04.2023). In Russian.

Kuznetsova V. S. (2012) Legendy o pereplyvayushchei reku Bogoroditse v russkoi fol'klорnoi Biblii [Legends About the Virgin Crossing the River in the Russian Folklore Bible]. *Kritika i semiotika* [Criticism and Semiotics]. 2012. Vol. 16. Novosibirsk, Moscow: Izd-vo NGU. Pp. 163–185. In Russian.

Nikitina S. E. (1991) “Stikhi dukhovnye” G. Fedotova i russkie dukhovnye stikhi [G. Fedotova's and Russian Spiritual Verses].

dotov's "Spiritual Verse" and Russian Spiritual Verse]. In: Fedotov G.P. Stikhi dukhovnye (Russkaya narodnaya vera po dukhovnym stikhom) [Fedotov G.P. Spiritual Verse (Russian Popular Faith in Spiritual Verse)]. Moscow: Progress, Gnosis. Pp. 137–153. In Russian.

Panchenko A. A. (2002) Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt [*Christovshchina and Skopchestvo: Folklore and the Traditional Culture of Russian Mystical Sects*]. Moscow: OGI. In Russian.

Panchenko A. A. (2004). Mat' ili machekha? [Mother or Stepmother?]. *Otechestvennye zapiski* [Notes of the Fatherland]. 2004. No. 1. Pp. 401–407. In Russian.

Selivanov F. M. (1995) Russkie narodnye dukhovnye stikhi. Ucheb. posobie dlya filolog. fakul'tetov [Russian Folk Spiritual Verse. Textbook for Philological Departments]. Moscow: MarGU. In Russian.

Shchapov Ya. N. (1989) Gosudarstvo i tserkov' Drevnei Rusi, X–XIII vv. [The State and the Church of Ancient Russia, Tenth–Thirteenth Centuries]. Moscow. In Russian.

Shevarenkova Yu. M. (2004) Issledovaniya v oblasti russkoi fol'klornoj legendy [Research in the Field of Russian Folklore Legend]. N. Novgorod: Rastr-NN. In Russian.

Tolstoi N. I. (1995) Bogoroditsa [The Mother of God]. *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Ethno-linguistic Dic-

tionary]. In 5 vol. Vol. 1. Moscow: Mezhdunar. otnosheniya. Pp. 217–219. In Russian.

Toporkov A. L. (1984) Materialy po slavyanskomu yazychestvu (Kul't materi-syroi zemli v der. Priso) [Materials on Slavonic Paganism (The Cult of the Mother-Earth in the Village Priso)]. In: Drevnerusskaya literatura. Istochnikovedenie: Sb. nauch. tr. [Ancient Russian Literature. Source Studies: Collection of Scientific Papers]. Ed. by D. S. Likhachev. Leningrad: Nauka. Pp. 222–233. In Russian.

Toporkov A. L. (1995) Erotika v russkom fol'klore [Eroticism in Russian Folklore]. In: Russkii eroticheskii fol'klor: Pesni. Obryady i obryadovyi fol'klor. Narodnyi teatr. Zagovory. Zagadki. Chastushki [Russian Erotic Folklore: Songs. Rituals and Ritual Folklore. Folk Theater. Spells. Riddles. Chastushki]. Comp. and ed. by A. L. Toporkov. Moscow: Lodomir. Pp. 5–18. In Russian.

Uspenskii B. A. (1981) Religiozno-mifologicheskii aspekt russkoi ekspressivnoi frazeologii [The Religious and Mythological Aspect of Russian Expressive Phraseology]. In: Struktura teksta-81: Tez. Simpoziuma [Structure of a Text-81. Abstracts of the Symposium]. Moscow: Institut slavyanovedeniya i balkanistiki AN SSSR. Pp. 49–53. In Russian.

Yanin V. L. (1970) Aktovye pechati X–XV vv.: V 2 t. T. 1: Pechati X — nachala XIII v. [Seals of Documents of the Tenth–Fifteenth Centuries: In 2 vols. Vol. 1: Seals of the Tenth — Early Thirteenth Century]. Moscow: Nauka. In Russian.

© T. V. Khlybova, 2023

ABOUT THE AUTHOR

Taisiya V. Khlybova <https://orcid.org/0000-0001-5895-3400>

E-mail: tkhlybova@yandex.ru

Moscow, Russian Federation

PhD in Philology, Independent Researcher



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)