

ВЕСТНИК

РУССКОЙ
ХРИСТИАНСКОЙ
ГУМАНИТАРНОЙ
АКАДЕМИИ

2015
том 16
выпуск 4

*Издается
с 1997 г.*

*Выходит
4 раза в год*

Санкт-Петербург

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, Г. В. Вдовина, Г. И. Григорьев, И. И. Евлампиев,
О. Е. Иванов, В. Ю. Климов, М. В. Михайлова, А. М. Прилуцкий,
Р. В. Светлов, П. А. Сапронов

Редакционный совет

Д. К. Богатырёв (*председатель*),
В. Е. Багно, С. И. Дудник, А. А. Корольков,
Х. А. Гарсиа Куадрато (Памплона, Испания), Я. Красицкий (Вроцлав, Польша),
М. Инглот (Рим, Италия), М. А. Маслин (Москва), М. Пизери (Аоста, Италия),
В. П. Соломин, С. С. Хоружий (Москва)

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2015. Том 16. Вып. 4. — СПб.: Изд-во РХГА, 2015.

ISSN 1819–2777

Editor-in-Chief

Dmitry Shmonin

Editor

Alexander Ermichev

Editorial Board

Ekaterina Andreeva, Galina Vdovina, Gregorii Grigoriev, Igor Yevlampiev,
Oleg Ivanov, Vadim Klimov, Marina Mikhailova, Alexander Prilutskii, Roman
Svetlov, Petr Sapronov

Advisory Board

Dmitry Bogatyrev (St. Petersburg, Russia) — *chairman*,
Vsevolod Bagno (St. Petersburg, Russia), Sergey Dudnik (St. Petersburg, Russia),
Alexander Korolkov (St. Petersburg, Russia), José Ángel Garcia Cuadrado
(Pamplona, Spain), Jan Krasicki (Wroclaw, Poland), Marek Inglot, SJ (Rome, Italy),
Mikhail Maslin (Moscow, Russia), Maurizio Piseri (Valle d'Aosta, Italy),
Valery Solomin (St. Petersburg, Russia), Sergey Horujy (Moscow, Russia)

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House
St. Petersburg, Russia

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2015
© Авторы выпуска, 2015

РЕКОНСТРУКЦИЯ ПОЧИТАНИЯ И ОБРЯДА ОСВЯЩЕНИЯ ЯЗЫЧЕСКИХ ИДОЛОВ У СЛАВЯН (НА СРАВНИТЕЛЬНЫХ МАТЕРИАЛАХ СТАРОГО СВЕТА)

В настоящей статье поставлен вопрос о сущности обряда освящения или «оживления» идолов в языческой религии древних славян. Для этого автор вначале обращается к анализу известных по историческим текстам и археологическим находкам материалов, реконструируя детали культа и представлений о них. Отметим, что прямых сведений о данном ритуале у славян не сохранилось. Поэтому далее на основании широкого сравнительного материала Старого Света (Евразия и северная Африка) в связи с вышесказанным происходит выявление возможного древнеславянского обряда освящения идолов. Отметив разнообразие ряда способов реализации этой идеи, затем автор описывает в целом единый по всему ареалу Старого Света обряд, который характеризуется как основной. В завершение ставится вопрос, насколько он мог употребляться славянами с учетом вышесказанного.

Ключевые слова: славянское язычество, идолатрия, обряд освящения идолов, сравнительное религиоведение.

O. V. Kutarev

Reconstruction of idolatry and idol's consecration in old Slavic paganism (on the comparative materials of the Old World)

This paper search for ritual of consecration or «revival» of idols in old Slavic paganism. For this at first author analyzes suitable historical documents and archeological finds, what gives facts for Slavic idolatry cult reconstruction and further knowledge about it. Unfortunately there are no direct evidences about this ritual preserved, and we need to use comparative materials. So, second, looking multiplicity comparative materials of the Old World (Eurasia and Northern Africa), author tries to reconstruct probable ancient Slavic ritual in connection with the above. There are a lot of original methods for realization of idol's revival all over Old World, but also we can see same ritual, which we can describe like a «main ritual of idol's consecration». So finally author tries to answer: is it possible what ancient Slavs could use this ritual in their idolatry cult?

Keywords: Slavic paganism, idolatry, ritual of idol's consecration, comparative religion science.

* Кутарев Олег Владиславович — аспирант кафедры философии и религиоведения ЧОУ ВО «Русская христианская гуманитарная академия», etnogenez@mail.ru.

Обычай изображения почитаемых персонажей в том или ином виде является общемировой религиозной практикой. Рисунки, статуэтки или иные символические обозначения богов, духов, героев известны по всей Земле с древнейших времен. Однако, что общего кроме самой попытки сделать не-явные, присутствующие лишь в сознании образы божества или духа явными, изобразив их в том или ином виде [3, с. 51–55; 31, с. 66], существует в практике создания идолов или иных изображений? Например, это черты иконографии, но в данной статье мы постараемся рассмотреть похожие элементы в такой сфере культа, как обряды освящения идолов. В чем-то они имеют поразительные черты сходства на громадных просторах планеты. Мы рассмотрим их на материалах Старого Света, т. е. Евразии и северной Африки.

Подготовка настоящей статьи велась несколько лет, и ее истоком послужил опыт реконструкции обряда освящения идолов у древних славян в языческую эпоху. В связи с этим автору хочется поделиться разысканиями в соответствующей области, хотя здесь прямых данных о названном обряде не сохранилось. Славянский материал может быть рассмотрен здесь как типичный пример по собственному языческому культу идолопочитания; обряд освящения же будет рассмотрен на сравнительных данных.

1. Идолы — фигурки или статуи, служащие целям культа, обозначающие почитаемого персонажа мифологии, и имеющие обычно те или иные иконографические черты человека или животного — по всей видимости, появляются в ту же эпоху, что и современный человек как вид, то есть уже в палеолите. Так называемые «палеолитические вены», небольшие статуэтки полных женщин из кости или мягких пород камня, по самым осторожным прикидкам насчитывают более 30 000 лет [39, р. 1–11]. Но говорить о возможном сакральном значении и функциях этих фигурок можно лишь гадательно.

Славяне заимствовали определенные черты культа идолов от своих древнеевропейских предков. Например, Керносовский идол ямной культуры, имеющий определенные сходства с позднейшими идолами славян, рассматривается как образец индоевропейского идолопоклонства (идолатрии) [40, р. 54–55]; далее традиция уходит в древнейшие эпохи. Достаточно указать на то, что одной из наиболее характерных черт славянских идолов является присутствие в их иконографии питьевого рога (см. ниже); между тем как уже у т. н. палеолитической Венеры Лоссельской, вырезанной на известняке около 20 000 лет назад, и обнаруженной на территории современной Франции, в правой руке есть такой рог. Это не обязательно предполагает прямую преемственность, однако иллюстрирует схожесть мотивов в сфере идолатрии. По всей видимости, подобный же культурный образ развился у древних греков в мифологему рога изобилия и т. д. Таким образом, рассматривая по всему Старому Свету (а при необходимости подключая и материалы Нового) идолопочитание, мы можем обнаружить его памятники практически любой эпохи у любых крупных культур. Лишь с торжеством таких развитых (но относительно поздних) религий, как зороастризм, иудаизм, христианство и ислам культ идолов был запрещен в их среде; но и здесь те или иные черты прервавшейся традиции восприняли, например, иконы и статуи христианства, или надпись такбир в исламе.

Само слово «идол» происходит из греческого и означает «изображение». Другое часто употребляемое слово «кумир» — семитского происхождения, и означает «жрец»; оба понятия пришли в славянские языки из Библии [37, с. 117, 416]. Превратилось в оскорбление также заимствованное у тюрков или персов слово «болван», (от «памятник» или «герой» [36, с. 186–187]). Собственно славянским названием идолов является слово «истукан», происходящее от понятия «истукати» [37, с. 144], что значит, стуча, обрабатывать долотом исходный материал — дерево или камень. Возможно, уже употреблялось и слово «лик».

В качестве примера североευропейской идолатрии, показывающей значительное сходство на огромном ареале, приведем фрагменты текста арабского путешественника Ахмеда Ибн Фадлана (ок. 920 года). Описывая свое пребывание на Волге, он сообщает, что каждый купец «из русов», прибыв с товаром на рынок, выходит с корабля, неся с собою пищевые подношения, *«чтобы подойти к длинному воткнутому в землю бревну, у которого имеетя лицо, похожее на лицо человека, а вокруг него маленькие изображения, а позади этих изображений длинные бревна, воткнутые в землю. Итак, он подходит к большому изображению и поклоняется ему»*, после чего, обращаясь, просит у изображенного идолом божества помощи в торговых делах и оставляет подношения. Если торговля идет плохо, он снова приходит, делает новые подношения, и приносит *«и каждому из маленьких изображений подарок, попросит их о ходатайстве и скажет: “Эти — жены нашего господа, дочери его и сыновья его”*». В случае успеха купец затем приносит в жертву идолам скот, *«раздает часть мяса, а оставшееся несет и оставляет между тем большим бревном и стоящими вокруг него маленькими и вешает головы рогатого скота или овец на это воткнутое сзади в землю дерево»* [7, с. 96]. Хотя русами в X в. скорее называли скандинавов по происхождению, допустимо предполагать большое сходство их идолопочитания с подобным у славянских, финно-угорских и тюркских жителей Руси, чьи культы находились в эту эпоху в тесном взаимодействии.

Подобные описанному Ибн Фадланом святилища под открытым небом, где стояли идолы, обычно возводимые на островах или холмах, называются капищами (старославянское «капь» из тюркских языков *ker, gib*, «изображение» [37, с. 185–186]), или мольбищами, требищами (др.-слав. «треба» — «жертва»). Очевидно, именно капища были основным общественным типом святилищ у славян в период непосредственно перед крещением. Немецкий хронист Гельмольд из Босау писал в XII в. о западнославянских племенах: *«у славян имеетя много разных видов идолопоклонства. Ибо не все они придерживаются одних и тех же языческих обычаев. Одни прикрывают невообразимые изваяния своих идолов храмами, <...> у других божества населяют леса и рощи <...> [есть и те, кто] не имеют никаких идолов»* [9, I.83, с. 248]. По всей видимости, храмовая архитектура язычников-славян была (поздним) исключением по отношению к открытым капищам; в то время как вполне возможны были культы божеств, где идолы не требовались вовсе. Все виды святилищ — рощи и источники, капища, храмы сосуществовали и не имели иерархии по типу [42, р. 126, 229]. Иногда упоминается почитание тех или иных святынь, которые трудно назвать идолами: копьё якобы Юлия Цезаря или снаряжение коня и оружие тех или

иных богов [42, р. 70–94], конкретные деревья и т. д. Дополняют данные Ибн Фадлана о практике почитания идолов позднейшие сообщения. Так, древнерусский памятник «Слова на память всех святых» сообщает, отмечая торжество христианства: ныне «не поклоним капищемъ колену» [19, с. 223], описывая таким образом преклонение колена на капище обычной практикой славян языческой поры. О поклонении идолам в прямом смысле слова (ср. Супрасльская рукопись 115, 20: «*капищемъ не кланяю ся*», XI в.) говорят и некоторые другие памятники. Козьма Пращский пишет, что «*встав и протянув обе руки к небу*» обратился к земле легендарный предок чехов Чех [13, с. 35]. Поднимая к небу ковш с зерном, молят богов об урожае славянские язычники у Ибн Русте [7, с. 266]; параллели этому есть, скажем, в обычаях призывать весну, подняв ладони к небу, зафиксированных у славян этнографами [30, с. 670]. Здесь уже нет кумиров, и обращение происходит непосредственно к небу; но, по всей видимости, перед идолами происходило то же действие (что подтверждается и отдельными изображениями [23, с. 290; 42, р. 236]).

В то время как южнославянские тексты не дают достоверных данных об идолах, в древнерусской «Повести временных лет» (XII в., далее ПВЛ) описаны только капища, почти всегда расположенные на холмах (например, в сообщении за 945 год), включая и главное древнерусское святилище: «*стал Владимир княжить в Киеве один и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокошь. И приносили им жертвы...*» [27, В лето 980]. Идолы славян описаны преимущественно деревянными, есть редкие упоминания их из металла и камня; как в случае кумира Перуна, они могли декорироваться. Крытые храмы упомянуты надежными источниками лишь у западнославянских полабских (живших в бассейне Лабы) племен. Тем не менее, судя по археологическим находкам, весь славянский мир знал почитание идолов на капищах или в домашних святилищах (т. н. кут или божница), причем от племени к племени культ мог сильно различаться. Святилище, где присутствовало божество (иногда как идол), могло иметь особое значение в политическом, правовом, экономическом значении [42, р. 234–235], давать право убежища и т. д.

Кроме непосредственного использования для почитания богов и принесения им жертв, славяне применяли кумиры и для предсказаний. Об этом также говорят источники о полабских народах. В городе Аркона (остров Рюген) стоял храм бога Свентовита (вариант написания — Святovit), где был его идол. «*В правой руке он держал рог, тщательно выделанный из разного рода металлов, который посвященный в это таинство жрец ежегодно имел обыкновение наполнять чистым вином, пытаясь по свойствам жидкости предсказать, каким будет урожай в следующем году*». Жрец, за день до праздника сбора урожая наполнял напитоком рог идола. «*На следующий день, дождавшись, когда у входа в святилище соберется народ, жрец забирал у идола кубок и внимательно его осматривал. Если за ночь налитого в него напитка становилось меньше, он заключал, что в следующем году будет голод*» и наоборот, пророчил плодородный год, если напитка в роге оставалось прежнее количество [41, 14.39.3–5] (Здесь и далее пер. с лат. А. С. Досаева, которому автор выражает

признательность за возможность ознакомления и использования отдельных фрагментов готовящегося им в настоящее время издания полного перевода «Деяний данов» Саксона Грамматика (XII в.) на русский язык). Подобные гадания с рогом описаны у идолов других богов славян [43].

Перед кумирами также приносили клятвы, заключали договоры [27, В лето 944]. Изображения или те или иные атрибуты богов могли использоваться в военных походах для божественной защиты или как знамена [42, р. 24–50, 70–94]. В итоге даже христианский автор Гельмольд пишет так: «*Святовит, Бог земли ружанской <...> светлейший в победах, самый убедительный в ответах*», тем самым с некоторым почтением указывая черты языческого божества, которые были наиболее востребованы народом [9, II.12, с. 279].

Наоборот, в случае, например, неисполнения договоров с людьми или несправедливости, язычники по всему свету могли выказывать непочтение богам через идолы. «Иногда верующие бранили богов, плевали в них, хлестали и даже ломали священные» изображения. «После того, как идол не захотел послать дождь страдавшему от засухи городу, его в наказание вынесли из храма и оставили на целый день под палящим солнцем» [31, с. 70]. Хотя это описание относится не к славянской культуре, без сомнения, и она знала такое; во времена после крещения подобное могли делать уже с христианскими иконами [35, с. 182–186].

Как ни странно, но и христиане определенным образом использовали языческих идолов. При крещении народа или племени с идолом проводился особый обряд уничтожения или изгнания, который символизировал гибель старой веры. После завоевания датчанами Арконы при насильственном крещении города идол Свантевита был повален, разрублен и употреблен в качестве дров для приготовления пищи с целью иллюстрации беспомощности их божества язычникам [41, XIV.39.31–34]. В этих краях была позже воздвигнута церковь (Альтенкирхен), в стене которой в качестве строительного материала был использован каменный барельеф, часто интерпретируемый как старый идол Свантевита. Любопытно, что изображенного положили на бок, словно показывая, что он повержен. А над возможным изображением бога Яровита в церкви св. Петра в Вольгасте был дорисован крест, что известно еще в ряде случаев [42, р. 210–211]. В 988 году, приняв решение крестить Русь, князь Владимир *«повелел повергнуть идолы — одни изрубить, а другие сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву к Ручью и приставил двенадцать мужей колотить его палками. Делалось это не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания беса, который обманывал людей в этом образе <...>. Когда влекли Перуна по Ручью к Днепру, оплакивали его неверные, так как не приняли они еще святого крещения. И, приволочив, кинули его в Днепр <...>. Затем разослал Владимир посланцев своих по всему городу сказать: “Если не придет кто завтра на реку [креститься] — будь то богатый, или бедный, или нищий, или раб, — будет мне врагом”»* [27, В лето 988]. Любопытно, что этот обряд легко интерпретируется как собственно языческий, когда происходили проводы обрядовой куклы, символизирующей уходящий временной цикл (например, весну могли сплавлять по реке в виде чучела) [26, с. 218–222; 35, с. 185–186]. «Идолы, как деревянных, так и каменных,

часто находят в воде», что показывает широкую распространенность этого обычая [29, с. 31]. С той же целью некоторые «изваяния свозили к современным клабещам»; но в то же время иногда в народе «идолам приписывали охранительную и целебную силу. <...> в Карпатах с идола соскабливали кусочки для изготовления лекарств» [29, с. 31].

Любопытно, что в ряде случаев христианские авторы, которые, цитируя Библию, называют славянских идолов не богами (творцами), а тварью (ср. Ис 44: 15), иногда все же упоминают неких живых демонов или бесов, которые действуют посредством идолов. В ходе разрушения святилища Свентовита в Арконе «неожиданно из глубины храма выбежал демон в образе черного животного и быстро скрылся из виду собравшихся вокруг» [41, 14.39.32]. Об идоле Перуна говорится в Новгородской 4-й летописи (989 год): «*пришел в Новгород архиепископ Иоаким и требища разорил и Перуна посек и повелел уволочь в Волхов. И повязав веревками, поволокли по грязи, избивая палками и пихая. И в то время вошел бес в Перуна и начал кричать: "О, горе! Ох мне! Достался я немилостивым этим рукам!"*» (перевод с др.-рус. автора по [19, с. 88]). Отметим и упомянутое «поругание беса», происходящее при избиении идола Перуна палками в 988 году в ПВЛ. Возможно, раз предполагалось «изгнание», «выселение», то было и некое «вселение»?

Археологии известен ряд памятников, которые обычно интерпретируются как славянские идолы; речь идет о нескольких десятках изображений из камня, дерева и металла разных эпох [29, с. 28–36]. Наиболее известен Збручский идол, по сей день вызывающий бурные дискуссии о своей хронологической и национальной принадлежности, но обычно все же интерпретируемый как древнеславянский [8, с. 111; 42, р. 198–202; 29, с. 34–36]. Квадратный в сечении, он имеет сходную структуру со всех четырех сторон: на верхней из трех частей изображено божество (всего 2 мужских и 2 женских), в средней — люди, словно ведущие хоровод, а внизу — поддерживающий на плечах землю один бог, стоящий на коленях и показанный с разных сторон на трех гранях (кроме задней). Среди атрибутов божеств — питьевой рог, сабля, конь. Обще-признанного описания персонажей нет (как и в случае большинства иных идолов славян).

Вероятно, относительно поздний (видимо, IX–X в.) Збручский идол испытал иконографическое влияние так называемых Днестровских идолов первой половины I тыс. н. э. [4, с. 136–143]. Хотя каждый из них по отдельности несколько проще насыщенного Збручского, тем не менее, почти все иконографические черты последнего (многоголовость, питьевой рог, конь и т. д.) здесь уже присутствуют; ряд из них признан однозначно славянскими [29, с. 32–34]. Чем-то схожи с Днестровскими трудно поддающиеся датировке три Бамбергских идола [23, с. 289–290]; многоголовость демонстрирует целый ряд кумиров из Польши, Болгарии, Руси. Как уже говорилось, значительная часть иконографических черт идолов (питьевой рог, оружие, положение рук) относится к древнейшему наследию, на общих основаниях принадлежащему множеству народов. Так, чем-то схожи с отдельными элементами Збручского идола относящиеся к различным эпохам скифские, прусские, половецкие памятники и т. д. [29, с. 32–35; 42, с. 198–202] Начиная с эпохи романтизма

(XVIII в. и позже) появляются подделки в этой области, наиболее знамениты из которых т. н. прильвицкие идолы [23, с. 289].

Христианство призывало бороться против идолов. Например, в Библии о язычниках говорится: «разрушите жертвенники их, и сокрушите столбы их, и сожгите огнем рощи их, и разбейте истуканы богов их, и истребите имя их от места того» (Втор 12: 3). Первые две из данных Моисею десяти заповедей гласят: «[1] да не будет у тебя других богов пред лицом Моим [2]. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (Исх 20: 3–5). Аналогично, запрет идолов есть в исламе, например, в Коране (22:30): «устраняйтесь же скверны идолов» [14] и т. д.

Христианские авторы, перу которых принадлежит практически весь имеющийся круг источников, часто пишут о самом идоле как о боге, но очевидно, язычники понимали это иначе. Тот же Саксон Грамматик сообщает о культуре Свантевита [41, XIV. 39. 9]: «у этого божества были святилища и во многих других местах», здесь подчеркнем единственное число слова «божества», но множественное — у «святилищ»; есть и другие подобные упоминания. В то же время некоторые из богов почитались без изображений и вообще каких-либо материальных воплощений. При этом важно отметить, что и само слово «идол» иногда понималось как «божество» или просто «предмет культа». Например, в поучении против язычества XI в. «Слово некоего Христолюбца» перечисляется почитание и богов, и огня, и чеснока в обрядах, и почитатели этого «пьют, веселясь об идолах своих» [6, с. 305]. Есть упоминания о воздвижении новых истуканов (ПВЛ 980); это говорит о том, что хотя в определенном контексте идол мог пониматься как *тело божества*, все же он не являлся божеством в полной мере, а был лишь его локальной проекцией; инструментом, обеспечивающим с ним определенную связь. Но что именно превращало изделие из дерева или иного материала в идол, в тело бога? Здесь, поскольку об этом ничего не говорят славянские источники, обратимся к сравнительному материалу.

2. Практически все вышеописанные черты почитания идолов типичны для Старого Света. Так, есть сообщение о кумире германского бога Тора, где «его изображение однажды так заколдовали, что из идола заговорил злой дух» [19, с. 287]. Как и славяне, могущие почитать вместо идола дуб или орешник [42, р. 77–79; 232], греки в древности «для удовлетворения указанной религиозной потребности обращались к различным предметам, которые ставили в ближайшее отношение с божествами и в которых видели какие-либо проявления их чудесной силы; подобные символы божеств были, впрочем, в большой чести и в более поздние времена, когда уже не было недостатка в художественных изображениях богов» [17, с. 38]. У древних евреев гадания при помощи терафимов — маленьких фигурок домашних и родовых духов — упоминаются в Библии (Иез 21:21). В описании разрушений идолов святым Патриком при крещении Ирландии демоны бежали из капища [12, с. 46, 439–440]. Священные рощи, где нередко были идолы, у кельтов назывались неметон [12, с. 567], но при этом у них же могли быть представления о недопустимости изображений богов вообще; так, о вожде кельтов Бренне Диодор Сицилийский (I в. до н. э.) пишет: разграбляя храм Аполлона в Дельфах, тот «взял в руки каменные и деревянные

изображения богов и стал смеяться над тем, что богам придавали человеческие формы и фабриковали их из дерева или камня» [1, с. 88]. Подобные параллели можно приводить долго в связи с разными народами. Однако, в отличие от славян, ряд культур сохранил и описания некоторых действий, имеющих целью «оживить» идолы ритуально после материального создания. Эти действия мы можем условно разделить на три типа.

Первый из них, предполагающий наиболее простые способы достижения цели — это оживление идолов художественным образом. Для придания жизненности греческие статуи делали разноцветными, или показанными в движении (шагающие курорсы); либо использовалась т. н. «архаическая улыбка», придающее лицу странное и подчас неуместное выражение, однако, одухотворяющее изваяние [5, с. 94]. Возможно наделение статуй теми или иными атрибутами живых также одушевляло их. Например, в исландской «Старшей Эдде» есть следующий пассаж (Речи Высокого, 49): «В поле я отдал одежду мою двум мужам деревянным; от этого стали с людьми они сходны: жалок нагой» [32, с. 47]. Кстати, эта реплика, сказанная богом Одинем, вполне может относиться не только и не столько к идолам, ведь само создание первых людей также представляло собой оживление неких деревянных творений («Младшая Эдда», Видение Гюльви, 9): «Шли сыновья Бора [старшим из которых был Один — О. К.] берегом моря и увидели два дерева. Взяли они те деревья и сделали из них людей. Первый дал им жизнь и душу, второй — разум и движение, третий — облик, речь, слух и зрение. Дали они им одежду и имена: мужчину нарекли Ясенем, а женщину Ивой. И от них-то пошел род людской» [22, с. 26].

Второй способ оживления — способ магический, имеющий несколько вариантов реализации. Один из его принципов — симпатическая магия, основанная на том, что «любое изество имеет свое симпатическое представительство в животном, растительном и минеральном царстве»; «согласной этой науке о таинствах наполняют полость статуи подобающим веществом, состоящим из надлежащих частей, животных, растений, камней, трав, корней, драгоценных камней, записок, и иногда приятными ароматами <...>, что, таким образом, делает изображения живыми и заряжает их тайной силой», могли употребляться и изображения с определенными символами [10, с. 425–426]. Другой принцип — магия звука или слова, согласно которой произнесение или написание некоторых имен или заклинаний производит магическое действие необходимого характера, причем «правильный способ произношения их был профессиональной тайной, передаваемой изустно», и работал принцип непереводимости с языка на язык [10, с. 426–429]. Дополняли эти действия жертвоприношения и чтение различных знаков от богов.

Заполнение полого идола симпатическими веществами и использование для его оживления магии звука у древних греков являлось знаниями из области т. н. телестики. Это понятие, имеющее в своей основе тот же корень, что и слово «талисман» («исполнение», «завершение», от «завершать, (п) освящать»), хотя и попало в новоевропейские языки из арабского («чары»), ранее было заимствовано у греков. Телестика определяется как «искусство освящения статуй, когда для вызывания божества создается его изваяние по определенным правилам, так, чтобы изображение соответствовало богу или демону, и наделяется

подходящими для него атрибутами» (при этом маги-теурги могли подобным образом принимать божество и в себя) [24]. Нужно отметить, что иногда указанные действия (равно как и художественное украшение либо одевание кумиров) имели целью почитание богов и обряды поклонения уже «живым» идолам, а не собственно процесс их оживления [17, с. 42; 11, с. 157]; иногда же их совершение означало, что человек занимается «оживлением магических статуй с целью получить от них оракулы» и только [10, с. 424]. Благодаря телестике «в Спарте одна статуя Артемиды излечивала от подагры, другая — от кашля», «ходили также рассказы о том, как при известных обстоятельствах копыя, находившиеся в руках статуй, колебались, тела их обливались потом, менялось выражение лица и т. п.», «благосостояние государства связывалось с обладанием известными изображениями богов, и [бытовали] предания, что перед падением города его боги-покровители уходили из него» [17, с. 43]. «Нерон обладал одной такой статуэткой, <...> которая предупреждала его о заговорах», «теург Несторий спас Афины от землетрясения в 375 г. н. э., оживив такую телесму (статуя Ахилла в Парфеноне); известна «статуя, которая защитила Регий от огня Этны и морского наводнения» [10, с. 429–431] и т. д.

«Навыки изготовления прорицающих фигур перешли от умирающего языческого мира в репертуар средневековых магов, где они имели долгую жизнь, хотя и не получили большого распространения <...>. Так, булла папы Иоанна XXII, датированная 1326 или 1327 г., обвиняет некоторых людей в том, что они, магическим путем заточив демонов в статуи или другие объекты, вопрошают их и получают ответы» [10, с. 430]. Такие теурги как, например, Прокл, писавшие о телестике, явно упоминают египетское происхождение этого искусства [10, с. 427–428]. Любопытно, что в Египте в эпоху эллинизма были знамениты «поющие статуи Мемнона» (в действительности — Аменхотепа III, XIV в. до н. э.). Утром под влиянием атмосферных процессов одна из двух статуй (они сохранились до наших дней) некоторое время издавала определенный звук, причем этот тон считался эталонным для настройки музыкальных инструментов у фиванцев [38, с. 3]. А в Китае «мастер размещал внутри идола сделанные из серебра “жизненные органы” — легкие, сердце, печень» и т. д., дополняя это запечатыванием внутрь статуи небольшого существа вроде ящерицы, чей дух после смерти «остается внутри» идола, оживляя его [31, с. 68].

3. Наконец, третий способ, на котором нужно остановиться подробнее, можно назвать основным обрядом освящения идолов в Старом Свете. Рассмотрим вначале примеры его реализации у разных народов в разные эпохи, а затем постараемся выявить его происхождение и значение.

У шумеров существовал «обряд отверзания уст, чрезвычайно распространенный в Египте и Месопотамии», впервые упомянутый на т. н. Цилиндре Гудеа (XXII в до н. э.) [11, с. 69–71]. Главный его этап свершался ночью и на рассвете. Повёрнутую лицом к западу статую, только вынесенную из мастерской, всю ночь заклинали различными формулами, призывающими божество, окропляли благовониями и т. д. В течение ночи также приносились жертвы, в обращении к богам жрецы и мастера говорили, что эту статую создали не они, а сам Эа, культурный бог шумеро-аккадской религии. После этого уже на рассвете, омыв уста изваяния, его поворачивали на восток, и оно «открывало»

глаза, поймав лучи восходящего солнца, с этого времени становясь живым. Множества сопровождающих основной обряд малых ритуалов здесь видятся второстепенными и наносными. Интересно, что как такового мифа, объясняющего данный обычай, у шумеров не было, как не было его и у заимствовавших позднее этот ритуал иных ближневосточных народов, хотя и сохранились тексты-инструкции (вавилонского и ассирийского периодов) по проведению обряда. Любопытно также, что подобные действия сопровождали и создание храмового тамбурина [11, 154–161; 286–291]. Возможная связь с «отвержением» прослеживается в Библии: *«некто, по виду похожий на сынов человеческих, коснулся уст моих, и я открыл уста мои, стал говорить»* (Дан 10: 16); *«простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои»* (Иер 1: 9).

Богат подробностями обряд адхивасана (санскр. «вселение»), описанный в поздних Ведах [34, с. 68], датировать появление которого можно лишь приблизительно (шильпа-шастры обычно относят к раннему средневековью, но это скорее лишь поздняя возможная граница). Он относится к науке, называемой *васту*, посвященной строительству и в целом «правильному заполнению пространства». Основу адхивасаны составляет открывание «или же “зажигание глаз” (*netrajyoti*)» [34, с. 70] или «найанонмилана», проводящееся над идолом (санскр. «мурти»). Как и в греческой телестике (в которой, подчеркнем, кроме двух первых типов также был известен и аналогичный индийскому и шумерскому основной обряд), мы встречаем здесь оба принципа магического оживления. В текстах *пуран*, посвященных *васту*, постоянно перечисляются длинные списки симпатических рядов, где друг с другом соотносятся не только звери, растения и минералы, но и части человеческого тела, буквы санскритского алфавита, цвета, вкусы, запахи, временные отрезки, оружие, стихии, божества, звезды и многое другое. Огромное количество мантр-заклинаний сопровождают любой обряд; интересно, что «в индийской традиции ведийские мантры считались выражением огненной стихии. Брахман, произносящий их, и огонь приравнивались по своей роли в ритуале» [34, с. 69], о чем сообщает и ведийский текст *Законы Ману* (III.98; III.212). «В индийской культуре, так же как и во многих других, здание считалось аналогом мироздания, а его строительство уподоблялось творению мира. То же можно сказать и о скульптуре, которая была воплощением мира либо в антропоморфной форме, либо в условных, геометрических формах. Независимо от формы, произведения ваяния и зодчества творились, как творится мир, по тем же законам, из тех же частей и элементов. Поэтому в трактатах в описаниях скульптуры и архитектуры и процесса их создания часто присутствуют мифы о творении мира и человека» [34, с. 10].

«Гаруда-пурана» 48.35–36 [34, с. 174] описывает открывание или «зажигание глаз» как их прорисовку золотым прутиком, после чего идол одевается. При этом мурти могли либо ставить лицом к востоку, либо «открывать» глаза огнем факелов. И до и после под чтение мантр свершается множество подношений и жертв [34, с. 70–74]. Исследователи отмечают сходство отдельных мотивов адхивасаны и похоронных ритуалов, в которых умершего «оживляли» в следующую жизнь или загробный мир [34, с. 68]. Но несмотря на невероятное

богатство индийской культуры, не обнаруживается миф, могущий объяснять обряд оживления как открывания глаз огнем, словом или солнцем.

Как уже говорилось, в китайской традиции мог применяться оригинальный принцип заполнения идола серебряными органами. Но куда более распространен был основной обряд, известный в Китае с древности. «Водворив в храм новую статую, жрец смазывал идолу глаза, рот, нос и уши (а иногда руки и ноги) красной тушью или кровью. Этим способом новому богу “открывали” органы чувств. <...> последний, наиболее важный акт церемонии — вселить в идола душу. Для этого, поставив статую на предназначенное ей место, мастер брал кисточку, обмакивал ее в тушь и затем просил присутствующих затаить дыхание. В это мгновение он произносил заклинание и прикоснулся кисточкой к глазам статуи, после чего идол считался готовым для поклонения» [31, с. 67–68].

В Японии наиболее раннее описание ставшего примером обычая освящения идола (Будды Вайрочаны) под названием «церемония открытия глаз», относится к 752 году. При большом собрании народа руководящий церемонией монах «Бодай подошел к статуе и взял кисть, к которой было привязано 12 шнуров <...>. Все присутствующие берутся руками за шнуры, Бодай в глазах статуи рисует зрачки, и теперь она становится «зрячей». На этом заканчивается первая часть церемонии. Затем читается сутра «Кэгонкё», а вслед за этим возлагаются приношения от четырех крупнейших храмов». Завершают действие ритуальные танцы [21, с. 69].

Про культ каких-то северных финно-угорских народов «итальянец Гваньини сообщает, что сам идол сделан из камня, а в жертву ему приносят не только меха, но и оленей, кровью которых мажут глаза, губы и разные части тела идола: так, действительно, принято было “кормить” идолов у язычников тайги» [25, с. 23]. Финно-карельская «Калевала» (которая, хотя и является авторским произведением, все же основана на народном фольклоре) некоторым образом переключается с основным обрядом освящения. Например, там есть строки (26:713–714 и 26:719–720): «...если б душу дал Создатель, наделил его глазами» [18, с. 324]. При оживлении своего сына Ахти Лемминкяйнена мать, собрав разорванное тело, только «речь живую не вернула, слов в уста не возвратила» (15:383–384) [18, с. 162], из-за чего ей приходится приложить еще много усилий. Всё же пробудившийся Ахти описан так (15:556–557): «сбросил тяжкую дремоту, вновь обрел искусство речи» [18, с. 166]. На первый взгляд такое сопоставление может показаться спорным, но мы вернемся к этому чуть позже.

Родственные финно-уграм нганасаны до сих пор практикуют кормление идолов («койка») подобным образом. «Во время обряда койка окуривали дымом от подожженной щепы и мазали рот и лицо идола водкой (кормили)» [15, с. 215]. Другой самодийский народ, ненцы, с давних пор имели святилища на острове Вайгач, которые впервые были описаны в XVI в. Тогда «здесь находилось около 300 идолов, сделанных грубо и примитивно. Глаза и рты у идолов были вымазаны кровью» [16, с. 162]. Подобные описания можно долго продолжать, однако представляется, что сказанного достаточно для характеристики основного обряда. Он заключался в акценте на открытии глаз и омывании уст идола художественным или магическим образом, или с помощью света/магии звука.

Из перечисленных выше культур, практиковавших основной обряд для оживления идолов или их почитания, ни одна не имела полноценного связанного с ритуалом мифа. Однако такой миф существует, и относится он к древнеегипетской мифологии. Здесь первые записи относятся к древнейшей эпохе (ранее XXII в. до н. э. [3, с. 89, 20, с. 38]), что предшествует даже первым шумерским описаниям обряда «омовения уст».

Вот этот миф, который прекрасно объясняет всю изначальную семантику обряда. Завистливый бог Сет убил своего брата Осириса, владыку Египта, и разорвал его тело на несколько частей. Супруга Осириса, Исида, собрала их чтобы воскресить мужа [28, с. 75–80] (с такими деталями приобретает уже куда более уверенное сходство упоминавшийся выше сюжет «Калевалы» о разрубленном врагом, а затем собранном и воскрешенном матерью Лемминкяйнене). Но даже собранная целиком мумия Осириса не могла ожить. Тогда сын Осириса и Исиды Хор, потерявший в бою с Сетом свой глаз, возвращает его, а затем отдает отцу. Осирис съедает глаз Хора и оживает. Иконографическое изображение глаза Хора — Око Уаджет — является одним из наиболее распространенных древнеегипетских символов и амулетов [28, с. 88–89; 20, с. 141–142].

Отметим, что Хор был богом солнца — это проясняет для нас утреннюю и солнечную (а значит и огненно-заклинательную) семантику воскрешения. Становится понятно и то, почему именно этот сюжет обыгрывался в обряде одушевления идола — ведь сам миф был посвящен оживлению бога. Открытие глаз через уста — именно таково было изначальное ядро основного обряда оживления. В этой связи описание собственно египетского обряда выглядит почти излишним.

Он назывался «отверзание уст и очей», и происходил по утрам [3, с. 93–94]. Обряд «состоял в том, что жрец касался глаз и губ статуи различными предметами, произнося при этом соответствующие заклинания». Этими предметами были окровавленная нога быка и несколько (поочередно) инструментов для обработки камня. Что касается заклинаний, то все они коррелируют с мифологемами оживающего Осириса [20, с. 136–142; 3, с. 86–87]. Как и в Индии, отдельные мотивы обряда проявлялись в заупокойном культе; обряд мог свершаться не только над объемными изваяниями, но и над рисунками, хотя это встречается намного реже и позже [3, с. 88; 91–92].

Мы полагаем, что исток всех приведенных нами поздних вариаций основного обряда — египетский, хотя, конечно, иногда влияние происходило через одну или даже несколько культур-посредников. При этом заимствовался обряд, чья семантика начинала забываться, размываться и меняться, но сам миф заимствован не был — кроме собственно египетской его прямо цитируют лишь некоторые поздние эллинистические культуры. М. Э. Матье указывает на некоторые архетипические истоки ритуала, сравнивая этнографические материалы разных народов [20, с. 142–146], но несомненно, что именно в Египте он сформировался в готовый «для экспорта» обряд, связанный именно с изваяниями богов. Оттуда за тысячелетия он разошелся по Старому Свету. В этом нет ничего удивительного: подобным образом сегодня общепринятыми считаются многие элементы созданного на Ближнем Востоке в глубокой древности календаря и т. д.

Вернёмся теперь, подытоживая, к изначально поставленному нами вопросу: как именно у славян происходил обряд освящения идолов? Без сомнения, есть определенная вероятность того, что обряда не требовалось, что могло хватать, например, изображения атрибутов. Но мы солидарны с общей в религиоведении идеей, что обретению любой новой функции (тем более сакральной) вещи или человека в традиционном обществе предшествует обряд, и полагаем что, во всяком случае, в каком-то виде он должен был быть и здесь. Хотя ритуалы эти могли быть оригинальными, и не сохраниться до наших дней ни в каком виде и источнике, все же, представляется, что с большой долей вероятности мы можем предполагать знакомство славян и с вариациями основного обряда освящения. За это говорит как географическая и хронологическая широта его распространения, так и тип идолов славян: у всех них в обязательном порядке есть именно две указанные черты — глаза и рот, при том, что может отсутствовать все остальное. Любопытно, что в плачах по умершим, представляющим собой чисто языческое наследие, распространен призыв к умершему типа: «*востани, видь брата твоего*»; т. е. «довольно часто, особенно у украинцев, плакальщик обращается к покойнику с просьбой взглянуть на собравшихся близких» [19, с. 352]. В одном из древнерусских Азбуковников приводится необычное значение слова «Роженица». «*Роженица — стивие, им же си очи утваряху, еже есть чортов камык [камень — О. К.], им же мазаху очи и лица*» [6, с. 127]. Речь идет о некоем красящем косметическом средстве (стивие), но интересно, что оно называется именно «роженицей», т. е. «утварение» глаз «рождает» того, кому их «утваряли»; бросается в глаза и неслучайная игра автором корнями «отворять» (глаза) и «творить». Несомненно, возможно проведение большего числа параллелей, например, в области обрядовых кукол или, скажем, загробных представлений славян о слепоте и, соответственно, необходимости глаз и света умершим, что обеспечивается некоторыми ритуалами [33, с. 47–67]. Но охватить весь комплекс косвенно связанных с предметом статьи тем не представляется возможным в данном формате. В любом случае в отношении славян, как и иные сравнительные реконструкции, наша является всего лишь гипотезой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аллен С. Кельты. Властители битв / Пер. с англ. А. Колина. — М.: Эксмо, 2010.
2. Библия. Синодальный перевод.
3. Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. — СПб.: Алетейя, 2001.
4. Винокур М. С. Языческие изваяния Среднего Поднестровья // История и археология Юго-Западных областей СССР начала нашей эры. — М.: МИА. 1967. — № 139. — С. 136–143.
5. Виппер Б. Р. Введение в историческое изучение искусства. — М.: Изобразительное искусство, 1985.
6. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. — М.: Академический Проект, 2013.

7. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. — СПб., 1870.
8. Гейштор А. Мифология славян / Пер. с польск. А. Шпирт. — М.: Весь Мир, 2014.
9. Гельмольд из Босау. Славянская хроника / Пер. с лат. Л. Разумовской // Славянские хроники — М.: Русская Панорама, 2011. С. 151–304.
10. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. С. Пахомова. — СПб.: Алетейя, 2000.
11. Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. — СПб.: Азбука, 2003.
12. Кельтская мифология: Энциклопедия / Пер. с англ. С. Головой. — М.: Эксмо, 2002.
13. Козьма Пражский. Чешская хроника / Пер. с лат. Г. Санчука. — Рязань: Александррия, 2009. С. 7–246.
14. Коран / Пер. с араб. И. Крачковского. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2001.
15. Ландина Л. А. Нганасанские идолы-покровители. Идол «Кондо-койка» // Общество. Среда. Развитие. — СПб., 2014. — № 2. — С. 214–215.
16. Лар Л. А. Ямал Хэбидя я — священные места на Ямале // Вестник археологии, антропологии и этнографии. — Тюмень, 2002. — Вып. 4. — С. 162–173.
17. Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Часть 2. Богослужebные и сценические древности. — СПб.: Алетейя, 1997.
18. Лённрот Э. Калевала / Пер. с фин. Э. Киуру, А. Мишина. — Петрозаводск: Карелия, 2006.
19. Мансикка В. Й. Религия восточных славян. — М.: ИМЛИ РАН, 2005.
20. Магье М. Э. Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей // Магье М. Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. — М.: Востлит, 1996. — С. 135–146.
21. Мещеряков А. Н. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм. — М.: ГРВЛ Наука, 1987.
22. Младшая Эдда / Пер. с др.-исл. О. Смирницкой — Л.: Наука, 1970.
23. Нидерле Л. Славянские древности / Пер. с чеш. Т. Ковалёвой. — М.: Новый Акрополь, 2010.
24. Петров А. В. Античные источники по эллинистической магии. — СПб., 1995. URL: <http://centant.spbu.ru/sno/publ/Petrov.htm> (дата обращения 10.10.2015)
25. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. — М.: АСТ, 2005.
26. Петряшин С. С. Изгнание Перуна: мифоритуальный контекст религиозно-политического акта // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество и монотеизм в процессах политогенеза — М.: ИВИ РАН, 2013. — С. 218–222.
27. ПВЛ — Повесть временных лет / Пер. с др.-рус. О. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси — СПб.: Наука, 1997. — Т. 1.
28. Рак И. В. Египетская мифология. — М.: Терра, 2004.
29. Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. — М.: Ладога-100, 2007.
30. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М.: Наука, 1988.
31. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. — Смоленск: Русич, 2010.
32. Старшая Эдда / Пер. с др.-исл. А. Корсуна. — СПб.: Азбука, 2001.
33. Толстой Н. И. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных и словесных символов и мотивов // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов и традиционной культуры. — Л.: Наука, 1990. — С. 47–67.

34. Тюлина Е. В. Храм, мир, текст: вастувидья в традиции пуран. — М.: Восточная литература, 2010.
35. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. — М.: Изд-во МГУ, 1982.
36. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. — М.: Прогресс, 1986. — Т. 1.
37. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. — М.: Прогресс, 1986. — Т. 2.
38. Шилов Г. Е. Простая гамма (устройство музыкальной шкалы). — М.: Физматгиз, 1963.
39. Dixon A., Dixon B. Venus Figurines of the European Paleolithic: Symbols of Fertility or Attractiveness? // *Journal of Anthropology*. — London: Hindawi, 2011. — P. 1–11.
40. Mallory J. P. The anthropomorphic stelae of the Ukraine: the early iconography of the Indo-Europeans. — New-York: Institute for the Study of Man, 1994.
41. Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum. The History of the Danes*. — Oxford: University Press, 2015. — Vol. II.
42. Słupecki L. P. Slavonic pagan sanctuaries. — Warsaw: IAE PAN, 1994.
43. Słupecki L. P., Zaroff R. William of Malmesburg on Pagan Slavic Oracles // *Studia Mythologica Slavica*. — Ljubljana: ZRC SAZU, 1999. — Т. II. — S. 9–20.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. 570-02-36
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» ВАК России и Российский индекс научного цитирования.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

2015. Том 16. Вып. 4

Подписано в печать 11.09.2015. Формат $70 \times 100 \frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 33,05. Тираж 550 экз. Заказ №

Отпечатано в типографии ООО «Супервэйв Групп»,
188681, Ленинградская обл., Всеволожский р-н, пос. Красная Заря, д. 15