

А.И. Попович

*(Уральский федеральный университет им. первого Президента России
Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия)*

**КРОВОПРОЛИТИЕ В ПАМЯТНИКАХ БОРИСОГЛЕБСКОГО ЦИКЛА:
СЕМАНТИКА ЖЕРТВЫ И ПРЕСТУПЛЕНИЯ**

Аннотация. В статье ставится задача комплексного анализа феномена кровопролития в текстах памятников Борисоглебского цикла. Культ первых значимых русских святых в своей семантике имеет спасительный модус, связанный с идеей непротивления старшему брату во имя Русской земли. Реализация данного содержания осуществлялась книжниками через обращение к теме жертвенного агнца и вольной смерти Христа. Важно, что в первых веках существования русской литературы сакральная идея кровопролития напрямую соотносилась с преступлением, возможным нарушением родового запрета – с одной стороны и языческим комплексом жертвоприношения – с другой.

Ключевые слова: православные святые, кровопролитие, жертвы, жертвоприношение, преступления, язычество, христианство.

В текстах памятников Борисоглебского цикла уделено значительно внимания описанию страданий святых братьев. Если насильственная смерть Бориса и Глеба явилась как бы центром житийного повествования, то основным репрезентирующим мотивом претерпевания страданий стало кровопролитие.

Пролитие крови в Борисоглебских нарративах замыкает на себе множество, казалось бы, взаимоисключающих смыслов. О специфике раскрытия этих смыслов еще будет сказано, пока же важно определиться со сферами приложения феномена кровопролития к культу русских князей. В первую очередь речь пойдет о наиболее зримой идее, предложенной христианской аксиологией, которая для древнерусской словесности была не столько определяющей, сколько актуализируемой самими

текстами – вольной жертве Христа, «*иже насъ ради кровь на кръст излиавши*» [Абрамович 1916: 83 (Летописная повесть)].

С другой стороны, сознанию человека Древней Руси не были чужды представления о преступности пролития крови (Борис и Глеб убиваются *собственным братом* Святополком, из-за чего последний воспринимался едва ли не главным грешником всей литературы того периода). И наконец, эпоха XI–XII вв., времени, на которое пришлось создание основных памятников, была в известной степени переходной эпохой от языческого мировосприятия к христианскому, что не исключало следов кровавого дохристианского жертвоприношения в системе православного культа.

Три обозначенных положения не стоит считать значимыми самими по себе, поскольку взаимодействие представлений, очевидно, происходило не через отталкивание одной культуры от другой, а через готовность новой культуры к продуктивному освоению достижений предшествующей¹. В этом смысле комплекс дохристианских представлений о кровопролитии оказался тем материалом для сознания людей своего времени, который подготовил их к восприятию явлений приходящей культуры, таких как христианская жертвенность и самопожертвование.

С мифологическими взглядами на кровь и ее пролитие на землю можно познакомиться, обратившись к широкой этнографической литературе, раскрывающей общемифологическое восприятие крови², или к славянским лингвистическим материалам [Белова 1999]: кровь в народном восприятии считалась воплощением жизни (души) человека; кровь жертвенного животного использовалась в обрядах для увеличения плодородия земли и скота, в охранительных целях ею обмазывали части построек; в то же время места, где

¹ Подробнее об этом см. в попытке теоретического обоснования языческо-христианского взаимодействия в культе Бориса и Глеба: [Попович 2017].

² См., напр.: [Фрэзер 1980; Пропп 2000].

проливалась кровь убитого человека, считались опасными и т.д.¹ В культурно-философском осмыслении вопросов кровопролития в его жертвенном и насильственном аспектах интересны работы В.В. Савчука, Р. Жирара, В.Н. Топорова, С.Н. Зенкина [Савчук 1995; Жирар 2000; Топоров 1988; Зенкин 2012]. Топоров применительно к культу Бориса и Глеба выделил две основные черты жертвы: «жертва тяготеет к максимуму “неприспособленности” к тому, чтобы быть жертвой»; «единственный в этой ситуации способ выйти из цепи эскалации насилия – вольная жертва, самопожертвование» [Топоров 1995: 563].

На наш взгляд, исследователь не до конца разграничивает понятия жертвоприношения и преступления, тогда как для человеческого сознания, еще помнящего языческие мирообразы, трудно допустить смешивание столь разных концептов: о жертве как основном способе гармонизации мира и преступлении, вызывавшем всеобщее осуждение. Известная амбивалентность отношения к крови отчасти соотносится с тем, что в случае смерти Бориса и Глеба одно и то же событие было воспринято, с одной стороны, как проявление греховности Святополка (а вместе с ним и исполнителей убийства: **«и се посланиі отъ Святоплѣка, ищущи душа его, приспеша злыа его слугы, кровоници и проливци и братоненавидци, люти вльможи, ти звѣри, душу имуще»** [Абрамович 1916: 86 (Летописная повесть)]), а с другой – как залог спасения всей Руси: **«земля Руская благословися ваю кровью, и мощьми положениемъ въ церкви»** [Там же: 77 (Летописная повесть)], **«блажена бо есть земля, напившися крови вашее, и свята бысть церкви, приемши телѣса ваша»** [Там же: 189 (Сказание)]. На последнем примере отразились представления о живой земле, которая могла поддерживать свои животворные свойства через кровопролитие на нее.

В Борисоглебском культе мы можем наблюдать парадоксальную ситуацию, когда братоубийство не только

¹ Об особенностях христианской рецепции в византийской народной культуре см.: [Барабанов 2004].

воспринимается как залог благополучия русского народа, но и не нуждается в кровной мести – наказании за нарушение запрета (она заменяется мстью самого Бога). В то же время раскрытие комплекса преступления Святополка (**«грѣхолоубць радується рати и кровопролитю»**) [Там же: 115 (Паремия)] осуществляется едва ли не в первую очередь через указание на невиновность святых братьев (то качество, которое сегодня характеризует так называемую «жертву преступления»): **«занужь безвинно пролил кровь праведную Борису и Глѣбову»** [Там же: 187 (Сказание)], **«придѣте, новокръщении русьстии събори, и видимъ, како без вины судъ приемлетъ мученикъ Борисъ, завистию братьнею: копиемъ тѣло его прободоша и крови пролитие сътвориша отъ наважения дияволя»** [Там же: 146 (Церковная служба)]. Невиновность братьев заставляет Ярослава обратиться к небу со словами: **«Да будетъ отмѣстникъ Богъ крови братия, зане безъ вины проля кровь Борису и Глѣбову правѣдную»** [Там же: 45 (Сказание)].

Именно кровь становится субъектом, который будет напоминать о преступлении Святополка: **«Сею бо кровь и до коньцины вѣка не прѣстае въпиущи къ Богу на незаконнаго и гордаго Святопѣлка»** [Там же: 118 (Паремия)]. По одному этому фрагменту видно, какое место у древних отводилось крови – далеко не абстрактной идее, а такой субстанции (в тексте имеется в виду конкретное пространственное положение – берег Альты, на котором был убит Борис), которая способна мстить за своих носителей (ср. понятие кровной мести).

Благодатность жертвенной смерти Бориса и Глеба неоднократно подчеркивается самой возможностью повторения вольной смерти Христа. Борис обращается к Богу: **«Господи Иисусъ Христе, иже симъ образъмъ явися на земли, спасения нашего ради изволивый волею пригвоздитися на кръстѣ и примь страсть грѣхъ ради нашихъ! Съподоби и мя прияти страсть»** [Там же: 34 (Сказание)]. Фактически в своей молитве Борис просит у Бога разрешение на пролитие жертвенной крови, тогда как христианство отрицает реальную необходимость

повторного ее пролития после уже совершившейся жертвы Христа: «и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление» (Евр. 9. 12).

Повторение этой жертвы предполагает очевидный для древнерусского книжника исход – обретение спасения: **«радуется, иже кровію своею вселшеса въ вѣчную жизнь»** [Там же: 154 (Церковная служба)], **«они же кровь свою пролияста, сеи же премногие бѣды равно отъ Бога вѣнецъ приметь и почестъ отъ Бога»** [Там же: 129 (Похвальное слово)], **«да аще пролѣеть кровь мою, то мученикъ буду Господу моему, а духъ мой приметь Владыка»** [Там же: 29 (Сказание)]. Ценой крови оказывается возможным обрести блаженство в раю: **«драгою кровію, яко агница непорочна и прѣчиста, приведостася своему Владыцѣ»** [Там же: 118 (Паремия)].

Важно, что книжники вносят в литературные памятники сообщение о сне Глеба, в котором он слышит от своего брата призыв последовать за ним: **«Глебе, гряди!»** [Там же: 86 (Летописная повесть)]. Глеб должен умереть и в художественном воплощении будет принесен в жертву с соблюдением условностей языческого обряда: повар, приносящий жертву, удержание за голову, использование ножа¹. Насилие словно лишается своего подлинного кровавого значения, когда ему изначально приписывается смысл жертвы.

В этой связи важно попытаться понять, *что* в Борисоглебских нарративах стоит за сравнением **«акы агня непорочно»** в отношении убийства святого. Фактически оно относится к образности Иисуса Христа, который своей смертью отменил ветхозаветное жертвоприношение. Во многих культурах, однако, до самого XV века можно будет встретиться с явными отголосками кровавой – ветхозаветной – жертвы. Интересные наблюдения в этом ключе предлагают Н.Д. Барабанов, проанализировавший свидетельства публичных

¹ Ср. реконструкцию древнегреческого обряда жертвоприношения: [Буркерт 2000].

жертвоприношений животных в православных византийских приходах [Барабанов 2004], и С.Н. Радойчич, обративший внимание на связь *юной* и *непорочной* жертвы с охранительной функцией изображения при сербском церковном входе [Радойчич 1973]. В описании смерти Глеба книжники допускают следующую формулировку: **«идѣже убиень бысть святыи Глѣбъ и кровь свою святую за Христа пролія и за люди своя»** [Абрамович 1916: 109 (Проложное сказание)]. Неслучайно двойное упоминание святости Глеба, в связи с чем заслуживают внимания наблюдения В.Н. Топорова о зависимости святости жертвы от ее молодости: «незрелость» и непорочность являются необходимыми условиями удачного жертвоприношения [Топоров 1995]¹.

Таким образом, в культуре Бориса и Глеба книжниками вполне сознательно выдвигалась на первый план идея кровопролития, что восстанавливается из множества контекстов в литературных памятниках. Идея эта в большей степени опиралась на архаическую, отчасти ветхозаветную, традицию восприятия крови как сакрального вещества, получавшего особую силу в ритуале жертвоприношения. В случае святых братьев этот ритуал был замещен феноменом самопожертвования, предполагавшего обращение к образности Христа (а далее непорочного агнца) и делающего возможным художественное изображение жизнетворящей силы такой жертвы через тот же комплекс кровопролития.

С другой стороны, толчком к становлению культа книжники признают преступление Святополка, что и приводит к такой ситуации, когда жертвоприношение невольно начинает смешиваться с преступлением, языческое – с христианским, насилие – со священным. Не последнюю роль в этом процессе сыграло представление о кровопролитии не только как зловещем результате преступления, но и явлении, которое, являясь составляющей жертвоприношения, способно оказать благотворное влияние на жизнь людей, что в значительной

¹ Ср. ужасающие представления некоторых оккультистов о жертвоприношении ребенка: [Фратер: URL].

степени отразилось на образности памятников и семантике культа Бориса и Глеба.

Литература

Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг. : Отделение рус. яз. и словесности Акад. наук, 1916.

Барабанов Н. Д. Благочестивые заклания : Традиции публичных жертвоприношений в византийском приходском православии // Византийский временник. 2004. Т. 63 (88). С. 89–113. URL: <http://vremennik.biz/opus/BB/63/53277> (дата обращения: 21.10.2017).

Белова О. В. Кровь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 677–681.

Буркерт В. Номо песанс. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе / пер. с нем. и англ. В.И. Акимовой // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М. : Языки русской культуры, 2000. С. 405–478.

Жирар Р. Насилие и священное / пер. с франц. Г. Дашевского. М. : Новое лит. обозрение, 2000.

Зенкин С. Н. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М. : РГГУ, 2012.

Попович А. И. Языческий субстрат в культе святых Бориса и Глеба: вектор христианской перекодировки // Вопросы всеобщей истории. 2017. № 19. С. 137–145.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт, 2000.

Радойчиц С. Н. Изображение отрока при церковном входе в сербской живописи начала XV века / пер. с серб. М. Д. Семиз // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М. : Наука, 1973. С. 324–332.

Савчук В. В. Кровь и культура. СПб. : Изд-во СПбГУ, 1995.

Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М. : Наука, 1988. С. 7–60.

Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре : в 2 т. М. : «Гнозис» ; Школа «Языки русской культуры», 1995. Т. 1.

Фратер А. Жертвоприношение ребенка [Электронный ресурс]. URL: http://oto.ru/cgi-bin/article.pl?articles/magic_thelema/theory/aton.txt (дата обращения: 21.10.2017).

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь : Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. М. : Политиздат, 1980.

УДК 821.161.1-31(Лесков Н. С.)
ББК Ш33(2Рос=Рус)5-8,444

А.Д. Колосова

*(Уральский государственный педагогический университет,
Екатеринбург, Россия)*

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ РОЛЬ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА В ПОВЕСТИ Н.С. ЛЕСКОВА «ЖИТИЕ ОДНОЙ БАБЫ»

Аннотация. В статье анализируется художественная роль свадебного обряда в сюжете повести Н.С. Лескова. Рассматривается общерусская модель свадебного обряда, включающая в себя ряд необходимых этапов. Обнаруживается, что в «Житии одной бабы» героини воспроизводят лишь формальные признаки свадебного обряда, что становится средством сатирического изображения автором патриархального уклада жизни, из которого уходит духовное начало. Определяется значение данного эпизода для раскрытия образа главной героини: свадьба становится не праздником продолжения рода, а похоронами судьбы Насти.

Ключевые слова: фольклор, свадебный обряд, русская литература, русские писатели, литературное творчество, народные традиции, повести.

Традиционно исследователи творчества Николая Семеновича Лескова обращали внимание на роль свадебного обряда в повести «Житие одной бабы» (1863) в связи с изучением песенно-лубочной и агиографической составляющей: