

Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена
Петербургский институт иудаики

ДЕВЯТАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ ЛЕТНЯЯ ШКОЛА ПО РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

статьи и материалы

Цвелодубово Ленинградской области
2013

Александр Бобров

Баня в древнерусской литературе

The article explores the significance of bathing in bathhouses in medieval Rus' tradition. Based on the materials gathered from chronicles, anti-pagan instructions, and other medieval Russian texts, as well as modern ethnographic and folkloric evidence, the article demonstrates that the bathhouse held the status of a household sanctuary. Ceremonies taking place in the bathhouse functioned as a pagan analogue of church mysteries.

Key words: Medieval Rus literature, chronicle, paganism, passage rituals.

В статье рассмотрено отношение к мытью в бане в древнерусской традиции. На материале летописей, поучений против язычества, других древнерусских текстов, а также этнографических и фольклорных материалов Нового времени показано, что баня представляла собой домашнее святилище. Обряды, совершавшиеся в бане, являлись языческим аналогом церковных таинств.

Ключевые слова: Древнерусская литература летописание язычество обряды перехода.

На первый взгляд, для современного человека парная баня является в большей степени источником удовольствия, фактором оздоровления и средством гигиены, чем местом перехода из обыденной реальности в метафизический «волшебный мир». Явственные следы архаических «банных» представлений присутствуют, однако, в российской культуре и по сей день. Так, например, завязка сюжета одного из наиболее популярных отечественных фильмов «Ирония судьбы, или С легким паром!» (Эльдар Рязанов, 1975) обусловлена именно посещением бани, которая «оказывается точкой, с которой начинается переход нашего героя в мир волшебства. Поход в баню и алкоголь выводят Женю из привычного круга вещей» [19, с. 323].

По мнению Н. Лескисс, у этой очень важной сцены есть как минимум два смысловых уровня. Во-первых, в 1970-е годы баня приобрела особый смысл как «символ абсолютно приватного досуга, реабилитация всего того, что было репрессировано в официальной идеологии, — малых групп, алкоголя, необязательных разговоров»; во-вторых, баня и сопровождающее её употребление алкоголя несут в себе черты фольклорного праздничного «антиповедения»: «Хотя в городской культуре XIX — XX веков мифологическое значение бани во многом стерлось, в фильме «Ирония судьбы...» оно неожи-

данно актуализировано». Исследовательница отметила, что «топос бани» становится средством проверки и разделения на «своих» и «чужих»: «Как ни странно, факт похода в баню не вызывает вопросов у Нади. Зато он становится камнем преткновения сразу для двух героев, зеркально отражающих друг друга, — Гали и Ипполита.

Ипполит. Пойдите, зачем вы пошли в баню? У вас что, дома ванны нету?

Женя. Вам этого не понять.

В качестве симметричной опоры в сюжете сразу за диалогом Жени и Ипполита следует телефонный разговор Нади и Гали.

Галья. Скажите, а как он попал к вам в квартиру?

Надя. Вчера Женя пошел в баню...

Галья. Девушка, в какую баню? У него в квартире есть ванная!

Для Ипполита и Гали праздник есть место подтверждения нормативной социальности, для Нади и Жени — возможность волшебного перехода. (...) Оба диалога демонстрируют высоту стены, отделяющей героев-одиночек от остального мира» [19, с. 324].

Два принципиально различных, если не сказать противоположных отношения к традиционной парной русской бане делят персонажей фильма «Ирония судьбы» на отчетливо выраженные группы «фобов» («зачем вы пошли в баню?») и «филов» («Вам этого не понять»). Корни этого разделения, как мы постараемся показать, лежат в глубокой древности.

В Византии бани, напомилавшие античные термы и представлявшие собой облицованные мрамором просторные каменные здания, существовали главным образом при церквях, домах епископов и монастырях. Византийские бани считались важным лечебным средством, были средством гигиены и местом развлечений (иногда с помещениями для занятий гимнастикой); их посещение входило в этикет приема иноземных послов [48, с. 258; 37, с. 325–326; 50, с. 572–574; 33, с. 564–565]. В ранневизантийский период регулярное посещение бань было общепринятой нормой поведения, но позже оно начало вызывать осуждение, «особенно со стороны аскетов, идеалом которых было умываться не иначе, как слезами» [50, с. 574]. Так, например, патриарх Афанасий (конец XIII — начало XIV в.), выступая против склонности соотечественников к неге и развлечениям, требовал закрытия бань по воскресеньям, «когда верующие должны присутствовать на литургии в храме св. Софии» [33, с. 565]. Именно

эту аскетическую традицию продолжал на Руси в XVII в. протопоп Аввакум, когда, восхваляя боярыню Морозову, писал о ней: «В банях бо тело свое не парила... Ризы же ношаше в доми с заплатами и вшами исполнены» [26, с. 297].

Возражения против бань со стороны христианских аскетов носили, главным образом, морально-этический характер. Их возмущало не только само по себе «ублажение тела», но и то, что в некоторых византийских (Balneum duplex) [17, с. 257–258, прим. 312] и древнерусских банях (называемых также «мовница», «мовня», «изба мовная», «мыльня» и т. д.) мужчины и женщины мылись совместно. Вопреки церковным запретам и ограничениям, византийские юродивые демонстративно посещали бани: Марк Лошадник получил свое имя от так называемых Лошадиных бань, где он постоянно жил; александрийские юродивые в банях «моются большей частью с женщинами, покорив страсти»; Симеон Эмесский посетил женскую баню и т. д. [16, с. 61, 62, 66–67, 203].

Посещение бань одновременно мужчинами и женщинами вызывало постоянные нарекания церковных властей. Еще в Рязанской Кормчей 1284 г. говорилось: «Всякъ христианинъ съ женами въ мовници да не мьетсяя» [39, с. 554]. Прошло более двух с половиной веков, и в 1551 г. в «Стоглаве» находится вопрос царя Ивана Грозного о совместном мытье в банях: «Вопрос 18. Да во Псковѣ градѣ мьются въ банѣхъ мужи и жены, и чернецы и черницы, въ одномъ мѣстѣ безъ зазору, достоить о томъ запретити, чтобы престали отъ того безчиния; а по правиломъ Святыхъ Отець не подобаетъ мытися мужемъ съ женами въ банѣ въ одномъ мѣстѣ». Церковный собор разъяснил царю: «И о томъ отвѣтъ. По священнымъ правиломъ не подобаетъ въ банѣхъ мужемъ съ женами въ одномъ мѣстѣ мытися, такожь и инокомъ и инокинямъ вмѣстѣ мытися возбраняти; аще ли внидутъ, да подь запрещениемъ будутъ священныхъ правилъ» [43, с. 113]. Но и этот строгий запрет Стоглавого собора, по словам современного исследователя, «действовал довольно слабо, потому что почти на двести лет позже потребовался еще специальный указ сената, запрещавший мужчинам и женщинам париться вместе, и только тогда городские власти стали назначать разные дни для пользования банями мужчин и женщин» [36, с. 131].

Адам Олеарий, посетивший Россию в XVII в., заметил, что «омовению русские придают очень большое значение», и «поэтому у них

и в городах и в деревнях много открытых и *тайных* (курсив мой. — А. Б.) бань» [25, с. 344]. Известие о существовании «тайных бань» было подвергнуто сомнению М. Г. Рабиновичем, по мнению которого «за таковые иностранец принял индивидуальные мыльни» [36, с. 130], но едва ли свидетельство Олеария стоит рассматривать как ошибочное: учитывая, что с XVI в. на бани, как и на кабаки, распространялась казенная монополия, индивидуальные помещения для мытья могли содержаться тайно от властей. Понятно, что церковный запрет на совместное мытьё мужчин и женщин никогда не мог быть реализован в частных банях, и в этом смысле они тоже были «тайными».

Наконец, главная причина, по которой бани в Древней Руси осуждались и порицались — это несомненная связь как самих бань, так и процесса мытья в них с языческими обрядами, верованиями и представлениями. На Руси частью культа бани был страх перед нею: ее считали местом «нечистым», «поганым», опасным, о чём свидетельствуют выразительные слова народной песни: «На болоте баня срублена, / По сырому бору катана, / На лютых зверях вожена, / На проклятом месте ставлена» [35, с. 32]. Баня, действительно, считалась местом «поганым», языческим, где христианам полагалось снимать нательный крест [28, с. 124], а человек, посетивший баню, не мог идти в тот же день в церковь. Новгородский архиепископ XII в. Илья (Иоанн) прямо запрещал священникам служить в церкви после мытья, связывая этот обычай с языческими пережитками: «А се ми годило вѣдати и слышати у прьвыхъ поповъ, оже рано мывшесе, а на обѣдни служить: а то вы, братие, велми грубо, не мозите того створити. Не рцйте тако, яко слышали есмѣ и видѣли есме у прьвыхъ поповъ. Вы сами вѣдаете, оже наша земля недавно хрышна...» [цит. по: 40, с. 127–128]. В XIX столетии в Архангельской области бани считались «нечистыми зданиями»: «В бане не бывает икон и не делается крестов. С крестом и поясом не ходят в баню...» [13]. Даже *банище* — место, где раньше стояла баня, «почитается нечистым, и строить на нем жилое, избу не годится» [12, с. 45]. Итак, с точки зрения древнерусских противников банной традиции она не просто представляла собой некий соблазн или опасность; можно сказать, что она была для них «нечестивой», «нечистой», «поганой», полностью неприемлемой: «Как и кабак, баня — символ антимира» [22, с. 45].

Иное отношение к традиции омовения на Руси характеризуется поговоркой: «Баня вторая мать» [41, с. 8]. Следы отечественной

«банной» традиции, существенно отличавшейся от византийской, прослеживаются с самых ранних произведений древнерусской литературы. В начальном русском летописании, особенно в «Повести временных лет», имеется целый ряд эпизодов, для которых мытьё в бане имеет немаловажное значение.

В рассказе «Повести временных лет» о победоносном походе на Царьград князя Олега в 6415/907 г. упоминается, среди прочих условий договора русских с греками, следующее: «Да приходячи Русь слюбное емлют, елико хотячи, а иже приходячи гости, егда емлют мѣсячину на 6 мѣсяць, хлѣбъ, вино, и мясо, и рыбы, и оwoщем. И да *творят им мовь* (курсив мой — А. Б.) елико хотят» [32, стб. 31] (перевод: «Когда приходят русские, пусть берут содержание для послов, сколько хотят; а если придут купцы, пусть берут месячное на шесть месяцев: хлеба, вина, мяса, рыбы и плодами. И пусть устраивают им баню — сколько захотят» [29, с. 24]).

Еще один случай употребления существительного «мовь» в «Повести временных лет» относится к рассказу о знаменитой «второй» мести княгини Ольги древлянам под 945 г.: «Повелѣ Ольга *мовь створи ти* (курсив мой — А. Б.), рѣкуще сице: «Измывшесея, придите ко мнѣ». Они же пережьгоша истопку, и влѣзоша Деревляне, начаша ся мыти, и запроша о нихъ истобѣку, и повелѣ зажечи я от дverии, ту изгорѣша вси» [32, стб. 57] (перевод: «Ольга приказала приготовить баню, говоря им так: «Вымывшись, придите ко мне». И разожгли баню, и вошли в нее древляне и стали мыться; и заперли за ними баню, и повелела Ольга зажечь ее от дverи, и сгорели все» [29, с. 39]).

Фрагмент договора князя Олега с греками («да творят им мовь») и рассказ о «второй» мести Ольги древлянам («повелѣ... мовь створити») вызвали явные затруднения в их понимании у летописцев последующих веков: они либо дополнительно поясняли текст («мовь в бани»), либо заменяли слово «мовь» более, на их взгляд, понятным («мовница», «мовня», «мыльня», «баня»), либо, исходя из понимания «мови» как банного строения, изменяли его контекст («мовь строити», «запроша с ними мовь»), либо вообще опускали его. Анализ употребления существительного «мовь» в контексте летописных известий 907 и 945 гг. позволил утверждать, что эта лексема к XV в. постепенно выходит из употребления, становится непонятной древнерусским книжникам [см. подробнее: 3, с. 94–100]. Дело заключается в том, что на Руси эпохи создания «Повести временных лет» был

ясен «символический смысл понятия бани, как смерти, страдания, мести, причем страдания добровольного» [21, с. 136], а само мытьё в бане имело в первую очередь ритуальный характер. Древнерусская «мовь» — это языческий обряд, совершаемый в парной бане.

Олег (в 907 г.) и Ольга (в 945 г.), очевидно, перехитрили («переключали») своих противников. В первом случае Олег Вещий добился в результате своего похода не просто традиционного для византийского дипломатического этикета права на почетный прием послов и купцов, а именно разрешения для Руси совершать свои языческие обряды в пригороде столицы Византийской империи. Не случайно в текстах последующих договоров Руси с греками пункта о «творении мови» уже нет. Что касается княгини Ольги, то её «первая» месть, завершившаяся погребением древлянских послов в ладье, — это «загадка, не разгаданная сватами и потому повлекшая за собою их смерть», причём её описание перекликается с описанием похода Олега 907 г.: «Двойной смысл имеет и само передвижение посуху в ладьях: с одной стороны, это знак величайшей силы, знак гордости (ср. ладьи Олега, двигавшиеся посуху к стенам Царьграда), с другой — это, очевидно, знак смерти» [21, с. 133–135]. Вслед за Д. С. Лихачевым отмечает родство описаний хитрости русских князей и М. Н. Виролайнен: «Олег и Ольга не случайно пользуются сходными средствами: бегущие посуху корабли Олега и ладья, которой Ольга губит древлян, напоминают друг друга и являются вариантами фольклорного летучего корабля, с помощью которого герой воюет тридевятое царство» [8, с. 45]. Именно поэтому и «вторая» месть Ольги, повелевшей новым древлянским послам-сватам «мовь створити», также может рассматриваться как отсылка к рассказу о походе Олега, включившего в договор с греками пункт «да творят им мовь, елико хотят»: прямой смысл предложения княгини «мовь створити» — это оказание почести, предусмотренной международным дипломатическим этикетом. Но, как и Олег, княгиня Ольга говорит на «сокровенном» языке; оба они воплощают в себе «магическую силу» варягов. За византийским «банным» этикетно-дипломатическим увеселением явственно просвечивает североевропейская языческая «изнанка».

Для летописцев XI — начала XII в. сакральное значение «мови» было вполне очевидным, поэтому в памфлете на языческие верования, помещенном в «Повести временных лет» под 1071 г., волхвы так объясняют историю сотворения человека: «Богъ мывься въ мовници

и вспотивься, отерься ветъхомъ, и верже с небесе на землю», после чего дьявол сотворил из этой ветоши человека, а Бог вложил в неё душу [32, стб. 176–177] (перевод: «Бог мылся в бане и вспотел, отерся ветошкой и бросил ее с Небес на землю. И заспорил сатана с Богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а Бог душу в него вложил» [29, с. 118]). Пытаясь осмеять верования волхвов, летописец все же отразил космологическое значение дохристианских представлений, которые связывались с мытьём в бане.

На Руси в индивидуальных парных банях совершались языческие обряды, параллельные церковным таинствам, и строго порицаемые церковью. Материалы восточнославянской народной традиции показывают, что основные переходные этапы в жизни человека — рождение, брак, обретение нового облика, статуса и знаний, смерть — были прочно связаны с совершавшимися в бане «переходными обрядами», сопровождающими переход из одного состояния в другое и из одного мира (космоса или социума) в другой [11].

У русских и белорусов повсеместно было принято рожать в бане, что объяснялось, в частности, необходимостью вынести «нечистый» акт родов из «чистого» жилого помещения [51, с. 397–398; 20, с. 582]. Роженица удалялась в баню вместе с повивальной бабкой, которая совершала там ритуальные действия и произносила заговоры и приговоры [5, с. 140; 9, с. 29]. В бане происходило и ритуальное обмывание, «первое купание» младенца, имевшее очистительное значение как в прямом, так и в магическом смысле [20, с. 625], являясь, таким образом, в определенном смысле аналогом церковного крещения.

Важнейшую роль в свадебной обрядности играла ритуальная добрачная (подвенечная) баня невесты, а иногда и жениха, сопровождавшаяся причетами, в которых «отчетливо проявилась магическая роль бани как места, где, возможно, совершался главный ритуал брачного дохристианского обряда, при котором невеста теряла свое целомудрие» [23, с. 508]. Во многих районах жених и невеста мылись в бане с колдуном или знахарем, которые при этом «совершали действия, никак не связанные с православием, но явно основанные на магических представлениях дохристианского времени» (произнесение заговоров, надевание на голое тело рыболовной сети, подпоясывание поясом с узелками, втыкание в подол иголки с прорванным ушком, держание над головой банного веника, насыпание в правый сапог серебряных монет, собирание пота в пузырек для последую-

щего вливания в пиво, гадания и т. д.) [23, с. 510–512]. Важную роль в свадебной обрядности играла, как отметил Адам Олеарий, и баня «после первой ночи» — мытье молодоженов утром на второй день свадьбы [25, с. 344; ср. 5, с. 139; 23, с. 561]. Обрядовое оформление проводов в баню было аналогично ритуалу проводов под венец, а сам «банный» свадебный обряд являлся в значительной степени языческим аналогом церковного венчания.

С баней в традиционной культуре связаны мотивы «волшебного превращения» — магического изменения облика: «баней» назывался «развитый обряд ряженья (бабы — мужиками, козлами, медведями) с пением и плясками» [2, с. 62]; кроме того, «причитания обычно связывают белила и румяна невесты с баней». Т. А. Бернштам приходит к выводу, что происходящее в бане раскрашивание лица является одним из древних ритуальных обычаев, связанных с переходными обрядами совершеннолетия и брака [2, с. 84–85].

Именно в бане обычно происходил ещё один «обряд перехода» — посвящение в колдуны. Чтобы стать колдуном, следовало пойти в полночь в баню и там отречься от Бога (снимали крест, клали его под пятку, произносили приговоры; в момент наделения колдовскими способностями в бане могла появиться огромная собака или разрастающаяся во всю баню лягушка) [5, с. 140; 9, с. 33–35, 244]. Здесь же происходили святочные, купальские и свадебные гадания, обучение колдовству, различные контакты с нечистой силой (банныками, обдерихами, анчутиками, мурмулями, курдутиками, шишигами, домовыми хозяевами, чертями, русалками, мертвецами и др.) [6, с. 130; 4, с. 137–138]. Не случайно баня как одно из испытаний героя на пути в «тридесятое царство» («тот свет») занимает важное место в многочисленных сюжетах восточнославянской волшебной сказки [34, с. 315–317].

В бане также производилось колдовское лечение — «изгнание духов болезни», для чего использовались различные «магические растения», в частности чертополох («чертогон»), дымом которым окуривали больного — клали эту траву на каменку [47, с. 224]. Можно привести многочисленные параллели к древнерусскому ритуальному мытью-паренью, например, парная баня у коми-зырян, в которой производилось «колдовское лечение» [38, с. 95–98, 160–163].

Примеры банного колдовского лечения обнаруживаются в ряде произведений древнерусской литературы. В «Повести о царице

Моалкотошке», входящей в цикл сказаний о Соломоне, говорится: «Он же [Соломон — *А. Б.*] видѣвъ, яко красна есть лицемъ, тѣло же ей бысть власато, яко щеть. Власы же онѣми она обадаше мужа, бывающаго с нею. Рече же Соломон мудрецемъ своимъ: «*Створите мовь кражму* [курсив мой — *А. Б.*] съ зелиемъ, и помажите тѣло ея на опадение власомъ». Хитреци же и книжници молвахуть, яко съвъкуплять ся есть с нею. Заченши же от него и иде в землю свою, и роди сынъ, и се бысть Навходоносоръ» [44] (перевод: «И он увидел, что она прекрасна лицом, тело же ее волосато, как щетка. Волосами этими она привораживала мужчин, бывавших с нею. Соломон же сказал мудрецам своим: «Приготовьте баню и мазь с зелием и помажьте ее тело, чтобы выпали волосы»). А мудрецы и книжники сказали ему, чтобы он сошелся с нею. Зачав от него, она пошла в свою землю и родила сына, и это был Навуходоносор») [45].

Смысл чтения «*створите мовь кражму*» помогает разъяснить обращение к списку «Повести о царице Моалкотошке» в автографе Ефросина Белозерского (XV в.), где использовано другое слово — «крижба» («Створите мов крижбу с зелиемъ»: Российская Национальная библиотека, Отдел рукописей, Собр. Кирилло-Белозерского монастыря, №9/1086, л. 195 об.). Становится понятно, что варианты прочтения этого слова («кражма» и «крижба») являются искажениями слова «крижма», которое, как показала Е. Антюшева, в значении «миро» (от лат. *chrisma*) употребляется при описании совершения одного из семи христианских таинств — миропомазания при крещении [1, с. 34–49]. Оставляя в стороне спорный вопрос о путях заимствования слова «крижма», заметим, что в «Повести о царице Моалкотошке» выражение **мовь крижма* соответствует той лечебной и крестильной языческой бане, о которой шла речь выше при описании «обрядов перехода». Согласно представлениям восточнославянского книжника, царь Соломон должен был «сотворить мовь крестильную» — магическим способом в бане при помощи «зелия» очистить и преобразить царицу, чтобы потом стать отцом её ребёнка.

Несомненно, магический характер имели лечебные действия святой Февронии Муромской, описанные Ермолаем-Еразмом в «Повести о Петре и Февронии» (40-е гг. XVI в.). Здесь рассказывается, как эта «мудрая дева» для исцеления язв князя Петра, появившихся от крови змия, «взем сосудец мал, почерпе кисляжди своая, и дуну на ня (курсив мой. — *А. Б.*) и рек: «Да учредят князю вашему баню

и да помазует сим по телу своему...» [31, с. 460] (перевод: «...взяв небольшую плошку, зачерпнула ею квасу, дунула на него и сказала: «Пусть истопят князю вашему баню, пусть он помажет этим все тело свое...») [30, с. 461].

Наконец, баня и мытьё в бане играли существенную роль в похоронно-поминальной обрядности («баня для мертвых»). Для умерших предков и сородичей («дедов») было принято оставлять в бане воду, веники, полотенца, пищу и питьё. «Баню для мертвых» устраивали на Страстной неделе — в Великий четверг («Чистый четверг») и в субботу, а также в Радуницу (понедельник или вторник Фоминой недели), в субботу перед Троицей, перед девятым, двадцатым и сороковым днем после смерти и в сам день похорон [52, с. 610; 46, с. 122; 5, с. 138; 7, с. 44; 18, с. 682 и др.]. В древнерусских поучениях против язычества упоминается обычай «навемь» (покойникам) «мовь творити» и дано описание совершаемых при этом действий (для умерших топят баню, оставляют воду, полотенца, пищу и питьё, потом на рассыпанном по полу бани пепле видят их следы) [10, с. 15, 22–27, 34–35, 60]. В целом языческая «банная» обрядность была параллельна церковной традиции отпевания и поминания умерших.

Отмеченное на примере основных «обрядов перехода» противопоставление «баня — церковь» соответствует оппозиции «языческое — христианское». Магические действия, совершаемые в бане или с ней связанные, противопоставляются соответствующим им церковным обрядам крещения, миропомазания, венчания, отпевания, поминания. В русской средневековой традиции баня может рассматриваться как языческий антипод церкви, своего рода домашнее святилище. Гипотеза о том, что баня первоначально выполняла роль домашнего языческого святилища, уже высказывалась в литературе: «баня (...) представляет собой домашний храм Волосу» [49, с. 154], хотя его посвящение именно этому богу не было обосновано.

Ранние летописные известия о «мови», распространение «банной» традиции в новое время, происхождение списков обличений языческого обряда в конце XIV–XVI вв. — все единодушно свидетельствует о северной локализации изучаемого явления. Как заметил Д. К. Зеленин, и «в наши дни баня характерна для севернорусских. Южнорусские и белорусы моются не в банях, а в печах. Украинцы же вообще не особенно склонны к мытью» [15, с. 283]. Подробный анализ сведений о географическом распространении «банной» традиции был пред-

принят А. А. Желтовым [14, с. 280–300]. По мнению исследователя, область распространения этой традиции у восточных славян включает Новгородскую, Псковскую и Смоленскую губернии, а также Карелию и Северную Белоруссию, т.е. территории, где в древности обитали кривичи и словене новгородские, а также области, заселенные ими впоследствии. На Русском Севере бани к XX в. распространены повсеместно лишь там, где происходила его новгородская колонизация; напротив, «в тех районах Севера, которые заселялись преимущественно выходцами из Ростово-Суздальской земли, до последнего времени сохранялась традиция мытья в печах» [14, с. 284, 288–289].

Сопоставление текстов известий о «мови» приводит к выводу о существовании в древнерусском языке устойчивого словосочетания «творити (сътворити) мовь»: в «Повести временных лет» говорится «да творят им мовь» (907 г.) и «Повелѣ Ольга мовь створи ти» (945 г.), в поучениях против язычества — «навѣмь мѣвь творять/творяще», в «Повести о царице Моалкотошке» — «створите мовь». На наш взгляд, именно эта формула «творити (сътворити) мовь» соответствует дохристианскому ритуальному, обрядовому мытью в бане, в отличие от иных формулировок, могущих отражать процесс «омовения» безотносительно к языческим культам.

В таком контексте не просто «анекдотом» выглядит рассказ в начальной части «Повести временных лет» о том, как Андрей Первозванный был в Новгороде и «видѣ ту люди сушая, како есть обычаи имь, и како ся мыють [и] хвощутся, и удивися имь». Далее апостол идет через «Варягы» в Рим и рассказывает римлянам, что «видѣхъ бани деревянные, и пережгутъ е рамяно, [и] совлокуться, и будутъ нази, и облѣются квасомъ уснянымъ, и возмутъ на ся прутье младое, [и] бьются сами, и того ся добьют, егда влѣзуть ли живи, и облѣются водою студеною, [и] тако оживут. И то творять по вся дни, не мучими никимже, но сами ся мучать. И творять мовенья собѣ, а не мученья» [32, стб. 8–9] (перевод: «Видел бани деревянные, и разожгут их докрасна, и разденутся и будут наги, и оболъются квасом кожевненным, и поднимут на себя прутья молодые и бьют себя сами, и до того себя добьют, что едва вылезут, чуть живые, и оболъются водою студеною, и только так оживут. И творят это всякий день, никем же не мучимые, но сами себя мучат, и то совершают омовенья себе, а не мученья» [29, с. 12]).

По мнению А. М. Панченко, этот вымышленный рассказ отразил удивление «гостя-южанина», Псевдо-Андрея, которому почудилось

в новгородском обычае отражение европейского движения флагеллантов («бичующихся»), «но «словене» (летописца включая) разубедили его» [27, с. 408–409]. Очевидно, разубедили справедливо, так как перед нами описание не христианской аскезы, а того же дохристианского обряда, что и в поучениях против язычества, — «мови». Здесь только акцент сделан не на общение с «миром мертвых», а на внешнюю сторону ритуала. Характерен уже привлекавшийся исследователями для комментирования рассказа «Повести временных лет» об апостоле Андрее схожий «банный анекдот» из «Истории Ливонии» Дионисия Фабрициуса (XVI в.). Автор повествует о якобы имевшем место случае в доминиканском монастыре в Фалькенау (Лифляндия) в XIII в.: иноки этой обители потребовали у папы увеличить им содержание за аскетическое изнурение плоти; прибывший из Рима посол убеждается, что монахи раз за разом в страшной жаре хлещутся прутьями, а затем обливаются ледяной водой. Монастырь добился увеличения содержания; «так северяне надули южанина» [27, с. 407]. По мнению Л. Мюллера, как за историей о монастыре Фалькенау, так и за рассказом «Повести временных лет» о посещении Новгорода апостолом Андреем, «стоит севернорусский анекдот, в котором высмеиваются южане, неправильно интерпретирующие северный обряд» [24, с. 192].

Можно реконструировать основные характерные черты «мови». Следует отметить использование при парении в рамках банного обряда веществ растительного происхождения, таких как «мытель», «квас усняный», «кисляждь», различные «зелия» и «травы», что подтверждается этнографическими севернорусскими и финскими материалами [10, с. 93, 94; 42, с. 245, 259; 53, с. 110]. Характерной чертой обряда представляется осуществляемое в его рамках соприкосновение «мира живых» с «миром мертвых» (или «миром духов»). Если в древнерусских поучениях против язычества («навѣмъ мовѣ творять») и в рассказе о «второй» мести Ольги древлянам этот аспект обряда представляется очевидным, то в описании бани, виденной Андреем Первозванным, он проявлен имплицитно: здесь говорится о новгородцах, что они во время мытья сначала становятся едва живы, а после обливания холодной водой оживают вновь. Об этом же родстве «мови» со смертью свидетельствуют и этнографические материалы, но она была связана не только с похоронно-поминальными обычаями, но со всем комплексом «переходных обрядов», в которых

«духи предков» могли выполнять функцию «волшебных помощников», например, помогать гадающему узнать будущее.

Итак, древнерусская «мовь», насколько мы можем судить по дошедшим до нас древнерусским археологическим материалам, по книжным и фольклорным текстам, — это специально организованный языческий обряд, распространенный на Русском Севере, совершавшийся в топившихся по-черному парных банях с применением различных веществ растительного происхождения, приводящий к общению его участников с «миром духов», к достижению состояния «магического экстаза» — сверхчувственного восприятия мира, к путешествию в «тридевятое царство». Языческая древнерусская «мовь» должна рассматриваться в ряду обрядов, определяемых не столько «омовением» (обливанием), сколько «парением» (потением), нагреванием воды с помощью раскаленных камней и вдыханием дыма сжигаемых растений, благодаря чему достигалось экстатическое «состояние умерших и духов» и происходило «нисхождение в подземное царство» — «нижний мир» шаманских культур [54, с. 437–439]. Этот обряд был широко распространен в самых разных архаических традициях, и Древняя Русь не была исключением.

Список литературы и источников

1. *Антушева Е.* К этимологии христианской лексики / Дисс. на соискание ученой степени *magister artium* по русскому языку. Тарту, 2005.
2. *Бернштам Т.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
3. *Бобров А.* Древнерусская «мовь» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2004. Т. 56.
4. *Будовская Е.* Банник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М» 1995. Т. 1.
5. *Будовская Е., Морозов И.* Баня // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.
6. Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
7. *Виноградова Л., Толстая С.* Деды // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
8. *Виралайнен М.* Автор текста истории: Сюжетообразование в летописи // Автор и текст: Сб. статей. СПб., 1996.
9. *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.

10. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2.
11. Геннеп Арнольд Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
12. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880. Т. 1.
13. Ефименко П. Труды по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отдела Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1877. Кн. 5, вып. 1.
14. Желтов А. Русская баня и старинный северный быт // Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2001.
15. Зеленин Д. Восточнославянская этнография/Перевод с нем. К. Д. Цивиной. М., 1991.
16. Иванов С. Византийское юродство. М» 1994.
17. Карамзин Н. История государства Российского. М., 1989. Т. 1.
18. Кремлева И. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2001.
19. Лексисс Н. Фильм «Ирония судьбы...»: от ритуалов солидарности к поэтике измененного сознания // Новое литературное обозрение. 2005. № 76.
20. Листова Т. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2001.
21. Лихачев Д. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
22. Лихачев Д. Смех как мировоззрение // Лихачев Д., Панченко А., Понырко Н. Смех в Древней Руси. Л., 1984.
23. Макашина Т. Свадебный обряд // Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2001.
24. Мюллер Л. Древнерусская легенда о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Мюллер Л. Понять Россию: Историко-культурные исследования. М., 2000.
25. Олсарий Адам. Описание путешествия в Московию // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986.
26. О трех исповедницах слово плачевное // Житие протопопы Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.
27. Панченко А. Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство // Панченко А. О русской истории и культуре. СПб., 2000.
28. Панченко А. Русская культура в канун Петровских реформ // Панченко А. О русской истории и культуре. СПб., 2000.
29. Повесть временных лет / Перевод Д. Лихачева. СПб., 2012.
30. Повесть о Петре и Февронии / Перевод Л. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9.

31. Повесть о Петре и Февронии // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 9: Конец XV — первая половина XVI века.
32. Полное собрание русских летописей. Л., 1926. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет.
33. Поляковская М. Быт и нравы поздневизантийского общества // Культура Византии: XIII — первая половина XV в. М., 1991.
34. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
35. Путилов Б. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. СПб., 1999.
36. Рабинович М. Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978.
37. Самодурова З. Естественнонаучные знания // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989.
38. Сидоров А. Знахарство, колдовство и порча у народа Коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.
39. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.) М., 1991. Т. 4.
40. Смирнов С. Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913.
41. Снегирев И. Русские народные пословицы и притчи. М., 1848.
42. Соколова В. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979.
43. Стоглав. СПб., 1997.
44. Суды Соломона // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 3: XI—XII века.
45. Суды Соломона/Перевод Г. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3: XI—XII века.
46. Сурхаско Ю. Семейные обряды и верования карел: Конец XIX — начало XX в. Л., 1985.
47. Торэн М. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
48. Удальцова З. Дипломатия // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989.
49. Успенский Б. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982.
50. Чекалова А. Быт и нравы // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989.
51. Чистов К. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987.
52. Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1, ч. 2.
53. Шлыгина Н. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
54. Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 2000.