

Н. В. ПОНЫРКО

Русские святки XVII века

Средневековые праздники дураков справлялись в определенный период: в день св. Стефана (27 декабря), в день «невинных младенцев» (29 декабря), на Новый год (1 января), в день богоявления (6 января), Иванов день.¹ Все эти дни, за исключением последнего, приходятся на так называемое двенадцатидневье между рождеством и богоявлением (25 декабря—6 января).

На Руси, так же как на Западе, время между рождеством и богоявлением проходило в народных празднествах, сопровождавшихся переодеваниями, маскированием, буйными играми. Этот период назывался святками. Представляется неслучайным приурочивание его к рождественскому циклу.

Праздник рождества был воплощением идеи двумирности — бог сошел на землю, «преклонив небеса». Пафос празднования заключался в том, что соединилось божеское и человеческое. Вочеловечившись, Иисус Христос тем самым низвел бога до человека, а человека поднял до бога. Рождество как бы упразднило понятие верха и низа: небо стало землей, а земля небом, — и отменило всяческую иерархию: бог «в рабех кесаревым повелением написатися покорся и нас, рабы сущия, врага и греха свободил еси».² Тема неба, ставшего землей, и земли, превратившейся в небо, была ведущей рождественской темой: «Небо и земля днесь совокупися, рождшуся Христу, днесь бог на землю прииде, и человек на небеса възде».³ В богослужении пелось: Христос рождается, «да нижняя с вышними совокупит».⁴ Димитрий Ростовский повторял эту мысль, когда в своей «Рождественской драме» вкладывал в уста Неба следующие слова о Христе:

Той мя, Небо, преклонив, на тя, Земле, сниде:
Человек бысть, человек да на небо възде.
Будешь мне, неклятому Небу, приобщенна,
.....
Аз — Земля, ты же Небом будешь нареченна,
Яко же бог наречен и есть человеком,
Смертен человек — богом живым во век веком.⁵

В рождестве противоположности играли и менялись местами: «Безплотный — воплощается, слово — одебеливает, невидимый — видится, и

¹ М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья. М., 1965, с. 83.

² Миния служебная. М., 1768, 29 декабря, л. 354 об.

³ Миния служебная, 25 декабря, л. 302.

⁴ Миния служебная, 2 января, л. 21 об.

⁵ Ранняя русская драматургия (XVII—первая половина XVIII в.). Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. М., 1972, с. 227.

неосязаемый осязается, и безначальный начинается, сын божий — сын человек бывает». ⁶ Всесильный бог и немощный младенец соединялись в одном лице. Одних эта мысль «умилияла», других «устрашала», но для тех и других была насущной, как например для виршеписца Луки Голосова: «Зряй безтелного и невместимаго всеми общего творца и владыку во убоzem вертепе почивающа, яко младенца; видий неприступнаго и неприкосновеннаго света пеленами повиенна; смотряй содержащаго вся рукою во яслех нас ради положенна». ⁷ Свободный стал рабом, царь — подданным, владеющий всем — нищим: «Кто не почюдится господню снизшествию: горе свобод и доле написан, горе — сын и доле — раб, горе — царь и доле — наемник, горе — богат и доле — скуден». ⁸

Рождество было уничтожением бога. Но такое уничтожение имело амбивалентный смысл, так как одновременно и возвышало: «Обнищает богатый, мене обогащая божеством, зле обнищавшаго невоздержанием». Христос, воплотившись, обожил человека: «Въсприят подобие наше от нас. . . , да человечество, грешно сущу, богу будет причастно». ⁹ «Обоживший земленородных существо», — так говорит о Христе литургический гимн. ¹⁰ «И так род наш ныне обожися, аки железо огнем распалися»; ¹¹ «Человеком бывает через милость премногу, да бrenна человека уподобит богу», ¹² — повторяли Симеон Полоцкий и Димитрий Ростовский.

Идея рождества заключала в себе изначально глубоко амбивалентную мысль. Христос, придя на землю, встал как бы посреди божеского и человеческого, посреди жизни и смерти.

Как известно, народная культура для выражения амбивалентной идеи прибегает к понятиям главным образом телесного верха и низа. Перемена местами телесного верха и низа, их единство и взаимная замещаемость есть иллюстрация идеи двумирности на телесном уровне. Так как для средневекового сознания человек — это малый мир, ¹³ то его верх и низ — это также небо и земля. Амбивалентная мысль рождества переводилась на язык народной культуры.

* * *

Народная обрядность святок во многом была продолжением церковной обрядности или ее травестией.

Карнавальная основа русских святок представлена вполне отчетливо во всех, пусть редких и скудных, упоминаниях этого явления. Здесь и буйные игры, и ряженые, и маскирование, и кощунственный смех.

«И в навечерие рождества Христова, и в навечерии богоявления господня сходятся народи, мужи и жены, и девицы на noctное плещевание и безчисленный говор, на бесовские песни и плясание»; «И в праздник весь день мужи и жены и дети в домах, по улицам отходя и по водам, глумы творят всякими играми и песнями сотанинскими и многими виды скаредными», ¹⁴ — свидетельствует Стоглав.

⁶ Миния служебная, 26 декабря, л. 314.

⁷ И. А. Шляпкии. Царевна Наталья Алексеевна и театр ея времени. ПДП, вып. СХХVIII. СПб., 1898, с. 46.

⁸ Пролог. М., 1661, 25 декабря. Слово Афанасия Александрийского на Рождество Христово, л. 162 об.

⁹ ВМЧ, декабрь, дни 18—23. М., 1907, стб. 1846.

¹⁰ Миния служебная, 25 декабря, л. 304.

¹¹ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 98.

¹² Ранняя русская драматургия (XVII—первая половина XVIII в.), с. 228.

¹³ См.: Е. Спекторский. Проблемы социальной физики в XVII столетии, т. 2. Киев, 1917, с. 393.

¹⁴ Стоглав. СПб., 1863, с. 141, 261.

А вот строки из царской грамоты 1648 г.: «А об рождестве Христове и до богоявлениява дни сходятся мужесково и женсково полу многие люди в бесовское сонмище ко дьявольской прелести, многое бесовское действо играют во всякия бесовския игры. А в навечерии рождества Христова и Васильева дни и богоявления господня клички бесовские кличут — коляду, и таусень, и плугу. И многие человецы неразумием веруют в сон и встречу, и в полаз, и во птичий грай, и загадки загадывают, и сказки сказывают небывалые, и празднословие с смехотворением и кощунанием, и души свои губят такими помраченными и беззаконными делами. И накладывают на себя личины и платье скоморошеское, и, меж себя нарядя, бесовскую кобылку водят».¹⁵

К постановлению Стоглавого собора и царской грамоте 1648 г., посланной в Белгород, можно прибавить память 1649 г. верхотурского воеводы Рафа Всеволожского приказчику Ирбитской слободы Григорию Барыбину,¹⁶ указ патриарха Филарета от 24 декабря 1627 г.¹⁷

Свидетельства полемического характера о святочных игрищах указывают на стойкость этого явления. Судя по патриаршему указу 1684 г., мало что изменилось со времен Стоглавого собора: «Ведомо великому господину святейшему Иоакиму, патриарху московскому и всея России, учинилось, что на Москве не хранящие закона божия. . . в 24 числе, в навечерии рождества Иисус Христова, ненаказанныи мужескаго полу и женска собрався многим числом от старых и молодых, мужи с женами и девки, ходят по улицам и переулкам, к беснованным и бесовским песням, сложенным ими, многия сквернословия присовокупляют и плясания творят на разжение блудных нечистот и прочих грехопадений. И преображающиеся в неподобныя от бога создания, образ человеческий прменяюще, бесовское и кумирское личат, косматые и иными бесовскими ухищренными содеянные образы на себя надеваяще, плясаннями и прочими ухищренными православных христиан прельщают, отвращающе от святых божественных церкви и от празднества торжественнаго рождества спасителя нашего бога, приводят в душепагубный грех. Також и по рождестве Иисус Христове во двою надесеть дней до крещения господа нашего Иисус Христа таковая и бесовская игралица и позорища содевают на прелесть и соблазн православным христианом».¹⁸

Как будто бы все приведенные документы говорят о полной изолированности святочных игрищ от официальной культуры. И гражданские власти, и церковь осуждают их как «бесовские».

Но есть свидетельства, указывающие на то, что официальная, серьезная культура не всегда противостояла уличному празднеству. Были моменты, когда одно являлось как бы продолжением другого и если не прямо санкционировалось, то во всяком случае молчаливо дозволялось свыше. Упомяну свидетельство Жития Иоанна Неронова. В молодости Иоанн Неронов, будучи ревнителем благочестия, был однажды жестоко избит ряженными, не пожелавшими слушать его обличения. Это было в Вологде на святках, «когда неразумнии люди обыкоша собиратися на бесовская игрища паче прочих дней, налагающе на лица своя личины разныя страшныя по подобию демонских зраков». И этих ряженных Иоанн увидел выходящими из архиерейского дома.¹⁹ Архиерейский дом — прибежище

¹⁵ И. И в а н о в. Описание государственного архива старых дел. М., 1850, с. 297.

¹⁶ АИ, т. IV. СПб., 1892, № 35.

¹⁷ АИ, т. III. СПб., 1841, № 92, с. 96.

¹⁸ Полное собрание законов Российской империи, т. II (1676—1698). СПб., 1830, № 1101, с. 647.

¹⁹ Материалы для истории раскола за первое время его существования, т. 1. М., 1875, с. 246—247.

«святочных игрищ. Значит, помимо неприятия, выраженного запретительными указами, было и приятие.

Здесь следует обратиться к обряду печного действа. «За неделю до рождества совершается еще обряд. . .: каждый епископ в своей соборной церкви показывает трех отроков, горящих в печи, куда ангел слетает с церковной крыши к величайшему удивлению зрителей, при множестве пылающих огней, производимых посредством пороха, так называемыми халдейцами, которые в продолжении всех двенадцати дней должны бегать по городу, переодетые в шутовское платье и делая разные смешные шутки, чтобы оживить обряд, совершаемый епископом. В Москве царь и царица всегда бывают при этом торжестве»,²⁰ — писал побывавший в Москве 1588 г. Флетчер.

«Халдейцы» — это участники чина печного действа, исполнители ролей мучителей трех отроков. По свидетельству Адама Олеария, халдейцы получали от патриарха дозволение бегать по городу в течение 8 дней до рождества и 8 дней после, вплоть до крещения; с потешным огнем в руках они поджигали возы сена, бороды прохожих. Одеты халдеи были как масляничные шуты, на головах носили деревянные раскрашенные шляпы и бороды обмазывали медом.²¹

Святочные ряженные, стало быть, выходили на улицы прямо из храмов. Чин печного действа совершался примерно за неделю до рождества: либо в неделю св. праотец, если рождество приходилось на понедельник или вторник, либо в неделю св. отец, если рождество попадало на другие 5 дней. Он был частью службы утрени. В день действа при пении канона утрени седьмая и восьмая его песни (тема которых — мучение трех ветхозаветных отроков, не пожелавших поклониться ветхозаветному идолу) сопровождалась священнодействиями, и составлявшими печное действо. Посредине храма устанавливалась печь. Отроки и халдеи в особых нарядах входили в церковь вместе с патриархом или архиереем (действие могло устраиваться не только в присутствии патриарха, но и в соборных церквях при митрополите или архиепископе). Затем отроки вводились в алтарь, а перед началом пения их выводил оттуда наставник связанными за шею длинным полотенцем так, что один конец его находился спереди, а второй сзади. Наставник вручал отроков ожидавшим их халдеям, и те вводили их в печь. В то время как отроки распевали в печи канон, халдеи разгуливали вокруг печи с особого рода «халдейскими свечами», пальмами и трубками, наполненными горючею травой, и разжигали огонь. Когда во время пения песней протодиакон возглашал «ангел сниде», из-под купола собора спускалось в печь изображение ангела. Халдеи, увидев ангела, падали ниц. Когда ангел скрывался, халдеи поклонялись отрокам и выводили их из печи. Отроки говорили многолетие архиерею и царскому роду. Затем в печи читалось евангелие, при этом в нее вновь входили отроки, провожаемые ко входу халдеями, и с ними протодиакон и протопоп, читавший евангелие.²²

Действо имело непосредственное отношение к рождеству, так как символизировало его. Чудо о трех отроках, Анании, Азарии и Мисаиле, ввергнутых в горящую печь нечестивым царем Навходоносором и не опалившихся печным огнем, прообразовало чудесное рождение Иисуса Христа, когда божественный огонь, вселившийся в деву Марию, не опалил ее естества. «Чуда преестественнаго росадательная изобрази печь

²⁰ Ф л е т ч е р. О государстве Русском. СПб., 1905, с. 117.

²¹ А д а м О л е а р и й. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906, с. 301.

²² К. Н и к о л ь с к и й. О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885, с. 170—172.

образ, не бо яже прият юныя, яко ниже огонь божества девы, в нюже вниде утробу»,²³ — пелось в рождественском ирмосе.²⁴

Что пещное действо являлось предпразднством рождества, открывало собой рождественский цикл и было больше, чем только памятью трех отроков, говорит его совершение не в день 17 декабря (день отроков; в этот день совершалась обычная служба им), а отдельно, в неделю св. отец или праотец. Когда патриарх приходил к царю звать его к пещному действу, он обращал внимание на символический смысл его, относящийся к рождеству, говоря: «Празднуем прообразование бывшей пещи халдейския».²⁵ Тема трех отроков в пещи проходила через все рождественское богослужение в виде отдельных песнопений, постепенно нарастая от 17 декабря к 25 декабря и стихая к 6 января (предпразднство и попразднство). Итак, пещное действо имело прямое отношение к рождеству.

И это было зрелище, шагнувшее в уличное празднество. Связь осуществилась благодаря «халдеям», принадлежащим на протяжении святочного периода одновременно и храму, и улице. «Халдеи» вместе с «отроками» участвовали с причтом во всех богослужениях дня, в который совершалось действо (помимо исполнения самого действа), а также в богослужениях дня рождества. В чине, относящемся к началу XVI в., читаем: «А на праздник рождества Христова провожают митрополита по тому ж чину отроцы, и халдеи, и подьяки к вечерни и от вечерни, к заутрени и от заутрени и действуют вся опричь пещного действа».²⁶ И наряду с этим халдеи бегали по улицам в своем шутовском наряде с потешным огнем в руках, поджигая встреченные возы сена, бороды прохожих. Это были святочные ряженые. Но и одежда, и потешный огонь этих ряженых являлись атрибутами церковного действа. Шляпы, о которых упоминает Олеарий, были, очевидно, раскрашенные «шоломы», которыми убирались головы халдеев во время пещного действа, а потешный огонь — тем самым беглым огнем из плаун-травы, которым халдеи поджигали во время действа вавилонскую пещь с отроками. Эта горячая трава, которую Флетчер даже принял за порох, специально заготавливалась к пещному чину.²⁷

Позволительно поставить святочные забавы халдеев в один ряд с явлениями карнавальнoй культуры западного средневековья. В странах Западной Европы было в обычае разрешать «чертям», участникам церковных мистерий, бегать в их-костюмах, уже за несколько дней до постановки, по улицам города и окрестным деревням. Этой беготне сопутствовала атмосфера вольности, «необузданной карнавальнoй свободы».²⁸ Пламя как атрибут карнавала было одновременно атрибутом дьяблерии, главным ее символом.

²³ Миней служебная, 25 декабря, л. 308 об.

²⁴ Ряд песнопений, соединяющих имя Богородицы с представлением о вавилонской печи, приводит К. Никольский (О службах русской церкви. . ., с. 170): «Тебе умную, Богородице, пещь рассмотрим вернии: яко же бо отроки спасе три превозносимы, мир обнови во чреве твоём всецел хвалный отцев бог и препрославлен»; «Пропишуют верою Авраамстии трие отроцы твое безсеменное рождество. Божеством бы сый неопальное слово из тебе плотью хотением описуется, Богородице, в Вифлееме раждаешь на спасение человеком»; «Яко пещь, древле приемшая отроки не опали, тако и дева, заченши жиджителя, не опалися утробою»; «Вавилонская пещь отроки не опали, ниже божества огонь деу растли»; «Утробу неопально образуют отроковицы, иже в ветсем опалиемаи юноши, преестественно рождающую запечатленну».

²⁵ К. Никольский. О службах русской церкви. . ., с. 181.

²⁶ А. Дмитриевский. Чин пещного действа. — Византийский временник, 1894, т. 1, вып. 3—4, с. 595.

²⁷ К. Никольский. О службах русской церкви. . ., с. 186.

²⁸ М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле. . ., с. 288—289.

Амбивалентный характер халдейского огня станет ясен, если рассмотреть его символику в «действе». С одной стороны, огонь, пламя, всегда был символом ада. Геенна — огненная. Фрески и иконы изображали ад как огнедышащую пасть чудовища.

Халдейская печь — это также адская печь. Разжигающий ее нечестивый царь и его помощники — халдеи творят сатанинское дело, казнят праведников. Их огонь — это орудие дьявола, убивающий огонь. Но одновременно это и божественный огонь.

Если обратиться к изнаночной стороне этого образа, то окажется, что халдейский огонь, прообразуя рождество, символизирует божество, вселившееся в человеческую плоть, но не опалившее ее. Об огне как знаке воплощения толкует символика кадила: «Что есть кадило именуется? То есть утроба Богородицы. Что есть угли в кадиле? То есть Христос бог наш».²⁹ Огонь как воплотившееся божество присутствует в образе неопалимой купины. Указанная символика не пряталась где-то в тайниках богословия. Это была живая образная система, постоянно мыслимая в литургике, четвѣй литературе, созданной в прошлом, и в произведениях новых писателей. Как пример, относящийся ко второму типу словесных текстов, приведу отрывок из Слова на рождество Христово, помещенного в Великих Минеях Четвѣх митрополита Макария под 25 декабря; автор его толкует ветхозаветный текст следующим образом: «И паки тѣже пророк Иоиль рече: „Дам чюдеса на небеси выспрь и на земли низу: кровь и огонь и курение дыма“. Кровь — вышлощение, *огнь же — божество*, курение же дыма — дух святой».³⁰ Новой литературой символика, связанная с огнем, была также глубоко усвоена, к ней прибегали постоянно. Ограничусь только одним примером из рождественских декламаций Луки Голосова, сочиненных в 1682 г.:

Чюда преестественнаго росодательна печь
изобрази образом удивительну вещь:
не бо яко же прият палит юныя
три бо отрока в печи суть благочинныя,
яко же *огонь божества-девы*, в ню же вниде,
из утробы рождышия преславно изыде.³¹

Итак, огонь халдейской печи был не только адским, убивающим огнем, но и божественным огнем, очищающим и возрождающим.

Очищающий характер воплощения выражался с помощью образа огня. В Слове Григория Богослова на рождество Христово о воплощении Христа сказано так: «Аки светило *вожже* свою *плоть*, *греховную утварь очищаю*».³² А в диалогах Луки Голосова тема божественного огня воплощения, уничтожающего все греховное и обновляющего человека, выражена следующим образом: «Иисус Христос, бог наш, святым своим воочеловечением на небеса преславно вознесе нас. . . , врага нашего дьявола мѣрский лук сокруши. . . , *злокъзньства щиты огнем* праведнаго своего гнева *сожже* и вся его гнусная умышления *попали и испепели*».³³

Для греховного, ветхого человека огонь будет убивающим, адским, для духовного, нового — очищающим и возрождающим. Такое амбивалентное осознание символики огня наглядно представлено в сочинении Симеона Полоцкого «Стихи краесогласныя на рождество Христово». Здесь за виршами:

Отроки в святой вере воспитаны,
От мучителя в огнь вечный посланы,

²⁹ Ф. И. Буслеев. Соч., т. 1. СПб., 1903, с. 260.

³⁰ ВМЧ, декабрь, дни 25—31. М., 1912, стб. 2348—2349.

³¹ И. А. Шляпкии. Царевна Наталья Алексеевна. . . , с. 65.

³² ВМЧ, декабрь, дни 25—31, стб. 2275.

³³ И. А. Шляпкии. Царевна Наталья Алексеевна. . . , с. 43—44.

Яко идолу поклона не даху,
Но сыном Божиим орошены бяху

следуют строки:

Мы же, грешны сущи, како приблизимся
к сему огневи, да не опалимся.³⁴

Огонь, о котором тут идет речь, — это сразу и адский огонь, и божественный. Божественный он потому, что не опалил отроков, но он же может оказаться адским, для тех, кто «грешны сущи». В чине пещного действия огонь, разожженный халдеями, оказывался убийственным для них самих: после появления ангела уже не халдеи разжигали огонь, горящие трубы переходили в руки дьякона, принимавшегося «палить» халдеев.³⁵ «Мы чаяли, вас сожгли, а мы сами сторели», — говорил один из халдеев выходящим из пещи отрокам.³⁶

Потешный огонь, с которым бегали по улицам халдеи, был одновременно и убивающим, и возрождающим. Не случайно указано на то, что, забавляясь, халдеи поджигали попавшие им навстречу возы сена. В Новозаветной символике сено, солома являются образом греховного, ветхого, земного. Как акт последнего смирения Христа рисуется его земное рождение в убогом вертепе, в яслях, устланных соломой. В песнопениях предпразднства крещения Иоанн Предтеча, обращаясь к Христу, называет его огнем, а себя сеном («... огонь сый, владыко, да не опалиши меня, сено суща»),³⁷ тем самым говоря о своей греховной, земной сущности. В народных обычаях, зафиксированных этнографами и фольклористами, был распространен обряд возжигания соломы, устойчиво приуроченный ко времени святков. Отмечалась связь обряда с поминанием мертвых.³⁸

Я думаю, что устойчивое приурочивание сожжения соломы к святочному циклу связано с амбивалентным смыслом рождественского огня. Оно символизировало преодоление ветхого мира и вместе с ним преодоление смерти. То, что обряд повторялся, как свидетельствует Стоглав, в великий четверг на страстной неделе («В великий четверток порану соломѹ палят и кличѹт мертвых»),³⁹ в канун праздника воскресения, доминирующей темой которого была тема преодоления смерти, подтверждает связь обряда возжигания огня с мыслью о преодолении ветхого человека.

Преодоление смерти было одной из ведущих тем рождества. Воплощение Христа толковалось как преодоление ветхого, смертного Адама. «Благоволил еси... родитися нас ради, да преждепадшаго спасеши праотца нашего... и, расторгнув смертныя узы, совозставиши вся яже от века сущыя в мертвых»,⁴⁰ — звучало в неделю ветхозаветных праотец. «Преста тобою, дево, смерть, жизнь бо Христа родила еси, дарующаго чести верующим в онъ безсмертно и божественно радование», — пелось в богородичном стихе. «Сице насилующаиа человеческому естеству смерть пришествием божества без вести бысть»,⁴¹ — читалось в Беседе Василия

³⁴ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 79—79 об.

³⁵ К. Никольский. О службах русской церкви... с. 194.

³⁶ Там же, с. 204.

³⁷ Миния служебная, 2 января, л. 23.

³⁸ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 315; П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 212—213; В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957, с. 51; Д. К. Зеленин. Народный обычай греть покойников. — В кн.: Сборник Харьковского историко-филологического общества, т. XVIII. Харьков, 1909, с. 257—261.

³⁹ Стоглав, с. 142.

⁴⁰ Миния служебная, неделя святых праотец, л. 110.

⁴¹ ВМЧ, декабрь, дни 25—31, стб. 2292.

Кесарийского на рождество Христово. Неспроста накануне рождества почитались праотцы и отцы, жившие в законе, а не в благодати. Ветхий мир возрождался через воплощение Христа, и только благодаря этому смертный и проклятый Адам удалялся от церковной службы и провозглашался «в скиниях небесных... почивающим» («Адама первого почтем, рукою почтенного зийдителя»)⁴²

Тема «смерти» смерть попра», которая мощно зазвучит в пасхальный период, предопределена рождеством и потому уже в нем содержится. Отметим амбивалентный смысл этой темы: смерть упраздняет смерть, рождает вечную жизнь. Известно, что образ рождающей смерти, рождающей старости был популярен в народной карнавальной культуре.⁴³ Однако, как оказывается, он не чужд и церковной культуре. Обратимся к так называемому «Сказанию Афродитиана», сочинению, повествующему о предсказании персидским жрецом рождения Спасителя и путешествии персидских волхвов за чудесно появившейся звездой к вертепу божественного младенца. Апокрифичность сочинения в данном случае можно скинуть со счетов, довольно того, что «Сказание» принималось официальной культурой, под каким видом — это в данном случае не имеет значения: в Великих Минеях Четых митрополита Макария «Сказание Афродитиана» помещалось под 25 декабря, при этом в нескольких редакциях. Рождество в «Сказании» предвозвещается символически. Для нас важно, какие это символы. Говорится, что некогда персидский царь поставил в своей кумирнице «образ злат девицы млады». И было имя той девицы Ира. По прошествии многих поколений, в царствование царя Кира, случилось следующее: царь, однажды войдя в кумирницу, услышал от жреца: «Радуйся, царю, в веки, яко Ира зачала есть». На что царь ответил: «Умерша ли во утробе имат?». В тот день родился Христос. И в час его рождества в кумирнице было знамение: расступился покров, и сошла с неба звезда, и встала над кумиром девы. Потом она повела за собой волхвов.⁴⁴

«Умершая», которая «во утробе имат», — не образ ли это рождающей смерти? И поставлен он в связь с рождеством. Этому образу сродни и процветший жезл Ааронов (из неживого — живое), также являвшийся одним из символов рождества и неоднократно поминаемый в рождественском богослужении. Вообще «живоносная мертвость» — одна из ведущих тем христианской литургии, звучащая круглый год, помимо рождественского и пасхального периода, в службах мученикам, самая смерть которых оборачивается вечной жизнью.

Тема преодоленной через рождество смерти звучала не только в литургике и сочинениях отцов церкви. Она проходила через творчество новых поколений писателей. Ограничусь примером из Симеона Полоцкого:

Земнаго рода днесь обновление
бог совершает через воплощение.
В Ветхом Адаме древле вси умрохом,
днесь жизнь нову в Христе обретохом.

Во ветсей жизни вси изнемогохом,
даже до ада в Адаме падохом.

Днесь Христом богом есмы обновлены
ада свободны, в небо возведени.⁴⁵

⁴² Минея служебная, л. 112.

⁴³ См.: М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле..., с. 31 и след.

⁴⁴ Н. Тихонов. Памятники отреченной русской литературы, т. II. М., 1863, с. 1—4.

⁴⁵ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 77—77 об.

Святочную игру в покойника, бытовавшую в разных районах России, Украины и Белоруссии, можно расценить как травестию рождественской мысли о умирании и возрождении. Приведем здесь описание этой игры в том виде, в каком она предстала в середине прошлого столетия известному бытописателю С. В. Максиму. «Покойника наряжают во все белое, натирают овсяной мукой лицо, вставляют в рот длинные зубы из брюквы и кладут на скамейку или в гроб, предварительно привязав веревками. Покойника вносят в избу на посиделки четыре человека. Сзади идет поп в рогожной ризе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадилом в виде глиняного горшка или рукомойника, в котором дымятся горячие уголья и сухой куриный помет. Рядом с попом выступает дьячок в кафтане с косицей назади, потом плакальщица. . . и, наконец, толпа провожающих покойника родственников, между которыми обязательно умееет мужчина в женском платье с корзиной шанег для поминовения усопшего. Гроб. . . ставят на середину избы и начинается отпевание, состоящее из самой отборной, что называется „острожной“. . .“, брани. По окончании отпевания девок заставляют попрощаться с покойником. . . Кончается игра тем, что часть парней уносит покойника хоронить, а другая часть остается в избе и устраивает поминки, состоящие в том, что мужчина, наряженный девкой, оделяет девиц из своей корзины шаньгами — кусками мерзлого помета».⁴⁶

Связь игры в покойника с мыслью о преодолении смерти несомненна. Работы, посвященные святочной игре в покойника, как необходимый элемент ее отмечают воскресение мертвеца. Во многих районах России игра в покойника называлась «похоронами Костромы». Человек, изображавший мертвеца Кострому, в конце игры вскакивал и пускался в пляс.⁴⁷ Очень важно при этом отметить, что игра в Кострому сопровождалась изображением процесса обработки конопли или других растений.⁴⁸ В этом игра в смерть сближалась с темой зерна. Известна народная загадка: «Покойник, покойник, умер во вторник, пришел поп кадить, а он в окошко глядит» (отгадка — хлебное зерно).⁴⁹ Перед нами как бы крошечная миниатюра об игре в покойника. Зерно — старинный символ воскресения через умирание: «Аминь, аминь, глаголю вам. Аще зерно пшенично, пад на земли, не умрет, то едино пребывает, аще же умрет — много плод сотворит».⁵⁰

Прыганье через «покойника», отмеченное в описании святочной игры, являлось (как, надо полагать, и прыганье через огонь) жестом, выражавшим мысль о преодолении смерти. Святочные дружины ряженных из Южной Македонии, описанные А. Веселовским, встретив на пути похороны, останавливали процессию и, поставив носилки с покойником на землю, перепрыгивали через него. Эти же ряженные, поровнявшись с кладбищем, производили символические жесты — скрещивали мечи.⁵¹

Игра в покойника, таким образом, символизировала преодоление смерти.

В XVII в. украинские святки знали игру в умирание и воскресение козы. Известна была целая интермедия о козе, представлявшаяся ряженными.⁵² Великорусам интермедия о козе незнакома, но зато известен

⁴⁶ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 300—301.

⁴⁷ Русское народное поэтическое творчество, т. II. М.—Л., 1955, с. 486—487.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 69.

⁵⁰ Иоанн, XII, 24.

⁵¹ А. Веселовский. Генварские русалии и готские игры в Византии. — ЖМНП, 1885, ч. 241, с. 10, 14.

⁵² В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники, с. 112; В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря. . . , с. 196.

обряд водить кобылку, которую полемические памятники XVII в. называют «бесовскою». К сожалению, кроме упоминания, никаких сколько-либо подробных сведений об этом обряде нет. Мне представляется, что русскую «кобылку» можно сблизить с украинской козой в том отношении, что она также символизировала преодоление ветхого, смертного. На основании того, что С. В. Максимов среди святочных обычаев XIX в. отмечает обычай носить чучело из соломы, которое называли кобылкой,⁵³ можно предположить, что «бесовская кобылка» XVII в. также была соломенным чучелом.

О символике, связанной с соломой, было уже сказано. Здесь добавим, что солома не просто обозначала ветхое, она была также связана с символикой зерна. Зерно и солома — два полюса одного амбивалентного образа. Ведь солома — это то, что остается от колоса, когда от него отделено зерно. Ветхая оболочка воплощена в образе соломы и вечное нетление — в образе зерна. Явные следы подобной образной системы наблюдаем в литургическом тексте, когда читаем: «Стог гуменный твое чрево, всенепорочная Богородице, показуется, клас невовделанный. . . носящо неизреченно».⁵⁴ «Нетленный клас»⁵⁵ — это божество, стог — смертная плоть, его носящая. Существовал народный обычай ставить в сочельник рождества в передний угол избы сноп необмолоченной пшеницы, к которому прилеплялась горящая свеча.⁵⁶ Христианам, как мне представляется, этот обычай должен был напоминать евангельское: «. . . очистит гумно свое и соберет пшеницу свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым».⁵⁷

В описании святочного обряда сжигания соломы отмечено бросание в огонь хлебных зерен.⁵⁸ Это также одна из многочисленных деталей, подтверждающих амбивалентный смысл обряда возжигания и связь его с мыслью о смерти и вечной жизни.

Что представлял собой обычай кликать «плугу», о котором упоминают запретительные грамоты XVII в., доподлинно не известно. Можно только гадать, не с символикой ли сеяния он был связан (в славянских индексах упоминается статья «Како Христос землю орал», как-то, вероятно, зависевшая от евангельской притчи о сеятеле). Если так, то вполне вероятно, что это была одна из вариаций темы зерна.

К теме преодоления смерти причастен и мед, который присутствует в святочном действе вовсе неспроста. Адам Олеарий обратил внимание на то, что бороды халдеев, буйно веселящихся на улицах, были обмазаны медом.⁵⁹ В период святок существовал обычай чертить медом кресты на лбах людей.

Представляется возможным установить символическую подоплеку, связанную с медом, следующим образом. Мед обозначал райскую сладость. Песнопения Постной Триоди, где в преддверии пасхи постоянно варьируется тема сладости вечной жизни и горечи ветхого бытия, говорят: «Горко объем первозданный в раи древле снедь, безсловесно отвержеся и осужден, *от сладости изгнан бысть*»; «Сладость сый, господи, . . . желчи вкусил еси, Христе, *от сладости сущее отпадение*, еже из Адама, ты исправляя».⁶⁰ Сладость — это рай, которого лишился Адам, Христос — залог возвращения к этой сладости. Поэтому Христос — «Иисусе слад-

⁵³ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 327.

⁵⁴ Миняя служебная, 21 декабря, л. 211 об.

⁵⁵ Там же, л. 170.

⁵⁶ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 315.

⁵⁷ Матфей, III, 17—22.

⁵⁸ Д. К. Зеленин. Народный обычай греть покойников, с. 260.

⁵⁹ Адам Олеарий. Описание. . . , с. 304

⁶⁰ Триодь Постная. М., 1656, л. 71, 308—308 об.

чайший», поэтому он — «Спасе, истинная сладость». Причаститься «божественной сладости»⁶¹ на языке литургического гимна — значило приобрести вечной жизни. Ввиду такой семантики крест, воскресение сладость ставились здесь в один ряд: «...кресте Христов всесвятый, возрастивый сладость жизни»; «Человеколюбче. . . рабы твоя, в надежди воскресения почившыя, вечному свету твоему невечернему сподоби причаститися и сладости наслаждения».⁶²

Что именно мед символизировал райскую «сладость», противопоставляемую адской горечи, не должно вызывать сомнения. В апокрифических «Страстях Христовых» находим фрагмент о четверодневном Лазаре, где в антитезе «ад и рай» мед прямо назван эквивалентом «услаждения»: «По оживлении же своем Лазарь ничто же ядыше без услаждения, но всякое ядение с медом ядыше от горести адския даже до преставления своего».⁶³ Кутья — символ приобщения к бессмертной жизни (ей, кстати, не случайно отводилось большое место в рождественской обрядности)⁶⁴ как обязательный компонент включала в себя мед (рядом с другими знаками вечности).

Из сказанного можно разуместь, что перемазанные медом бороды халдеев — не случайная деталь, а еще одно выражение рождественской темы преодоленной смерти.

Исконной забавой святочного праздника было ряжение: смена одежд, надевание рваных одежд, одежд наизнанку, мехом наружу. В других русальных празднествах годового круга переодевание не практиковалось. Кое-где рядились на масленицу, но это ряжение носило явно случайный характер.⁶⁵ Переодевание было специфической чертой святок.

В средневековой жизни символика переодевания была очень распространена. Смена риз обозначала смену сущности. Самое наличие корпоративных нарядов, обязательных для разных общественных групп, говорит о том, что одежда отождествлялась с сущностью. На Руси непременным правилом при перекрещивании в православие иностранцев было переодевание их при этом в русскую одежду, которую новокрещаемый отныне должен был носить всегда. Когда вдова французского барона Пьера де Ремона, крещенная в православие протвоя своей воли (заодно с мужем), хотела снять с себя русские одежды, это ей было запрещено.⁶⁶ Чем как не отождествлением одежды с сущностью объясняются запреты носить иностранное платье в XVII в. У Никиты Ивановича Романова патриарх отобрал немецкий костюм и сжег как вещь греховную.⁶⁷

Одежды менялись при переходе из одного общественного положения в другое. Как переодевание выглядела схима. При пострижении будущий инок снимал с себя всю одежду, вместо которой надевал «сукняну срачицу и калиги голы», а в конце обряда — и все монашеское облачение.⁶⁸ Патриарх Никон, покидая патриарший престол, представил свой уход как переодевание: «разоблачился» — и велел принести простое монашеское платье.⁶⁹ На символическое значение одежд царя и епископа

⁶¹ Там же, л. 303, 306, 338.

⁶² Там же, л. 240 об., 315.

⁶³ Страсти Христовы. Супрасль, 1794, л. 6 об.—7.

⁶⁴ В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники, с. 15.

⁶⁵ Там же, с. 123.

⁶⁶ Адам Олеарий. Описание. . . , с. 307.

⁶⁷ И. Забелин. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, ч. II. М., 1915, с. 213.

⁶⁸ Инокентий, арх. Пострижение в монашество. Опыт историко-литургического исследования. Вильна, 1899, с. 175.

⁶⁹ С. М. Соловьев. История российская с древнейших времен, т. XI. СПб., 1861, стб. 242.

указывает уже тот факт, что облачение в них представляло собой зрелище. Епископ перед священством облачался во священническое одеяние посреди церкви «всенароднозрительно». ⁷⁰ Царь по великим праздникам, идя на литургию, надевал «царский сан» в приделе Димитрия Селунского Успенского собора и там же разоблачался перед уходом из собора. ⁷¹

Особенно значима была символика одежды в литургике. Каждая деталь облачения священнического сана обозначала отдельную богословскую мысль, как и определенный вид сочетания этих деталей. Высший чин священнослужителей всегда имел облачения низших чинов, иерей сначала облачался в дьяконские одежды, а потом иерейские, епископ — в дьяконские, иерейские, а в конце — в свои. ⁷²

При этом переодевание часто представляло собой реализацию метафоры. «Облечетесь в ризу спасения, препояшитесь поясом целомудрия, примите знамение креста, ноги мысленныя вооружите воздержания оружием и обрящете покой душам вашим», ⁷³ — целось в тропаре. А во время пострижения иерей, одевая постригаемого, приговаривал вслед за каждой новой деталью наряда: «Брат наш облачится в ризу правды и веселия. . . , брат наш облачится в куколь незлобия и в шлем надежда спасения, брат наш препоясает чресла своя силою истины. . . , брат наш обувается в сандалии во уготовање евангелия миру». ⁷⁴ Метафора тропаря тем самым изображалась зрительно.

Рождественская символика также выражалась с помощью метафор переодевания. Две крайние точки рождественского комплекса представлялись как переодевание. Рождество изображалось как своеобразный маскарад Христа, который «огнем божества невещественным в плоть вещественну одеаяся», ⁷⁵ а крещение — как переодевание ветхого человека: «Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь». ⁷⁶ Бог рядился в человека, человек — в бога.

Тема «в плоть одеаяся» проходила через весь рождественский цикл («Творец и избавитель мой. . . в мя оболкийся»; «Одеаяся в мою, Иисусе мой, нищету»), ⁷⁷ так же как и тема «во Христа облекостесь» («Днесь ветхих риз греховных совлачимся и в новыя ризы нетленные облачимся»; «Грядеши бо обнаженна мя лестию змииною честным крещением во одежду облещи спасительную»; «Иже бо от Адама нази, приидите вси, облечемся в него, да согреемся»). ⁷⁸ При этом переодевание бога и человека представлялось снова как двуединный процесс: переодевание божества в плоть становилось одновременно облачением человека в божество. «Умерщвления риз Адам совлечеса божественным рождеством твоим и во одежду облещеса», — так говорил об этом автор литургического гимна, ⁷⁹ а так придворный поэт:

Брачну одежду на ны возлагает,
егда плоть нашу на себя взимает. ⁸⁰

⁷⁰ Чиновник архиерейского богослужения. М., 1677, л. 16.

⁷¹ И. Забелин. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, ч. I. М., 1862, с. 309, 311.

⁷² К. Никольский. Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. Изд. 7-е. СПб., 1907, с. 51.

⁷³ Потребник. М., 1625, л. 306 об.

⁷⁴ Там же, л. 306.

⁷⁵ Миния служебная, 7 января, л. 122.

⁷⁶ Там же, л. 119.

⁷⁷ Миния служебная, декабрь, л. 2 об. 2-й пагинации; Миния служебная, 2 января, л. 20 об.

⁷⁸ Потребник, л. 67; Миния служебная, 3 января, л. 34; 6 января, л. 114 об.

⁷⁹ Миния служебная, 8 января, л. 141.

⁸⁰ ГПБ, Ф. XVII. 83, л. 82 об.

Думаю, что обязательные белые одежды царя и бояр (белые тафтяные или шелковые шубы), в которых они входили в навечерие рождества в Успенский собор,⁸¹ являлись прямой иллюстрацией именно этой мысли: белые одежды — брачные одежды. Переодевание царя у «Иордани» в день богоявления (во время хода на реку стригиче несли государево платье, которое он переменил после освящения воды)⁸² также имело символическое значение обновления.

Святочное ряжение, стало быть, совпадало с идеей обновления через рождество и крещение. Это было тоже как бы зрительное воплощение метафоры. Амбивалентный смысл его заключался в том, что это было одновременно и переодевание бога в ветхого человека (отсюда рваные, худые наряды ряженных), и облачение тленного человека в нетленное божество.

По поводу же особого пристрастия святочных ряженных к одежде наыворот можно высказать следующие соображения. Эффект «навыорот» неотъемлемо присущ идее двумирности. Новый завет — это как бы Ветхий Завет «навыорот». Все, что в Ветхом Завете пагуба, в Новом Завете — благодать. Если в Ветхом Завете женщина — причина падения, то в Новом через нее приходит спасение, если там вода карает (Ноев потоп), то здесь очищает (крещение), если там — огонь, то здесь — роса. Представление об обратности всего ветхозаветного всему новозаветному было настолько глубоко укоренено в средневековом сознании, что обратность эту искали и находили даже там, где о ней молчало писание. Так была создана целая группа легенд о крестном древе, смысл которых сводился к тому, что крестное древо (т. е. орудие спасения) — не что иное, как райское древо (т. е. орудие падения), вынесенное из Эдема в виде ветви или зерен. Эффект «навыорот» мыслился как нечто обязательное при переходе от ветхого к новому. Рождество было точкой, в которой этот переход осуществлялся, и потому выворачивание одежд (особенно наглядно иллюстрирующее амбивалентность рождественского переодевания) одновременно выражало мысль о «вывернутости» ветхого мира по отношению к новому.

Овчинные, мехом наружу, одеяния также присутствовали в святочном ряжении неспроста. Помимо маскарадного, смехового употребления овчина использовалась и в серьезном обряде рождественского цикла. В святки в крестьянских домах в переднем углу постилалась шуба мехом вверх.⁸³ В Малороссии хозяйка, готовя обрядовый хлеб для рождественского сочельника, надевала гуню, род верхней одежды из овчины шерстью наружу. В гуне разгуливали молодые весь первый день свадьбы.⁸⁴ Необходимой принадлежностью свадебного обрядового порядка была овчина и в Великороссии. В шубе, надетой мехом вверх, встречала молодых родная мать у дверей спальни и осыпала их особым осыпалом.⁸⁵ На свадьбе великого князя Василия Ивановича «тысяцкого жена положила на себя две шубы: одну по обычаю, а другую на изворот, и из мисы осыпала великого князя и великую княгиню».⁸⁶

Совпадение рождественской и свадебной обрядности здесь не случайно. Агнец, руно, овчина мыслились как знак плотского начала. Это

⁸¹ И. Забелин. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, 1862, с. 306—307.

⁸² Там же, с. 313.

⁸³ С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 320.

⁸⁴ П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства, с. 203.

⁸⁵ И. Забелин. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях, ч. II, 1915, с. 491.

⁸⁶ И. Сахаров. Сказания русского народа, кн. VI. СПб., 1841, с. 20.

легко объяснить, прибегнув к символике такой центральной детали архиерейской одежды, как омофор. Служащий архиерей во время служения «носит образ Христов». ⁸⁷ Омофор (нараменник) возлагается на плечи иерея только в кульминационные моменты: проскомидии, хиротонии и др. Чиновник архиерейского богослужения так определяет образное значение омофора: «Омофор. . . заблуждшее образует овча, еже на рамах взяше Спас, си есть наше естество». ⁸⁸ Стало быть, архиерей, облачаясь в омофор, изображал Христа, облекшегося в плоть. И символом естества при этом было заблуждшее овча. Именно поэтому омофору полагалось быть изготовленным из «волны овчей». «Овча», «сиречь человек состав», взятое «на раму» Христом и принесенное ко отцу небесному, постоянно поминается в песнопениях рождественского цикла и в поучениях на рождество. ⁸⁹

И еще в одном образном ядре овчина мыслилась как выражение плоти. Фраза 71-го псалма «Снидет, яко дождь на руно», часто употреблялась в рождественской литературе и литургике в связи с воплощением Христа от девы Марии. «„Дождь“ убо — небеснаго деля, „на руно же“ — чело-вечества ради», — писал, толкуя эту фразу, Кирилл Иерусалимский. ⁹⁰ «Руном орошенным» назвал Богородицу Димитрий Ростовский. Руно устойчиво символизировало плотское начало.

Из этого становится понятным употребление овчины в свадебном обряде. Объясняется и место овчины в рождественской карнавальной символике. Ряженье в овчинные одежды символизировало рождественскую мысль о спасенной плоти, потому что овчина напоминала не просто о плоти, а о спасенной плоти: руно — Богородица, агнец — обретенный пастырем и принесенный богу-отцу.

Святочное празднество маркировано двумя знаками: рождеством и богоявлением. Случаен ли второй из них? Может быть, богоявление — только календарная межа, следующий великий праздник, стихийно положивший границу? Или все дело только в том, как и полагал А. Веселовский, что так как до середины IV в. день крещения чествовался одновременно и как день рождества, то впоследствии, когда эти праздники разъединились, многие обряды просто остались за старым праздником рождества. ⁹¹ Но почему оказалось возможным соединить два именно эти праздника в один день? Почему впоследствии, когда праздники давно уже были разделены, все рождественское двенадцатидневье мыслилось «яко день един» (а именно так выражался о двенадцатидневьи «Устав о христианском житии»)? ⁹² Случайно ли святочный цикл обрамлен такими многозначными символами, как огонь и вода; огнем начинается и водой кончается.

Связь рождества и богоявления осознавалась как глубоко внутренняя. Начать с того, что для христианского сознания «рождество» и «богоявление» были взаимозаменяемыми словами. Григорий Богослов писал об этом так: «Нынешнее богоявление, рекше раждания празднование: глаголет бо ся обое двема лежащема именъма о единой вещи. . . Имя же еже явитися — богоявление, а еже родитися — рождение». ⁹³ Не правда ли, здесь сквозит какая-то амбивалентная мысль?

⁸⁷ Чиновник архиерейского богослужения. М., 1677, л. 24 об.

⁸⁸ Там же, л. 8 об.—9.

⁸⁹ Пролог, л. 171 об.—172; Потребник, л. 295 об.

⁹⁰ ВМЧ, декабрь, дни 18—23, стб. 1843.

⁹¹ А. Веселовский. Опыт по истории развития христианской легенды. — ЖМНП, 1876, ч. 183, с. 274—275.

⁹² Устав о христианском житии. Почаев, 1795, л. 20 об.

⁹³ ВМЧ, декабрь, дни 25—31, Слово Григория Богослова на рождество Христо-во, стб. 2267.

В службе предпразнеству Рождества есть песнопение, проясняющее содержание этой мысли. Здесь после длительного перечисления примет воплощения и восхваления плотского явления Христа поется: «Поклоняемся рождеству Твоему, Христе, покажи нам и божественная твоя богоявления».⁹⁴ Рождество и богоявление были двумя моментами, в которых раскрывалась сугубая сущность Христа. В рождестве явилось человеческое, в крещении — божеское. Рождество — это только одна половина двумирной сущности, богоявление — вторая. 6 января, в день крещения, они соединялись: огонь источал воду, и вода заливала огонь.

Понятно, почему в ранний христианский период было возможно соединение обоих праздников и почему позже, разделенные 12 днями, они мыслились «яко день един». Рождественское двенадцатидневье было как бы длящимся мгновением. Оно не кончалось до тех пор, покуда не проявлялась вторая половина амбивалентного образа.

Было уже показано, что огонь выражал божество. Но и вода также символизировала Христа. «Яко туча, яко великий дождь, во утробу твою владыка сниде»,⁹⁵ — пели, обращаясь к Богородице. О Богородице же провозглашалось: «Се грядет. . . , дождь носящи, собезначального отцу и духови присно Христа».⁹⁶ «Яко бо честная роса, низшед господь, рождшую спасает неопальну»,⁹⁷ — читалось о Христе. При этом огонь и вода являлись как бы знаками единой амбивалентной сущности. В отношении к плоти — это огонь, в отношении к душе — это роса, дождь, вода. Греховное опалется, праведное орошается, — как в чуде с тремя отроками, «на росу огонь преложившими», сделавшими огонь «тучеросным».

Амбивалентный образ — огонь, изливающий воду, был доминирующей темой богослужения рождественского цикла. Одна половина этого образа-символа, огненная, была обращена к плотскому, человеческому, ветхому и со всем этим к рождеству, вторая, водная, — к духовному, божескому и вместе с этим к крещению. Символ крещения — вода, символ рождества — огонь, и то и другое вместе — символ явления бога на земле.

Неслучайно и в церковной, и в народной обрядности дня богоявления огонь и вода соединяются. Во время крестного хода из Кремля на «Иордань» к водосвятию, в котором участвовали патриарх и царь, перед процессией несли большое древко с фонарем.⁹⁸ И. Г. Корб, наблюдавший богоявленское освящение воды в Москве 1698 г., отметил обряд погружения горящей свечи в воду.⁹⁹ В центральных губерниях России, по свидетельству С. В. Максимова, до XIX в. сохранялся обычай в канун Богоявления, после вечерни, на которой совершалось храмовое освящение воды, ставить в сосуд с освященной водой свечи.¹⁰⁰

Олеарий писал: «Халдеи во время своего бегания считались язычниками и нечистыми. Полагают даже, что если бы они в это время умерли, то были бы прокляты. Поэтому в день св. крещения, во время великого

⁹⁴ Миния служебная, 24 декабря, л. 288 об.

⁹⁵ Миния служебная, 21 декабря, л. 219.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же, л. 189.

⁹⁸ Путешествие через Московию Корнилия де Бруина. Пер. с франц. П. П. Барсова. М., 1873, с. 42.

⁹⁹ И. Г. Корб. Дневник поездки в Московское государство Игнатия Христофоровича ГварIENTA. М., 1867, с. 128. Обряд погружения возженных свеч при освящении купельной воды, известный Требнику 1625 г. (см.: И. К а р а т ы г и н. Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников, принадлежащих библиотеке С.-Петербургской духовной академии. — Христианское чтение, 1877, т. 1, с. 168), причастен к той же самой символике, так как таинство крещения представляло собой как бы малое богоявление.

¹⁰⁰ С. В. М а к с и м о в. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 334.

всеобщего освящения, их вновь крестили, чтобы смыть с них эту безбожную нечистоту и вновь соединить их с церковью. По принятии крещения они вновь делались столь же чистыми и святыми, как и все остальные. Такие люди иногда оказывались крещеными раз десять и более.¹⁰¹ Ни о каком повторении таинства крещения здесь не может быть и речи. Лютеранин Адам Олеарий явно преувеличивал обрядовое своеобразие русского христианства. Он принял омовение в богоявленской воде за крещение. Но нам в его свидетельстве важно указание на то, что сказанное омовение превратилось в обряд. О купании в проруби в день богоявления, обязательном для святочных ряженных, известно по материалам XIX в.¹⁰²

Халдеи, красные с ног до головы, «огненники», были как бы персонализированным выражением огня во все время святок. Омовение халдеев в крещенской воде в день богоявления составляло обязательное условие их рождественской игры. Одновременно это и был финальный жест маскарада: вода гасила огонь.

Омовение в святой богоявленской воде как бы примиряло смеховой мир святок с серьезным миром церкви, всегда осуждавшей смех и отождествившей, по замечанию А. Н. Веселовского, дьявола и фигляра.¹⁰³ Но рождественское «кошунание» не было кошунством, так как конечный его пункт — омовение в крещенской воде — предполагался изначально. Все святки халдеи изображали ветхого человека, в богоявление же смывали грехи и возрождались и возвращались к новой жизни.

¹⁰¹ Адам Олеарий. Описание. . . , с. 302—303.

¹⁰² С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 327.

¹⁰³ А. Н. Веселовский. Разыскания в области русских духовных стихов, вып. VII. СПб., 1879, с. 207.