А. Г. БОБРОВ

Древнерусская «мовь»

В древнерусских письменных источниках несколько раз встречается существительное «мовь» («мовъ», «мывь», «мъвь»), восходящее к праславянскому лексическому фонду («*movь... Бессуффиксальное имя с основой на -ĭ-, производное от *myti (sę)»).[1] Впрочем, этой лексемы нет в памятниках старославянского языка,[2] а употребление однокоренного с ней слова «мовьница» В М. Истрин рассматривал как один из признаков древнерусского происхождения перевода Хроники Георгия Амартола.[3] Ни в современном русском литературном языке, ни в народных говорах слово «мовь» не зафиксировано. Оно встречается только в древнерусских рукописях, главным образом не позже XV в., исторические словари переводят его либо как «баня», либо как «мытье в бане»,[4] но это, между прочим, совершенно разные значения. Некоторые аспекты как словоупотребления, так и самой семантики слова «мовь» («мъвь») должны быть дополнительно прояснены. Рассмотрим случаи употребления этого слова в древнерусской книжности, и в первую очередь в летописях, более пристально, чем это делалось до сих пор.

1. «Мовь» в летописной статье 907 г.

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 овощем. И да творят им мовь, елико хотят»[5] (перевод Д. С. Лихачева: «Когда

---

[1] Этимологический словарь славянских языков Праславянский лексический фонд / Под ред О Н Трубачева М , 1994 Вып 20 *morzatъjь—*mъrsknoti С 89

[2] См Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред Р М Цейтлин, Р Вечерки и Э Благовой М , 1994

[3] Истрин В М Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе // Slavia 1923 Roc 2, ses 2—3 S 464

[4] См Срезневский Материалы СПб , 1902 Т 2 Л—П Стб 160 («мовь — баня, мытье в бане»), Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв) М , 1991 Т 4 (изживати—моление) С 554 («мовь — мытье»), Словарь русского языка XI—XVII вв М , 1982 Вып 9 (М) С 229 («мовь, ж и мовъ (мъвъ), м Баня, мытье в бане»), Этимологический словарь славянских языков Вып 20 С 89—90 (*movь(?) др -русск *мовь* — «баня, мытье в бане»)

[5] ПСРЛ Л , 1926 Т 1 Лаврентьевская летопись Вып 1 Повесть временных лет Стб 31 (так как в Лаврентьевской летописи текст с середины статьи 6406/898 г до статьи 6430/922 г утрачен, он приводится в данном издании по Радзивиловской летописи, с которой совпадает и Московско-Академическая летопись, см ПСРЛ Л , 1989 Т 38 Радзивиловская летопись С 20) Тот же текст и в

© А Г Бобров, 2004

приходят русские, пусть берут содержание для послов, сколько хотят; а если придут купцы, пусть берут месячное на 6 месяцев: хлеб, вино, мясо, рыбу и плоды. И пусть устраивают им баню — сколько захотят»[6]). Еще Н. М. Карамзин пояснил этот текст «Повести временных лет» следующим образом: в договоре говорится, что русским купцам в Константинополе «император обязан на шесть месяцев давать хлеба, вина, мяса, рыбы и плодов; *они имеют также свободный вход в народные бани* (курсив мой. — *А. Б.*)».[7]

Посещение бань действительно входило в византийский этикет приема иноземных послов.[8] Вообще в Византии мытье в банях, напоминавших римские термы, считалось важным лечебным средством,[9] а сами бани, существовавшие главным образом при церквах, домах епископов и монастырях, представляли собой просторные здания, местами облицованные мрамором.[10] Бани в Византии были и средством гигиены, и местом развлечений (иногда в них даже имелись помещения для занятия гимнастикой).[11]

Как известно, византийским правительством для русских послов и купцов был определен квартал св. Маманта («Приходяще Русь да витают у святаго Мамы»[12]), «предместье вне стен столицы, расположенное примерно в двух километрах от ближайшего участка северных стен Константинополя, на европейском берегу Босфора».[13] Именно здесь русские послы и купцы принимали пищу «в трапезной своей гостиницы» и мылись, причем, по мнению Г. Г. Литаврина, «вряд ли византийцы допускали самих русов топить и бани (столь непохожие на русские)».[14]

В примечании к «Истории государства Российского» Н. М. Карамзин пояснил интересующий нас текст «Повести временных лет»: «В *Троицк.*: „да творят им *мовницы* (в Кенигсберг. *мовь*) елико хотять“. *Мовницею* и *мовью* называлась

Ипатьевской летописи: «да творять имъ мовь, елико хотять» (ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 2: Ипатьевская летопись. Стб. 22).

[6] Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. / Подгот. текста, перевод, статьи и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. СПб., 1996. С. 153 (ср.: ПЛДР. Вып. 1. С. 45).

[7] Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 105. Историк также заметил: «Константинополь славился народными банями (Constantinopolis Christiana, гл. XXVII, стр. 88). Дюканж описывает их двадцать четыре; так называемые *Зевксипповы* были украшены мрамором и статуями великих поэтов, ораторов, воинов; в некоторых банях мылись и женщины и мужчины (Balneum duplex, в Constant. Christ. стр. 94)» (Там же. С. 257—258, примеч. 312).

[8] См.: Срезневский. Материалы. Т. 2. Стб. 160; Удальцова З. В. Дипломатия // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 258.

[9] Самодурова З. Г. Естественнонаучные знания // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 325—326; Поляковская М. А. Быт и нравы поздневизантийского общества // Культура Византии: XIII—первая половина XV в. М., 1991. С. 564—565.

[10] Чекалова А. А. Быт и нравы // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М., 1989. С. 572, 574. Исследовательница отмечает, что если до VII в. «регулярное посещение бань было общепринятой нормой поведения», то позже это «зачастую вызывало осуждение, особенно со стороны аскетов, идеалом которых было умываться не иначе, как слезами» (Там же. С. 574). Еще позже патриарх Афанасий (конец XIII—начало XIV в.), «выступая против склонности к неге и развлечениям, требовал закрытия бань на воскресный день, когда верующие должны присутствовать на литургии в храме св. Софии» (Поляковская М. А. Быт и нравы... С. 565). Напротив, византийские юродивые демонстративно посещали бани: Марк Лошадник получил свое имя от так называемых Лошадиных бань, где он жил; александрийские юродивые в банях «моются большей частью с женщинами, покорив страсти»; Симеон Эмесский посетил женскую баню и т. д. (Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994. С. 61, 62, 66—67, 203).

[11] Поляковская М. А. Быт и нравы... С. 564—565.

[12] ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 31.

[13] Литаврин Г. Г. Условия пребывания древних русов в Константинополе в X в. и их юридический статус // ВВ. М., 1993. Т. 54. С. 82.

[14] Там же. С. 83—84.

баня. Так в *Пушкин.* и *Троицк.* сказано, что Ольга для послов Древлянских (см. ниже) велела *сотворить мовь*, т. е. изготовить баню».[15] Н. М. Карамзин не согласился с «издателем Кенигсберг. списка»,[16] который, «вспомнив Польское слово Mowa (*речь*), изъясняет, что выражение „да творять *им* мовь, елико хотять", знаменует: *да объявят им*!». В полном соответствии с пониманием текста Н. М. Карамзиным традиционно переводится данный фрагмент «Повести временных лет» и всеми современными исследователями: «И пусть устраивают им баню — сколько захотят».[17]

Хотя текст в целом понятен, представляется удивительным то значение, которое было придано летописцем этой возможности русским «гостям» посещать константинопольские бани: получается, что она была завоевана Русью в результате той самой знаменитой победы князя Олега, когда он прибил щит на врата Царьграда. У современных исследователей это обстоятельство не вызвало недоумения, но многие древнерусские летописцы явно не могли постичь смысл этого известия, так как различным образом изменяли либо сокращали его.

Чтение «да творят им *мовь*, елико хотят», очевидно, протографично для «Повести временных лет», ибо мы видим его как в Радзивиловской (далее — Радз.) и близкой к ней в этой части Московско-Академической (далее — МАк.), так и в Ипатьевской (далее — Ипат.) летописях. По всей вероятности, присутствовало оно и в утраченной части Лаврентьевской летописи (далее — Лавр.). В Летописце Переяславля-Суздальского (далее — ЛПС) слово «мовь» также читается, но здесь оно было дополнительно растолковано: «да творят имъ *мовь в бани*, яко же хотят».[18] Для нас это дополнение представляет особое значение: из него следует, что «мовь» — это не сама баня (строение), а «мытье в бане».

В несохранившейся Троицкой летописи начала XV в. (далее — Тр.), по свидетельству Н. М. Карамзина, читался близкий протографичному, но чуть измененный текст: «да творять имъ *мовницы* елико хотять».[19] Смысл известия, однако, стал принципиально другим: если «мовь» можно понимать, в соответствии с приведенным выше чтением ЛПС, как «мытье в бане», то «мовница», несомненно, — это сама баня.[20] Именно так интерпретировалась разница между «мовью» и «мовницей» в работе, посвященной анализу лексики «Повести временных лет»: «*Мовница*, как видно, означает „помещение", а не процесс мытья, поэтому замена *мовь* на *мовницю* могла произойти из-за непонимания точного значения первого слова».[21]

---

[15] Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. С. 257, примеч. 312.

[16] Имеется в виду И. С. Барков, подготовивший издание Кенигсбергской (по современной терминологии — Радзивиловской) летописи: Библиотека российская историческая, содержащая древние летописи и всякие записки, способствующие к объяснению истории и географии российской, древних и средних времен. СПб., 1767. Ч. 1: Летопись Нестерова с продолжателями по Кенигсбергскому списку до 1206 года.

[17] Повесть временных лет. С. 153. Точно такой же перевод см.: ПЛДР. Вып. 1. С. 45; БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 83 (в первых двух изданиях перевод Д. С. Лихачева, в последнем случае — перевод О. В. Творогова).

[18] ПСРЛ. М., 1995. Т. 41: Летописец Переяславля-Суздальского (Летописец русских царей). С. 12.

[19] Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. С. 257, примеч. 312; Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 64—65. Такой же текст («да творять имъ *мовници* елико хотять») находится и в так называемом Тверском сборнике (ПСРЛ. СПб., 1863. Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверской летописью. Стб. 38), а также в Львовской летописи (ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 20, ч. 1: Львовская летопись. С. 47).

[20] «Мовьница — баня» (Срезневский. Материалы. Т. 2. Стб. 160).

[21] Львов А. С. Лексика «Повести временных лет». М., 1975. С. 113. В соответствии с разъяснением А. С. Львова, составители «Словаря древнерусского языка» дают для слова «мовь» значение «мытье», а для «мовьницы» — «баня» (Словарь древнерусского языка... Т. 4. С. 554).

В первой подборке Новгородской Карамзинской летописи (далее — НК1), отражающей, по нашему мнению, гипотетический летописный свод 1411 г.,[22] находится искаженный, дефектный текст данного известия: «да творять им *в* (sic! — *А. Б.*) колико хотят» (6415/907 г.).[23] По всей видимости, чтение «...им в...» является остатком чтения «...им мовь...», возникшим в результате ошибки писца либо дошедшего до нас списка НК1, либо его протографа — гипотетического Свода 1411 г.[24] Как бы то ни было, само наличие этой буквы свидетельствует о том, что НК1 восходит к источнику, где чтение «...да творять им мовь...» присутствовало.

В Софийской 1 летописи (далее — С1),[25] а также в Новгородской 4 (далее — Н4) и Новгородской 5 (далее — Н5) летописях читается следующий текст: «да творять имъ, елико хотятъ»,[26] т. е. непонятное чтение вообще опущено. По всей видимости, в гипотетическом общерусском Своде митрополита Фотия 1418 г., использовавшем, по нашему мнению, Свод 1411 г. (протограф НК1),[27] слово «мовь» также было уже пропущено. Именно в таком виде это чтение и перешло в последующее летописание.[28]

В этой связи важно отметить, что в Летописце Еллинском и Римском Второй редакции (далее — ЕЛ-2) находится чтение «и *мовь* творят имь елико хотят».[29] Очевидно, что составитель этого хронографического сочинения, вопреки мнению О. В. Творогова о летописных источниках ЕЛ-2,[30] не мог позаимствовать этот текст ни из С1, ни из его гипотетического свода-протографа (Свода 1418 г.), так как в них слово «мовь», как мы видим, уже отсутствовало. Уже в Троицкой летописи начала XV в. вместо слова «мовь» читалось «мовницы», но в протографе либо источнике НК1 (1411 г.), очевидно, это чтение еще находилось. Существенным является то обстоятельство, что, согласно историческим словарям, после XV в. слово «мовь» в древнерусских рукописных источниках вообще не встречается.[31]

Итак, мы видим, что протографичное чтение «Повести временных лет» в статье 6415/907 г. «да творят им *мовь*, елико хотят» вызывало у последующих летописцев-редакторов определенные затруднения: они либо дополнительно поясняли его («мовь в бани»), либо заменяли слово «мовь» более понятным, на их взгляд («мовницы»), либо вообще опускали его («да творят им, елико хотят»).

---

[22] Бобров А. Г. Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 96—128.

[23] ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. С. 29.

[24] Писец мог не заметить выносную букву «м» в слове «им», в результате чего получилось: «им овь» (именно такое написание в строке находится в Радз. См.: Радзивиловская летопись. [Фототипическое издание]. СПб.; М., 1994. Л. 15 об.). Далее, пытаясь осмыслить получившееся чтение, писец из бессмысленного «овь» мог оставить лишь одну букву «в».

[25] ПСРЛ. М., 2000. Т. 6, вып. 1: Софийская первая летопись старшего извода. Стб. 26; ПСРЛ. Л., 1925. Т. 5, вып. 1: Софийская первая летопись. С. 19; ПСРЛ. М., 1994. Т. 39: Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского. С. 13.

[26] ПСРЛ. Пг., 1915. Т. 4, ч. 1: Новгородская четвертая летопись. С. 19; ПСРЛ. Пг., 1917. Т. 4, ч. 2: Новгородская пятая летопись. С. 20.

[27] Бобров А. Г. Новгородские летописи XV века. С. 128—160.

[28] См., например, в Летописном своде 1479 г. (ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. С. 343); в Никоновской летописи (ПСРЛ. СПб., 1862. Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. С. 18); в Типографской летописи (ПСРЛ. Пг., 1921. Т. 24: Типографская летопись. С. 10) и др.

[29] Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1: Текст. С. 473.

[30] См.: Летописец Еллинский и Римский. СПб., 2001. Т. 2: Комментарий и исследование О. В. Творогова. С. 175—184.

[31] См.: Срезневский. Материалы. Т. 2. Стб. 160; Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 9 (М). С. 229.

Это представляется довольно странным — ведь слово «мовь» не является иноязычным заимствованием и совершенно «прозрачно» с этимологической точки зрения.

Для того чтобы лучше разобраться в значении слова «мовь» («мъвь») и в причинах его непонимания некоторыми книжниками, рассмотрим и другие контексты его употребления в древнерусских летописях.

2. «Мовь» в летописной статье 945 г.

Еще один случай употребления существительного «мовь» в «Повести временных лет» относится к рассказу о знаменитой «второй» мести княгини Ольги древлянам под 6453/945 г.

Текст Лавр. и Ипат. в этом фрагменте не вполне идентичен:

Лавр.	Ипат.
Повелѣ Ольга *мовь створити*, рькуще сице: «Измывшеся, придите ко мнѣ». Они же пережьгоша *истопку*, и влѣзоша Деревляне, начаша ся мыти, и запроша о нихъ *истобъку*, и повелѣ зажечи я от дверии, ту изгорѣша вси.[32]	Повелѣ Олга *мовницю створити*, ркущи сице: «Измывшеся, придета къ мнѣ». Они же пережьгоша *мовницю*, и влѣзоша Древляне, и начаша мытися, и запроша *мовницю* о них, и повелѣ зажечи я от двѣрии, и ту изгорѣша вси.[33]

В Радз. читается текст, в целом близкий Лавр.: «Повелѣ Олга мовь ***строити*** (sic! — *А. Б.*), рекуще сице: „Измывшеся, приидите ко мнѣ“. Они же пережгоша истьбу, и влезоша Деревляне, и нача ся мыти, и запроша о нихъ *двери*, и повелѣ зажечь а от двереи, и ту изгорѣша вси», причем МАк. следует за Лавр. более точно, чем Радз. («начаша» вместо «нача», «зажечи» вместо «зажечь»).[34] Интересно, что первоначальное написание Радз. «мовь» дополнено над строкой другими чернилами и другим, более поздним почерком двумя буквами: «ню» (получилось «мовьню»). Слово «мовь» вновь оказалось непонятным для некоего книжника — читателя летописи, видимо, потому, что в Радз. вместо «створити» читается «строити» («створити» можно «мытье», а «строити» — только саму «баню» — «мовьню»).

В ЛПС текст также довольно близок Лавр., за исключением дополнения после слов Ольги: «И повелѣ их поити», а также отдельных лексических замен: вместо «истопку» — «избу мовную»; вместо «запроша» — «затвориша», а также вместо «истобъку» — «избу». Но интересующее нас в первую очередь чтение «мовь створити» оставлено в ЛПС без изменений.[35] По свидетельству Н. М. Карамзина, в Тр., как и в Лавр., также читалось «мовь створити»[36] (а не «мовницю створити», как в Ипат.).

---

[32] ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 57.

[33] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 45. Как и Ипат., чтение «*мовницу* сотворити» дает Львовская летопись (ПСРЛ. Т. 20, ч. 1. С. 56), а в Устюжской летописи, наряду с дополнениями, встречается другая лексическая замена: «Повеле Ольга *мыльню* им сотворить, рекуще: „Измыитися, придите ко мне же“. *Слуги Ольгины нажариша мыльню,* и влезшу *бояре* древлянские, и начала мытися. *Слуги же Ольгины затвориша мыльню и зажгоша,* и ту згореша *числом двадесят*» (ПСРЛ. Л., 1982. Т. 37: Устюжские и Вологодские летописи XVI—XVIII вв. С. 20, ср. с. 59).

[34] ПСРЛ. Т. 38. С. 29. На миниатюре, сопровождающей текст, изображено сожжение древлянских послов в бане (л. 29).

[35] ПСРЛ. Т. 41. С. 15.

[36] Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. 1. С. 257, примеч. 312); Приселков М. Д. Троицкая летопись. С. 80.

В Новгородской 1 летописи младшего извода (далее — Н1мл.) также находится описание «второй» мести Ольги древлянам, сохраняющее чтение «мовь (мовъ) створити (сътворити)», причем пропущены слова «рькуще сице» и «начаша», а вместо «истопку» и «истобъку» в обоих случаях читается «избу».[37]

НК1 и Н4 также дают чтение «мовь створити»,[38] причем эти летописи передают текст значительно ближе к Лавр., чем Н1мл.: сохраняются чтения «ркуще сице» и «начашя», а также древняя форма «истьбу».[39]

Любопытный вариант текста дает С1: «Повелѣ Олга *мовъ створити*, ркучи сице: „Измывшеся, приидите ко мнѣ". Они же *створиша мовъ*, и влѣзоша Древлене, и нача мытися, и запроша *с ними мовъ*, и повелѣ зажещи, и ту изгорѣша вси».[40] Похоже, что летописец был уверен, будто «мовъ» — это само здание бани, если написал, что его заперли вместе с древлянами. Чтение С1 повлияло на многие более поздние летописи.[41] Именно как «баня» прямо трактуется слово «мовъ» и в Тверском сборнике: «Повелѣ Олга *мовъ створити,* ***сирѣчь баню***, ркучи сице <...> Они же *сътвориша мовъ*, и влѣзоша Древляне, и начаша мытися, и запроша *с ними мовъ*...».[42]

В летописании более позднего времени выражение «мовь створити» обычно заменяется на более понятный текст. Так, например, в Ермолинской летописи только упоминается, что Ольга древлян «повелѣ в банѣ зажещи»;[43] в Никоновской летописи также читаем краткое изложение сюжета: «Олга же повелѣ всажати ихъ въ баню, и ту сожже ихъ»,[44] а в Белорусских летописях (Никифоровской и Супрасльской) лишь говорится, что Ольга велела древлянам «измытися, и зажжени быша, и изгориша».[45]

Таким образом, текст «Повести временных лет» о «второй» мести Ольги древлянам, в котором говорилось, что она повелела «мовь створити», так же, как и разобранный выше фрагмент договора князя Олега с греками («да творят им мовь»), вызвал явные затруднения в его понимании у летописцев последующих веков. Они либо заменяли слово «мовь» на другое («мовница», «мовня», «мыльня»), либо, исходя из понимания «мови» как банного строения, изменяли его контекст («мовь строити», «запроша с ними мовь»), либо прямо переводили это слово как «баня». Анализ употребления существительного «мовь» в контексте летописных известий 907 и 945 гг. приводит нас к заключению, что эта лексема приблизительно к началу XV в. постепенно выходит из употребления, становится непонятной древнерусским книжникам.

---

[37] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 112.

[38] В ряде списков Н4 «створити» заменено, как и в Радз.—МАк., на «строити». Очевидно, здесь проявилось то же непонимание, что «створити» можно «мовь» в значении «мытье в бане», а «строити» — только саму баню как здание. В Н5 это непонимание привело к появлению чтения «мовь пристроити» в Хронографическом списке, а в трех других списках — «мовню пристроити», т. е. «построить новую баню» (ПСРЛ. Т. 4, ч. 2. С. 36).

[39] ПСРЛ. Т. 42. С. 36; ПСРЛ. Т. 4, ч. 1. С. 38—39.

[40] ПСРЛ. Т. 6, вып. 1. Стб. 47; ПСРЛ. Т. 5, вып. 1. С. 32; ПСРЛ. М., 1994. Т. 39: Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского. С. 19.

[41] Например, восходящие к С1 чтения «Они жъ *створша мовъ*, <...> и запроша *с ними мовъ*...» встречаются в Летописном своде 1479 г. (ПСРЛ. Т. 25. С. 352), в Типографской летописи (ПСРЛ. Т. 24. С. 21), в Холмогорской летописи, в которой, между прочим, на полях напротив текста «и запроша с ними мовь» написано: «баню» (ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33. С. 19) и др.

[42] ПСРЛ. Т. 15. Стб. 59.

[43] ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. 6.

[44] ПСРЛ. Т. 9. С. 28.

[45] ПСРЛ. М., 1980. Т. 35: Летописи Белорусско-литовские. С. 21, 38.

Что же понималось в «Повести временных лет» под выражением «творити (створити) мовь»? Почему мытье в бане было включено в пересказ договора Руси с греками 907 г., а княгиня Ольга предложила древлянским послам совершить это действие в качестве некоей загадки или задачи? Почему это слово оказалось настолько непонятным многим древнерусским летописцам начиная с XV в., что они по-разному пытались его переосмыслить или вовсе удалить из своих текстов?

Дело, очевидно, заключается в том, что, как отметил Д. С. Лихачев, «символический смысл понятия бани, как смерти, страдания, мести, причем страдания добровольного был <...> ясен на Руси в XI в. Напомню шутку апостола Андрея над моющимися в бане новгородцами: „и то творять мовенье собе, а не мученье". С баней связана не только шутка апостола Андрея, но и космогония волхвов (в летописи под 1071 г.). В народных обычаях для покойников вытапливали печку, ставили воду и т. д.».[46]

Таким образом, мытье в бане имело в первую очередь ритуальный характер. Для летописцев XI—начала XII в. сакральное значение «мови» было вполне очевидным, поэтому в упомянутом Д. С. Лихачевым пародийном памфлете на языческие верования, помещенном в «Повести временных лет» под 1071 г., волхвы так объясняют Яну Вышатичу историю сотворения человека: «Мывся Богъ в мовници и вьспотився, отерься вѣхтемь, и свѣрже с небеси на землю»,[47] после чего дьявол сотворил из нее человека, а Бог вложил в эту «вѣхть» (ветошь) душу.[48] Пытаясь дискредитировать и осмеять языческие верования, летописец все же косвенно отразил космологическое значение того сложного комплекса представлений, которые связывались с понятием «мовь».

Опираясь на сделанные Д. С. Лихачевым наблюдения, попытаемся рассмотреть подробнее семантику ритуального «мытья в бане» («мови»), используя как древнерусские археологические и письменные источники, так и материалы фольклорной традиции.

3. Древнерусская баня

Отношение к бане на Руси характеризуется поговоркой: «*Баня вторая мать*».[49] В то же время известный фольклорист и этнограф Б. Н. Путилов с некоторым недоумением отметил: хотя «у русских с древних времен существовал культ бани», который «поддерживался верой в ее очистительную и целебную силу», а также тем, что «баня была источником удовольствия», тем не менее «частью культа был и страх перед баней: как это ни странно, ее считали местом „нечистым", „поганым", опасным...». В качестве примера исследователь привел выразительные слова народной песни:

На болоте баня срублена,
По сырому бору катана,

---

[46] Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 136.

[47] БЛДР. Т. 1: XI—XII века. С. 216. Надуманность этих книжных представлений очевидна из того, что языческие волхвы, согласно летописцу, на вопрос «Какому Богу веруете?» отвечают: «Антихристу».

[48] Д. С. Лихачев в связи с анализом этого текста заметил: «Как и кабак, баня — символ антимира» (Лихачев Д. С. Смех как мировоззрение // Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 45).

[49] Снегирев И. Русские народные пословицы и притчи. М., 1848. С. 8.

На лютых зверях вожена,
На проклятом месте ставлена.[50]

Баня (по-древнерусски также «мыльня», «мовница», «мовня», «изба мовная» и т. д.), как известно, несмотря на свою бесспорную пользу,[51] считалась местом «поганым» — языческим, нечистым, где христианам полагалось снимать нательный крест, а человек, посетивший баню, не мог идти в тот же день в церковь.[52] По словам П. С. Ефименко, в Архангельской области «бани совершенно считаются нечистыми зданиями <...> В бане не бывает икон и не делается крестов. С крестом и поясом не ходят в баню...».[53]

В то же время баня была не чужда монастырскому быту домонгольского времени. В древнерусском переводе XI в. Типикона патриарха Алексия Студита содержится небольшой раздел, озаглавленный «О мъвении». В нем говорится следующее: «Си же подобаеть вѣдѣти, яко въ вьсь постъ ни единому же от мнихъ не подобаеть мыти ся, аще не ключить ся болесть» (ГИМ, Синодальное собр., № 330, л. 211).[54] В прочие дни, согласно этому Уставу, монахи могут мыться в субботу вечером, однако «да мыють же ся (мниси не) боле нъ двоици месяця».[55] Заключенные в скобки слова в рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 330, л. 225 об., стерты, по поводу чего Е.Голубинский заметил: «Относительно пропуска с большою вероятностию можно думать, что его намеренно сделал русский любитель бань».[56] Далее в Типиконе поясняется, что монахам не следует часто посещать баню, «ибо мнози мирьстии единою месяця приходять къ бани, или ни сего многашьды, нъ мнихомъ, многопостьными одержяномъ труды, и сьде въ тъность въшьдъшемъ, не правьдьно лишати ся, иже от мыви, покоя тѣлу паче мѣры <...>. Больнымъ же врачь количьствъ мьвы уречеть, мы бо съдравымъ правило положихомъ».[57]

Интересно, что Типикон (Устав Студийского монастыря) в 60-х гг. XI в. «исписал» и послал из Константинополя преподобному Феодосию Печерскому Ефрем Скопец, постриженик Киево-Печерского монастыря, позже ставший владыкой Переяславским. Согласно «Повести временных лет», Ефрем построил в Переяславле «строенье баньное [камено], сего же не бысть преже в Руси».[58] Это каменное гражданское «строенье» в Переяславле-Хмельницком, очевидно, и было раскопано в 1962—1963 гг. Авторы раскопок предположили, что здание

---

[50] Путилов Б. Древняя Русь в лицах: Боги, герои, люди. СПб., 1999. С. 32.

[51] Подробные сведения о лечебном использовании бани в русской традиции см.: Годлевский В. В. Материалы для учения о русской бане. СПб., 1883; Остужев Е., Знаменский Н. Русская паровая баня. М., 1904; Богоявленский Н. А. Медицина у первоселов Русского Севера: Очерки из истории санитарного быта и народного врачевания XI—XVII вв. Л., 1966. С. 53—55; Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 10—18, 28—29, 223—224 и др.

[52] В. И., В. Т. Банник // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1991. Т. 1: А—К. С. 162. Даже *банище* — место, где раньше стояла баня, «почитается нечистым, и строить на нем жилое, избу не годится» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880. Т. 1: А—З. С. 45).

[53] Ефименко П. С. Труды по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отдела Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1877. Кн. 5, вып. 1.

[54] Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 377. Вопреки этому запрету, народная поговорка гласит: «*Баня не заговенье*, на нее нет запрета» (Даль В. Толковый словарь... Т. 1. С. 45).

[55] Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита... С. 385.

[56] Голубинский Е. История русской церкви. М., 1997. Т. 1, вторая половина тома. С. 624.

[57] Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита... С. 385.

[58] ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 209 (1089 г.). Заключенное в скобки слово [«камено»] отсутствует в Лавр., восстанавливается по Радз. и МАк. (см.: ПСРЛ. Т. 38. С. 85); схоже в Ипат.: «строенно банное камяно» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 200).

было епископским дворцом,[59] но П. А. Раппопорт отметил: «Более вероятно, что это остатки бани, строительство которой епископом Ефремом отмечено в летописи под 1089 г.».[60] По всей видимости, образцом для этой каменной бани послужили аналогичные постройки в Константинополе, где жил в 1060-х гг. Ефрем Скопец. Об этом свидетельствуют ее внушительные размеры (по крайней мере два прямоугольных помещения с внутренними размерами более 65 кв. м каждое) и обнаруженные археологами элементы богатого декоративного убранства: «шиферные плиты пола с пазами для мозаичной инкрустации, поливные керамические плитки, мраморные детали (обломки колонн, карнизов), фрагменты инкрустации из различных пород цветного мрамора, кубики смальты как от убранства полов, так и настенные (в том числе от золотых фонов). Встречены также целая капитель из проконесского мрамора и обломки круглых оконных стекол», а кроме того, «6 обломков керамических водопроводных труб <...>; соединялись они при помощи раструбов».[61] Таким образом, с одной стороны, «банная» традиция проникала в Древнюю Русь из Византии, вызывая изумление летописца («сего же не бысть преже в Руси»), а с другой — имела и свои автохтонные корни. Переведенный с греческого по заказу преподобного Феодосия Печерского Студийский Устав, содержавший указания, как и когда монахам следует мыться в бане, дошел до нас в целом ряде полных и фрагментарных списков, древнейший из которых датируется концом XII в. (ГИМ, Синодальное собр., № 330). Судя по записям конца XII—начала XIII в. на л. 281 об., эта рукопись принадлежала новгородскому Благовещенскому монастырю,[62] монахи которого вряд ли имели представление о роскошных каменных константинопольских банях. Но деревянные русские бани, топившиеся по-черному, должны были им быть знакомы.

В этой связи представляется любопытным почти полное отсутствие археологических материалов о банях в древнерусских поселениях. До недавнего времени в научный оборот была введена единственная раскопанная баня XV в. в Москве.[63] В статье А. С. Хорошева отмечено существование в Новгороде на двух усадьбах Троицкого раскопа, принадлежавших боярскому семейству Мирошкиничей, последовательно сменявших друг друга шести построек домонгольского времени, определенных исследователем как бани.[64] Обращает на себя внимание тот факт, что наиболее значительное сооружение (двухкамерная баня-пятистенок) было вскрыто в наиболее ранних напластованиях XI в.; оно предшествует сменяющим его «примитивным позднейшим постройкам».[65] В на-

---

[59] Асеев Ю. С., Сикорский М. И., Юра Р. А. Памятник гражданского зодчества XI в. в Переяславле-Хмельницком // Сов. археология. 1967. № 1. С. 199—214.

[60] Раппопорт П. А. Русская архитектура X—XIII вв.: Каталог памятников. Л., 1982. С. 35 (№ 47).

[61] Там же. С. 34—35.

[62] См.: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI—XIII вв. М., 1984. С. 159—161 (здесь же библиография).

[63] Рабинович М. Г. О древней Москве: Очерки материальной культуры и быта горожан XI—XVI вв. М., 1964.

[64] Хорошев А. С. Бани в усадебной застройке Новгорода (По материалам Троицкого раскопа) // Историческая археология: Традиции и перспективы. М., 1998. С. 301—306. Существует еще обнародованное А. С. Хорошевым предположение А. Л. Монгайта в его полевом отчете о том, что раскопанная в Новгороде в 1948 г. небольшая (1 × 1 м) пристройка к жилому зданию домонгольского времени (керамика «курганного типа») также являлась баней, в пользу чего говорят «небольшие размеры сруба, недостаточные для жилой избы, и почти полное отсутствие вещевых находок, обычных в жилище», а также «выжженные на полу отдельные места от соприкосновения с раскаленными камнями» (Там же. С. 302).

[65] Там же. С. 305.

пластованиях позже начала XIII в. в Новгороде, несмотря на проводимые здесь широкомасштабные археологические исследования, бани до сих пор вообще не зафиксированы, что по крайней мере говорит либо об их крайне незначительном распространении в это время, либо о том, что они не представляли собой отдельных строений, либо же о том, что они были вынесены за пределы города (последнее предположение кажется нам наиболее вероятным).

Адам Олеарий, посетивший Россию в XVII в., подробно описал бани, заметив, 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».[66] Известие Олеария о существовании «тайных бань» было подвергнуто сомнению М. Г. Рабиновичем, по мнению которого «за таковые иностранец принял индивидуальные мыльни».[67] Впрочем, свидетельство Адама Олеария не стоит однозначно рассматривать как ошибочное: учитывая, что, по крайней мере с XVI в., бани представляли, подобно кабакам, казенную монополию, личные (индивидуальные) бани в городах как раз и могли содержаться тайно от властей.

Попытки поставить бани под контроль властей объясняются, во-первых, чисто материальными соображениями: Д. Флетчер отметил, что доход от этой монополии составлял при Иване Грозном около полутора тысяч рублей в год.[68] Позже правительство Петра I, нуждавшееся в пополнении казны для ведения Северной войны, вообще закрыло общественные бани, а на частные для всех сословий ввело значительный налог, действовавший на протяжении приблизительно 50 лет.[69]

Вторая причина, по всей видимости, — это соображения морально-этического характера. В древнерусских банях мужчины и женщины мылись совместно, что неоднократно вызывало нарекания церковных властей. Еще в Рязанской Кормчей 1284 г. говорилось: «Всякъ христианинъ съ женами въ мовници да не мыется» (РНБ, F.п.I.1, л. 159 об.).[70] Почти три века спустя в 41-й главе «Стоглава» (1551 г.) находятся вопрос царя Ивана Грозного и ответ церковного собора о банях:

«Вопрос 18. Да во Псковѣ градѣ мыются въ банѣхъ мужи и жены, и чернецы и черницы, въ одномъ мѣстѣ безъ зазору, достоитъ о томъ запретити, чтобы престали отъ того безчиния; а по правиломъ Святыхъ Отецъ не подобаетъ мытися мужемъ съ женами въ банѣ въ одномъ мѣстѣ. И о томъ отвѣтъ. По священнымъ правиломъ не подобаетъ въ банѣхъ мужемъ съ женами въ одномъ мѣстѣ мытися, такожъ и инокомъ и инокинямъ вмѣстѣ мытися возбраняти; аще ли внидутъ, да подъ запрещениемъ будутъ священныхъ правилъ».[71]

Как справедливо отметил М. Г. Рабинович, и этот запрет «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».[72]

---

[66] Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию // Россия XV—XVII вв. глазами иностранцев. Л., 1986. С. 344.

[67] Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города: Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978. С. 130.

[68] Флетчер Д. О государстве Русском. СПб., 1906. С. 34.

[69] Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт // Русский Север: Этническая история и народная культура XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001. С. 287.

[70] Цит. по: Словарь древнерусского языка... Т. 4. С. 554.

[71] Стоглав. СПб., 1997. С. 113.

[72] Рабинович М. Г. Очерки этнографии... С. 131.

Наконец, третья (по порядку, но не по значению) причина, по которой светские и церковные власти пытались поставить бани под свой контроль, — это несомненная связь как самих бань, так и процесса мытья в них с языческими обрядами, верованиями и представлениями. Примеров тому можно привести довольно много, и на этом принципиальном для нашего исследования вопросе следует остановиться подробнее.

4. Переходные обряды в бане

Материалы восточнославянской народной традиции показывают, что три основных переходных этапа в жизни человека — рождение, брак и смерть — были прочно связаны с обрядами, совершавшимися в бане. Такие обряды в этнографической литературе принято называть, вслед за Арнольдом Ван-Геннепом, «обрядами перехода» или «переходными обрядами», «сопровождающими переход из одного состояния в другое и из одного мира (космоса или социума) в другой».[73]

У русских и белорусов повсеместно было принято рожать не в жилом помещении, а в бане, там же происходило и ритуальное обмывание ребенка.[74] Объяснялось это, в частности, «необходимостью вынести „нечистый" акт родов из чистого жилого помещения».[75] Роженица удалялась в баню вместе с повивальной бабкой, там она находилась и некоторое время после родов — от трех до семи дней.[76] Бабка совершала в бане определенные ритуальные действия и произносила заговоры и приговоры.[77] Особое значение имело «первое купание» младенца в бане. Оно «имело очистительное значение и в прямом, и в магическом смысле и казалось самым подходящим временем для того, чтобы одновременно смыть с младенца не только все уже попавшие на него, а также и потенциальные разновидности порчи и сглаза»,[78] являясь, таким образом, в определенном смысле аналогом церковного крещения.

Важнейшую роль в свадебной обрядности играла ритуальная добрачная (подвенечная) баня невесты, а иногда и жениха,[79] сопровождавшаяся причетами. По мнению Т. С. Макашиной, «обряды и причеты этого (банного. — *А. Б.*) цикла представляют особый интерес для исследователей народных верований, так как <...> именно в причетах отчетливо проявилась магическая роль бани как места, где, возможно, совершался главный ритуал брачного дохристианского обряда, при котором невеста теряла свое целомудрие».[80] Обрядовое оформление проводов в баню было аналогично ритуалу проводов под венец; во

---

[73] См.: Геннеп Арнольд Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

[74] Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 397. У некоторых народов Поволжья сохранился внецерковный обряд наречения младенца «банным именем» (Там же. С. 398).

[75] Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // Русский Север: Этническая история и народная культура XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001. С. 582.

[76] Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1: А—Г. С. 140.

[77] Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 29.

[78] Листова Т. А. Обряды и обычаи... С. 625.

[79] Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор. С. 405; Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 138—139. Тексты причитаний невесты, связанных с «последней баней» в родительском доме, см.: Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н. П. Колпакова. Л., 1973. С. 228—232 (№ 475—489).

[80] Макашина Т. С. Свадебный обряд // Русский Север: Этническая история и народная культура XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001. С. 508.

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 последующего вливания в пиво, гадания и т. д.).[81] Важную роль в свадебной обрядности играла, как отметил еще Адам Олеарий, и баня «после первой ночи» — мытье молодоженов утром на второй день свадьбы.[82] Таким образом, «банный» свадебный обряд являлся в значительной степени языческим аналогом церковного венчания.

Наконец, «баня для мертвых». В северо-восточной Белоруссии «считалось обязательным всей семьей до ужина помыться в бане, а затем оставить там ведро воды и веник для дедов».[83] Если кто-то из домочадцев слишком долго мылся, его торопили словами: «Пустить ужо покойников».[84] «Баню для мертвых», согласно многочисленным этнографическим данным, устраивали также на Страстной неделе — в Великий четверг («Чистый четверг») и в субботу, в Радуницу — понедельник или вторник Фоминой недели,[85] накануне Троицы и девятого, двадцатого, сорокового дня после смерти хозяина,[86] а также в сам день похорон.[87] Еще в конце XIX в. для покойных предков и сородичей топили баню, готовили веник и воду, чтобы они попарились и помылись, также и у карел,[88] причем, по мнению И. А. Кремлевой, «в Белозерском у. в „банных" обрядах прослеживается много общего с этими же обрядами с соседним карельским населением».[89] В южнорусских и белорусских землях на Троицу обметали могилы банным веником (парили).[90] В целом языческая «банная» обрядность была параллельна церковной традиции отпевания и поминания умерших.

Существенно также, что именно в бане нередко происходило «посвящение в колдуны»,[91] которое, бесспорно, в равной степени может рассматриваться как

---

[81] Там же. С. 510—512.

[82] Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию. С. 344; ср.: Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 139; Макашина Т. С. Свадебный обряд. С. 561.

[83] Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Деды // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2: Д—К (Крошки). С. 44.

[84] Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1, ч. 2. С. 610.

[85] Т. А. Бернштам усматривает некое отличие между магическим содержанием обрядности Чистого четверга («по русским и белорусским представлениям — кстати, совпадающим со „сведениями" из „Евангелия от Никодима" (и созданных на его основе апокрифов), — умершие появляются за день до Смерти Христа, в Страстной Четверг, или, по-народному, в *чистый четверг*», причем это — нечистые покойники) и Радуницким поминанием, которое «касалось чистых умерших — предков, а потому поведение людей и обряды были пронизаны надеждой на благоприятный для них приход-исход родителей, о которых заботились и у которых испрашивали помощи и совета» (Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 214—215). По известным нам материалам, принципиальное различие между *языческой* поминальной обрядностью Чистого четверга и Радуницы не прослеживается.

[86] Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 138.

[87] Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русский Север: Этническая история и народная культура XII—XX века / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001. С. 682.

[88] Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел: Конец XIX—начало XX в. Л., 1985. С. 122.

[89] Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. С. 701.

[90] Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор. С. 414.

[91] «Чтобы стать колдуном, следовало пойти в баню и там отречься от Бога (снимали крест, клали его под пятку, произносили приговоры» (Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 140). В момент наделения колдовскими способностями в бане могла появиться огромная собака или «разрастающаяся во всю баню лягушка» (Власова М. Русские суеверия. С. 244; ср.: Там же. С. 33).

разновидность «обряда перехода». «Открытость» бани для сакрального мира подтверждается и тем, что это — обычное место гаданий (чаще всего святочных и купальских, но также и свадебных), место для обучения колдовству и для поддержания сношений колдующих с нечистой силой.[92] Согласно народным представлениям, в бане обитали или могли появляться различные демонологические персонажи и духи: банники, обдерихи, анчутики, мурмули, курдутики, шишиги, домовые хозяева, черти, русалки, мертвецы «и другие персонажи нечистой силы».[93] Они могли вредить людям, но могли и помогать: предсказывать будущее, защищать от другой нечистой силы, способствовать тому, «чтобы коровы были молочны», и т. д. В бане также производилось «изгнание духов болезни», для чего использовались различные «магические растения», в частности чертополох («чертогон»), которым окуривали больного — клали эту траву на каменку.[94] Несомненно, магический характер имели и действия «мудрой девы» Февронии («Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма, 40-е гг. XVI в.), когда она для исцеления язв князя Петра, появившихся от крови змия, «взем сосудец мал, почерпе кисляжди своея, *и дуну на ня* (курсив мой. — *А. Б.*), и рек: „Да учредят князю вашему баню и да помазует сим по телу своему...“».[95] Ритуальное мытье в бане производилось и перед началом сева, чтобы «и семена, и поле были чистыми».[96] Наконец, баня как одно из испытаний героя на пути в «тридесятое царство» («тот свет») занимает важное место в многочисленных сюжетах восточнославянской волшебной сказки.[97]

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»;[98] кроме того, «причитания обычно связывают белила и румяна невесты с баней». Т. А. Бернштам приходит к выводу, что «мы вправе считать раскрашивание лица (происходящее в бане. — *А. Б.*) одним из древних ритуальных обычаев, несомненно связанных с переходными обрядами совершеннолетия и брака».[99]

Отмеченное выше на примере основных «обрядов перехода» противопоставление «баня — церковь» соответствует оппозиции «языческое — христианское» и подтверждается уже упомянутым представлением, что человек, посетивший баню, не должен идти в тот же день в церковь.[100] Наряду с этим считалось, что

---

[92] Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 140; Власова М. Русские суеверия. С. 33—35. По убеждению крестьян Владимирской губернии, «свидания» колдунов с нечистой силой «происходят в полночь в банях» (Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 130).

[93] Будовская Е. Э. Банник // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1: А—Г. С. 137—138.

[94] Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. С. 224.

[95] Повесть о Петре и Февронии / Подогот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 215.

[96] Власова М. Русские суеверия. С. 33.

[97] Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 315—317 (раздел «Испытание баней»). Ср. также: Зеленин Д. К. Вятские сказки; Русские народные сказки о мачехе и падчерице. Новосибирск, 1993. № 78 и др.

[98] Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 62 (Владимирская губ.).

[99] Там же. С. 84—85.

[100] Новгородский архиепископ Илья (Иоанн) в поучении, датируемом 1166 г., запрещал священникам после мытья (в бане — ?) служить в церкви, связывая каким-то образом этот обычай с языческими пережитками: «А се ми годило вѣдати и слышати у прьвыхъ поповъ, оже рано мывшеся, а на обѣднии служать: а то вы, братие, велми грубо, не мозите того створити. Не рцыте тако, яко слышали есмѣ и видѣли есме у прьвыхъ поповъ. Вы сами вѣдаете, оже наша земля недавно хрьщна...» (цит. по: Смирнов С. Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1913. С.127—128).

баня — это лучшее место для кликуш, которые «особенно беснуются на Рождество и Пасху», и тогда «родственники не пускают их в церковь, а к этому времени топят баню, и порченные лежат там все праздники; в нечистом банном месте им лучше».[101] На оппозиции «баня — церковь» построена и известная народная песня «Гришка Расстригин» («О Гришке-расстрижке»):

Все князи-бояре к обедни пошли,
Ко тыя ко христосской заутрени,
Вор Гришка-расстрижка во мыльну пошел
Со душечкой с Маринушкой со Юрьевной.
Все князи-бояра Богу молятся,
Вор Гришка-расстрижка в мыльны моется...[102]

Магические действия, совершаемые в бане или с ней связанные, прямо противопоставляются, таким образом, соответствующим им церковным обрядам — крещению, венчанию и отпеванию (поминанию). В русской средневековой традиции, реконструируемой по более поздним свидетельствам, баня может рассматриваться как языческий антипод церкви, своего рода домашнее святилище.[103] Но не попадаем ли мы здесь в логическую ловушку, опираясь в значительной степени «на фольклорные данные XIX и XX веков для реконструкции средневековых религиозных представлений»?[104]

К счастью, до нас дошло прямое свидетельство средневековых письменных источников — достаточно подробное, хотя и сделанное полемически настроенным христианским книжником, описание обряда, проходившего в бане, — языческой «мови».

5. Баня в древнерусских поучениях против язычества

В сборниках РНБ, Софийское собр., № 1295 (XV в.) и собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 43/1120 (XVI в.) находятся списки поучения против язычества, озаглавленного следующим образом: «Слово святого Григория Богословця, изъобрѣтено въ тлъцѣх, о том, како пьрвое погани суще языци служили идолом и иже и нынѣ мнози творять» (далее — СГБ).[105] Это сочинение, основанное на гре-

---

[101] Краинский Н. В. Порча, кликушество и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород, 1900.

[102] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989. Т. 1: Былины. С. 383—384, ср. с. 446. См. также: Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. 2-е изд, доп. М., 1977. С. 63. Осуждение в народной песне «Гришки-расстрижки» за посещение бани «со душечкой Маринушкой со Юрьевной» на следующий день после свадьбы, видимо, объясняется тем, что по этикету им полагалось мыться, но не вместе, а раздельно: «И наутрее того дни царю и царице готовят мылни разные» (Котошихин Григорий. О Московском государстве в середине XVII столетия // Русское историческое повествование XVI—XVII веков. М., 1984. С. 172).

[103] Гипотеза о том, что баня первоначально выполняла роль домашнего языческого святилища, без аргументации уже высказывалась в литературе: «...баня, как мы предполагаем показать в другой работе, представляет собой домашний храм Волосу» (Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982. С. 154), хотя посвящение этого святилища именно Волосу-Велесу нам не представляется обоснованным.

[104] Левин И в. «Двоеверие» и народная религия // Американская русистика: Вехи историографии последних лет. Период Киевской и Московской Руси: Антология. Самара, 2001. С. 267.

[105] Древнерусский текст опубликован: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. С. 22—27.

ческом Слове св. Григория,[106] распространено вставками с описаниями восточнославянских языческих обрядов. В одном из этих дополнений упоминается, без каких-либо пояснений, и обычай, названный «мъвь»: «...и огневи Сварожицю молятся, *и навьмь мъвь творять*, и въ тѣстѣ мосты дѣлають, и колодязѣ...».[107]

Помимо этого краткого упоминания известно еще три древнерусских поучения против язычества, в которых об обычаях, связанных с ритуальной баней, говорится достаточно подробно. Во-первых, это «Слово святого отца нашего Иоанна Златоустаго, архиепископа Костянтина града, о томь, како пьрвое погании вѣровали въ идолы и требы имъ клали, и имена имъ нарекали, яже и нынѣ мнози тако творять, и въ крестьяньстве суще, а не вѣдають, что есть крестьяньство» (далее — СлИЗ); во-вторых, — «Слово святаго Григорья изъобрѣтено в толъцѣхъ его, о томъ, како первое погании суще языцы кланялися идоломъ и требы имъ клали, иже нынѣ то творять» (далее — СлГр; представляет собой особую редакцию СГБ), и наконец, Слово «О постѣ к невѣжамь, в понедѣлокь 2 недели» (далее — СлП). Все эти сочинения, основанные на переводных византийских текстах, наполнены дополнительными восточнославянскими реалиями, «драгоценными для выяснения древнерусского язычества»,[108] включая интересующее нас описание обряда в бане.[109]

Сравним описания языческого обряда в трех указанных произведениях. Хотя в издании Н. М. Гальковского они были напечатаны в обратном порядке, расположим их в нашей таблице в соответствии с древностью содержащих их списков (СлИЗ сохранилось в списке конца XIV—начала XV в.,[110] СлГр — в двух списках второй половины XV в.,[111] и, наконец, СлП — в списке XVI в.).[112]

СлИЗ	СлГр	СлП
	Сметье у воротъ жгут в Великои четвергъ, молвяще тако: «У того огня душа приходяще огрѣваются...	*Мнози же от человекъ се творять по злоумию своему: въ святыи Великиш четверокъ повѣдають мрьтвымъ мяса и млеко и яица, и*
Навѣмъ мовъ творять, и попелъ посреде сыплють,	[*навѣмь мовъ творяще*],[113] и попеломъ посрѣди сыплють,	*Мылница топят, и на печь льють*, и попел посредѣ сыплют *слада ради*

[106] Перевод с греческого на русский язык см.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова. М., 1844. Ч. 3. С. 252—254 (Слово 39).

[107] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 23.

[108] Там же. С. 10.

[109] См. издание текстов: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 15 (СлП), 34—35 (СлГр), 60 (СлИЗ).

[110] РНБ, Софийское собр., № 1262, л. 12—13 об. СлИЗ известно только по этому списку (см.: Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI—XVI веков: Каталог гомилий / Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичюс. СПб., 1998. С. 14 (№ 3)).

[111] ГИМ, Чудовское собр., № 270, л. 221. Хотя Н. М. Гальковский датирует почерк рукописи XVI в., на самом деле по филиграням она датируется второй половиной XV в. (см.: Описание рукописей Чудовского собрания / Сост. Т. Н. Протасьева. Новосибирск, 1980. С. 155). СлГр встречается еще в одной рукописи, неизвестной Н. М. Гальковскому, — в «Златой матице» (РНБ, НСРК, F.312; старый шифр — НСРК, 1946, № 35/2 F, л. 145—148 об.), датируемой концом 70-х гг. XV в. (см.: Бобров А. Г., Черторицкая Т. В. К проблеме Златой матицы // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 355; Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси: Исследование и тексты. СПб., 1994. С. 47—54, 149—157).

[112] РНБ, ОСРК, Q.I.1012 (сборник XVI в.; см.: Бычков И. А. Каталог собрания славяно-русских рукописей П. Д. Богданова. СПб., 1891. Вып. 1. С. 101). Между прочим, рукопись была приобретена П. Д. Богдановым «на Лексе» (Там же. С. 105).

[113] В списке ГИМ, Чудовское собр., № 270, данного чтения нет, но оно добавлено нами на том основании, что находится в другом списке («Особой») редакции СлГр (РНБ, НСРК, F.312; л. 145—148 об.), а также в СГБ (РНБ, Софийское собр., № 1295: «и навьмь мъвь творять», без описания обряда; см.: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 23).

и проповедающе мясо и молоко, и масла, и яица, и вся потребная бесомъ, и на печь и льюще ***въ бани,***	*Проповѣдають мясо, молоко, масло, яица и вся потребная бѣсомъ, на печь льють,*	
Мытися имъ велят, чехолъ и убрусъ вѣшающе у молвици.	Мытися имъ творяще, чехлы и убрусъ у мъвницѣ вѣшають, *мывшеся цѣлують переть и кланяються.*	И глаголють: «Мыитеся», и чехли вѣшают и убруси, *и велят ся терти.*
Беси же злоумию ихъ смѣющеся, поропръщются в попелу томь и следъ свои показають на пролшение имъ.	Бѣси же злоумью их смѣющеся, порыпрються въ попеле томь и слѣды своя показають имъ на прельщение имъ.	Бѣси же смиются злоумию их, *и вълѣзте мьются* и порглются в попели том, *яко и кури* слѣд свои показают на попелѣ на прелщение имь, *и трутся чехлы и убрусы тѣми.*
Они же видѣвше то отходять, поведающе другъ другу, *и то все проповѣданье сами ядять и пиют, ихже недостоит ни псомъ ясти.*	От них же видѣвше то отходять, повѣдающе другъ другу, *и то все проповѣданое сами ядять, пиють, ихже недостоить ни псомъ ясти.*	И проходят *топившеи мовящи, и глядають на попѣле слѣда,* и егда видять *на попели слѣд,* и глаголють: «*Приходили к намь навья мытся*».

Далее в третьем поучении (СлП) приводятся слова бесов, хвалящих таким образом поступающих христиан и утверждающих, что не встречали такого почитания ни у болгар, ни у половцев, ни у чуди, ни у вятичей, ни у словен (этот текст приводит Н. М. Гальковского к заключению о вероятном домонгольском происхождении памятника, однако как взаимоотношение текстов, так и их датировка не могут считаться окончательно установленными и должны быть предметом специального исследования). Во всяком случае, непонимание автором СлП слова «мовь» и замена его на «мылницу» заставляет вспомнить об аналогичных изменениях летописных текстов начиная с XV в. Впрочем, СлП дошло до нас в списке XVI в., и лексическое поновление могло быть сделано на любом этапе истории текста.

Сопоставление текстов поучений против языческих пережитков с летописными известиями о «мови» приводит нас к определенному выводу о существовании в древнерусском языке устойчивого словосочетания «творити (сътворити) мовь». Мы видим, что в «Повести временных лет» говорится: «да *творят* им *мовь*» (907 г.) и «Повелѣ Ольга *мовь створити*» (945 г.), а в поучениях против язычества — «навьмь *мъвь творять*» (СГБ), «навѣмъ *мовъ творять*» (СлИЗ) и «навѣмъ *мовъ творяще*» (СлГр). На наш взгляд, именно устойчивое словосочетание (формула) «*творити (сътворити) мовь*» соответствует дохристианскому ритуальному, обрядовому мытью в бане, в отличие от формулировок другого типа («подобаеть мыти ся», «да мыють же ся», «приходять къ бани» — Типикон Алексия Студита; «въ мовници да не мыется» — Рязанская Кормчая и др.), отражающих процесс «омовения» как внекультовое действие. Сочетание глагола «творити» с существительным вообще зачастую имеет терминологическое значение («творити мир» — «заключать мир»; «творити песнь» — «воспевать»;[114] «творити жрьтву» и «творити требы» — «совершать языческое жертвоприношение»[115] и т. д.).

Очевидно, что описания «мови» во всех текстах поучений против язычества (СлИЗ, СлГр и СлП) восходят к некоему общему источнику (архетипу), по-разному дополненному или сокращенному в трех известных версиях. Чтения СлИЗ и СлГр в ряде случаев оказываются противопоставленными чтениям СлП. Так, например, только в последнем тексте прямо говорится, что описываемый обряд

---

[114] Срезневский. Материалы. СПб., 1912. Т. 3: Р—Я и Дополнения. Стб. 935.

[115] Старославянский словарь... С. 692, 705. См. обширный перечень устойчивых словосочетаний с глаголом «творити» в даннном издании на с. 692.

приурочен к Великому четвергу (т. е. к четвергу Страстной недели). Если в СлИЗ об этом вообще ничего не говорится, то в СлГр перед описанием «мови» упоминается, очевидно, другой обряд: «Сметье у воротъ жгут в Великои четвергъ, молвяще тако: „У того огня душа приходяще огрѣваются...“». В результате пропуска в Чудовском списке СлГр начальных слов описания обряда в бане («навѣмъ мовъ творяше»), вызванного, видимо, непониманием устаревшего слова (характерного, как мы видели, и для некоторых летописцев), возникает впечатление, что и весь последующий эпизод может быть хронологически приурочен только к Великому четвергу. Именно так и понял текст автор СлП.

Очевидно, баня для мертвых в Великий четверг была действительно распространена в народной традиции.[116] Согласно широко распространенному в рукописной традиции апокрифу «Хождение Богородицы по мукам», именно начиная с Великого четверга и до Троицы умершие имеют «покой» от мучений.[117] По мнению Д. К. Зеленина, Великий четверг вообще являлся главным общеславянским поминальным праздником.[118] Однако в летописной статье 907 г. говорилось о том, что для русских язычников могут «творити» в Константинополе «мовь елико хотять», а не только в один из дней.[119] Кроме названных в этнографических источниках дней (Радуницы — понедельника или вторника Фоминой недели, дня похорон, вечера накануне девятого, двадцатого, сорокового дня после смерти) «топили баню для умерших еще в Великую субботу и пятьдесятную (субботу перед Троицей. — *А. Б.*), как видно из исповедных вопросов: „Въ великую субботу, и в пятьдесятную егда памят творим усопшимъ, бани не велѣлъ ли еси топити?“».[120] Между прочим, в древнерусском переводе Типикона патриарха Алексия Студита (греческий текст не сохранился) главка «О мъвении», запрещающая инокам мыться «въ вьсь постъ», добавлена в раздел «О велицѣи недѣли», между календарными главками, посвященными пятнице и субботе,[121] что позволяет усмотреть в этой вставке косвенный намек на обычай ритуального мытья именно в Великую субботу.

Когда автор древнерусского поучения говорит о язычниках (точнее, о христианах, следующих языческим обрядам), что они «навѣмъ мовъ творять», естественно, под словом «мовъ» он подразумевает описанный им далее языческий обряд, а «навь» («навье») — это «покойник». Баня и трапеза для «навий», которая впоследствии достается участникам обряда, как писал Н. М. Гальковский, — «весьма древний обычай», «остаток доисторического культа предков — покойников».[122] Б. А. Рыбаков усомнился в выводе Н. М. Гальковского и многих других ученых, что топка бани и приношения навьям — это «проявление культа предков», сделанного «на том основании, что навьи — мертвые». По

---

[116] См.: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 6.

[117] Хождение Богородицы по мукам / Подгот. текста М. В. Рождественской // БЛДР. СПб., 1999. Т. 3: XI—XII века. С. 320.

[118] Зеленин Д. К. Вятские сказки...

[119] Ср. с указаниями этнографических источников на приуроченность «бани для мертвых» помимо Великого четверга также и к другим дням (см. об этом выше). Н. М. Гальковский, между прочим, писал: «Мы лично наблюдали следующее: когда все окончат мыться в бане (а это обычно бывает поздно вечером), последний выходящий, оставив сколько-нибудь горячей воды в котле, приносит ведро холодной воды, поддает пару, т. е. льет ковш воды на горячую каменку, и, сказав: „мойтесь“, поспешно уходит из бани <...>. Так делают в селе Лучесах Смоленской губ. *каждый раз* (курсив мой. — *А. Б.*), как топят баню» (Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 5—6).

[120] Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 203.

[121] Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита... С. 377.

[122] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 6.

мнению Б. А. Рыбакова, «духи предков всегда добры к своим потомкам, всегда покровительствуют и помогают им <...> Навьи же выглядят злобными, враждебными человеку <...> и след они оставляют на золе птичий».[123] Исследователь привлек к сопоставительному анализу свидетельства «Повести временных лет» (под 1092 г.) о том, как «навье бьють полочаны», и болгарского фольклора, в котором «нави» — птицеобразные души умерших — нападают на людей, и сделал заключение: «Навьи близки к упырям и являлись, очевидно, душами чужих людей, врагов, иноплеменников».[124] Авторы «Словаря русского языка XI—XVII вв.», однако, пришли, исходя из контекстов употребления слова «навь» в средневековых источниках, к другому его определению: это «покойник (по представлениям, связанным с культом умерших, способный оберегать живых, помогать им)».[125] Действительно, если «нави» безусловно враждебны миру живых, как полагал Б. А. Рыбаков, то зачем звать их прийти мыться в баню? Вот, например, с какими ласковыми призывными словами до сих пор обращаются к покойному в Белозерском районе Вологодской области:

Ко тебе, да мила ладушка,
Буду звать да дозыватися,
Буду кликать-докликатися.
По тебя, да мила ладушка,
У меня баенка истоплена,
Ключева вода согретая,
Приготовлен шелков веничек.[126]

Интересно, что уточнение в СлИЗ «мовь творять... **в бани**» абсолютно аналогично упомянутому выше уточнению ЛПС под 907 г. («да творят имъ мовь **в бани**»). Можно с уверенностью сказать, что эти уточнения в ЛПС и СлИЗ противоречат устоявшейся традиции (принятой как поздними летописцами, так и современными учеными) понимать «мовь» просто как «баню»: «мовь» происходит в бане, но ею не является; это название обряда.

Далее в поучениях следует краткое описание самого обряда: «и попелъ посреде сыплють, и проповедающе мясо и молоко, и масла, и яица, и вся потребная бесомъ, и на пець и льюще въ бани, мытися имъ (навѣмъ. — *А. Б.*) велят, чехолъ и убрусъ вѣшающе у мъвницѣ».[127] Н. М. Гальковский заметил, что из данного описания не видно, топились ли бани «специально для мертвых, или для пользования мертвым предлагалась баня, в которой предварительно мылись живые», но предположил, что «в древности дело обстояло так, как и теперь обстоит в некоторых местах, т. е. сперва моются живые».[128] Во всяком случае, кто-

---

[123] Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. 2-е изд. М., 1994. С. 35.

[124] Там же. С. 36.

[125] Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1983. Вып. 10 (Н—наятися). С. 45.

[126] Запись Е. Бажковой и И. Лебской 16.07.1993 в д. Панинской (Панинский с/с, Белозерский район, Вологодская обл.) от Екатерины Васильевны Крыловой, 1914 г. р. Комментарий исполнительницы: «В байну зовут против урошного дня. Вечером топят байну — на 9 дней в первую очередь, на двадцатый и на сороковой» (Фольклорный архив СПбГУ; Бел17—69). Благодарю С. Б. Адоньева за указание этого текста.

[127] Текст, кроме специально оговоренных случаев, цитируется по СлИЗ. Последнее слово в данном фрагменте испр. по СлГр; в СлИЗ — «молвици».

[128] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 6. Иногда живые мылись не до, а после мертвых: «В селах Новгородской и Минской губерний <...> для умершего клали на окне одежду, полотенце, оставляли на полке ошпаренный новый веник и мыло. Переждав некоторое время, чтобы не помешать, родственники умершего мылись в бане сами, при этом лили воду в сторону „для мертвых“» (Будовская Е. Э., Морозов И. А. Баня. С. 138).

то должен был поддавать пар («на пець и льюще»); о присутствии людей свидетельствует и добавление в СлГр («мывшеся цѣлують переть и кланяються»).

Любопытна в анализируемых текстах попытка объяснения появления следов на рассыпанном в бане пепле: «Беси же злоумию ихъ смѣющеся, поропръщются в попелу томь и следъ свои показають на прельщение[129] имъ. Они же видѣвше то отходять, поведающе другъ другу, и то все проповѣданье сами ядять и пиют, ихже недостоит ни псомъ ясти». Н. М. Гальковский по этому поводу писал: «Замечательно, что благочестивый обличитель искренне верит, что в баню, истопленную для предков — покойников, кто-то приходил и оставлял следы; только он был убежден, что то были бесы, делавшие это в посмеяние и для пагубы маловерных»; здесь сказывается «двоеверие обличителя», потому что «он все-таки убежден, что бесы — навья могут есть и мыться в бане».[130]

В поздней рукописной традиции поучений против язычества также встречаются упоминания схожих с «мовью» обрядов, хотя само слово уже выходит из употребления. Так, например, в Сборнике 1754 г. (РГБ, Румянцевское собр., № 374, л. 259) имеется статья, посвященная суевериям, в которой обличаются люди, моющиеся в Великий четверг («в Великии четвертокъ <...> хмели палят, платия моютъ до солнца, и моютъся сами...»), а также те, которые в Ивановскую ночь «на травы [травою] парятся въ банехъ».[131]

В таком контексте несколько иначе, чем принято в научной традиции, выглядит и рассказ в начальной части «Повести временных лет» о том, как Андрей Первозванный был в Новгороде и «видѣвъ люди ту сущая, какъ ихъ обычай и како ся мыють и хвощутся, и удивися имъ...». Далее апостол идет через «Варягы» в Рим и рассказывает римлянам, что «видѣхъ банѣ древяны, и пережьгуть я велми, и съвлекутся, и будуть нази, и оболються мытелью, и возмуть вѣникы, и начнуть хвостати ся, и того собѣ добьют, одва вылѣзуть [е]ле живы, и оболються водою студеною, и тако оживут. И тако творять по вся дни, не мучими никым же, но сами ся мучать. И творят [мовенье][132] себѣ, а не мученье. И се слышавше дивляхуся».[133]

По мнению А. М. Панченко, рассказ отразил удивление «гостя-южанина», Псевдо-Андрея, которому почудилось в новгородском обычае отражение европейского движения флагеллантов («бичующихся»), «но „словене“ (летописца включая) разубедили его, а он разубедил и римлян».[134] Очевидно, разубедил справедливо, так как перед нами описание не христианской аскезы, а того же дохристианского обряда, что и в поучениях против язычества, — «мови», «мовенья». Здесь только акцент сделан не на общение с «миром мертвых», а на внешнюю сторону ритуала.

6. Севернорусская локализация «банной» традиции

Следует отметить преимущественно севернорусский характер летописных известий о языческом обряде «мовь». В рассказе «Повести временных лет» об апостоле Андрее важна новгородская локализация обряда; в договоре 907 г. об-

---

[129] Испр. по СлГр; в СлИЗ — «пролщение».

[130] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 93, 94.

[131] Там же.

[132] Испр. по Лавр. (ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 9). В Ипат. — «не мытву».

[133] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 7.

[134] Панченко А. М. Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство // Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 408—409.

ратим внимание на северное (варяжское и новгородское) происхождение русских послов, заключавших соглашение (и отчасти купцов); а в повествовании о мести древлянам под 945 г. для нас существенным оказывается севернорусское (псковское) происхождение самой княгини Ольги.

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».[135] Подробный анализ сведений о географическом распространении «банной» традиции у восточных славян был недавно предпринят А. А. Желтовым.[136] По мнению исследователя, «область возможного возникновения» этой традиции «включает бывшие Новгородскую, Псковскую и Смоленскую губернии, а также Карелию и Северную Белоруссию», а отсутствие бань у «южных восточнославянских групп свидетельствует о том, что „банная" традиция не характерна для изначальной общей культуры восточных славян».[137] 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».[138]

Севернорусское (псковско-новгородское) происхождение имеют и все списки поучений против язычества, в которых упоминается обряд «мовь». Рукопись РНБ, Софийское собр., № 1262, содержащая СлИЗ, по мнению Н. М. Каринского, относится к числу памятников, наиболее полно отразивших псковские диалектные особенности.[139] Запись XIV—XV вв. свидетельствует о том, что этот сборник был вложен священноиноком Труфаном Скиманом в пригородный новгородский монастырь — Видогощский Троицкий.[140] Сам сборник, подробно проанализированный А. И. Клибановым и названный им «Трифоновским», на наш взгляд, не без оснований связывался Б. А. Рыбаковым с псковско-новгородским движением стригольников.[141] СлГр известно в двух списках второй половины XV в. (ГИМ, Чудовское собр., № 270 и РНБ, НСРК, F.312), также имеющих несомненно псковское происхождение.[142] СлП содержится в единственном списке XVI в. (РНБ, ОСРК, Q.I.1012), причем рукопись была приобретена П. Д. Богдановым на Русском Севере («на Лексе»).[143] Наконец, рукопись XVI в., содержащая СГБ, где лишь упоминаются те, кто «навьмь мъвь творять» (РНБ, Софийское собр., № 1295), также бытовала в новгородских землях и сохранилась в библиотеке Софийского собора Новгорода.

Итак, с одной стороны, ранние летописные известия о «мови», с другой — распространение «банной» традиции в новое время, и с третьей — происхожде-

---

[135] Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Перевод с нем. К. Д. Цивиной. М., 1991. С. 283.

[136] Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт. С. 280—300.

[137] Там же. С. 284.

[138] Там же. С. 289.

[139] Каринский Н. М. Язык Пскова и его области в XV в. СПб., 1909. С. 129—139.

[140] См.: Бобров А. Г. Монастырские книжные центры Новгородской республики // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 87—88.

[141] Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XV в. М., 1960. С. 13—34 («Трифоновский сборник»); Рыбаков Б. А. Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 153—166.

[142] О псковском происхождении Чудовского списка см.: Каринский Н. М. Язык Пскова... С. 96—109; о псковском происхождении списка НСРК см.: Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана...». С. 51—53.

[143] См.: Бычков И. А. Каталог собрания... Вып. 1. С. 105.

ние списков обличений языческого обряда в конце XIV—XVI вв. — все единодушно свидетельствует о севернорусской локализации изучаемого явления. Характерен в этой связи уже привлекавшийся исследователями для комментирования рассказа «Повести временных лет» об апостоле Андрее «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».[144] 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».[145]

А. А. Желтов задался справедливым вопросом: «с какой культурой ее («банную» традицию. — *А. Б.*) нужно связывать — финно-угорской или славянской?».[146] По мнению исследователя, имеются доводы в пользу обеих точек зрения, но сам он, похоже, склоняется больше к гипотезе о возникновении парной бани в конце I тыс. н. э. у славян — кривичей и ильменских словен. На наш взгляд, «банная» традиция восходит к значительно более древним временам и не может связываться с тем или иным современным этносом: она отражает архаичные шаманские культы, бытовавшие ранее повсеместно в северных районах Евразии и Америки (см. подробнее далее).

7. Некоторые характерные черты «мови»

Что же представлял собой языческий обряд, совершавшийся в бане и называемый «мовь»? Древнерусские источники дают нам об этом весьма скудную информацию, но его отдельные характерные черты могут быть все же выявлены.

Судя по тому, что в «Повести временных лет» говорится «да творят *им* мовь» (907 г.), а древлянам Ольга «*повелѣ*» «мовь створити», для совершения этого обряда необходима была некая его организация. Очевидно, что действие в рамках этого обряда обозначалось глаголом «мыти (ся)» (так, например, о древлянах в описании второй мести Ольги говорится: «начаша ся мыти»; в СлИЗ организаторы «мови» «велят» покойникам «мытися» и т. д.). Напомню, что существительное «мовь» (*movь) — это бессуффиксальное имя с основой на -ĭ-, производное от *myti (sę)»).[147]

Далее следует отметить использование в рамках обряда неких веществ, главным образом растительного происхождения, включая обливание неведомой «мытелью» (Ипат.)[148] (согласно Лавр., новгородцы обливаются не менее зага-

---

[144] Панченко А. М. Летописный рассказ... С. 407.

[145] Мюллер Л. Древнерусская легенда о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Мюллер Л. Понять Россию: Историко-культурные исследования. М., 2000. С. 192.

[146] Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт. С. 284.

[147] Этимологический словарь славянских языков... Вып. 20. С. 89.

[148] По мнению авторов «Словаря русского языка XI—XVII вв.», «мытель» — это «навар душистых трав, употребляемый для мытья» (Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 9 (М). С. 335). В других древнерусских текстах это слово не встречается.

дочным «квасом усния́ным»).[149] При мытье в бане использовались также какие-то «травы» (в Ивановскую ночь люди «на травы [травою] парятся въ банехъ»),[150] что подтверждается и этнографическими севернорусскими материалами, согласно которым в рамках купальского ритуала его участники «обязательно парились в бане <...>, для этого готовили специальные веники, в которые вставляли разные цветы и травы, особенно Иван-да-Марью».[151] В некоторых районах Финляндии, а также повсеместно у води, на южном берегу Финского залива, накануне Иванова дня (в ночь на Юханнуса) в бане парились непременно с цветочным веником, в который входил «иванов цветок» (Melampyrum nemorosum), и гадали, стремясь узнать будущее.[152]

Применялось при мытье в бане и какое-то особое ритуальное «мыло». В «Стоглаве» (Глава 41) описывается сохранившийся до середины XVI в. обычай приносить в церковь мыло: «Вопрос 3. Да на освящение церкви миряне приносятъ мыла и велятъ священикомъ держати до шести недѣль. И о томъ отвѣтъ. Впредь священникомъ на освящение церкви отъ мирянъ мыла не приимати и на престолѣ до шести недѣль не держати. Аще ли который священникъ дерзнетъ таковая творити, и тому быти во отлучении по священнымъ правиломъ».[153] «Шесть недель» здесь — это время, которое умершие, по народным представлениям, ходят «по земле».[154] Связь мыла с мытьем, а следовательно, и с баней, в данном случае достаточно очевидна. В. И. Даль записал поверье, что «мыло за пазухой спасает от порчи»,[155] а в современных новгородских говорах зафиксирована поговорка «Отдай и мылом не мойся» («О необходимости без промедления, возражения внести плату за что-л. или отдать долг»),[156] в которой сохранен, думается, оттенок «магической» семантики «мыла»: имеется в виду, что бесполезно пытаться не вернуть что-то даже «волшебным» способом (ср.: «и к гадалке не ходи»). Более того, в одном из обличений язычества говорится, что некоторые «мужи и жены безумнии волхвуют над мертвым телом <...> и мылом мертвечим да моются»,[157] что прямо свидетельствует о связи этого «мыла» с погребальной обрядностью.[158]

---

[149] Согласно И. И. Срезневскому, «усния́ный» вообще значит «кожаный», но в данном контексте лексикограф не смог предложить объяснения семантики слова и поставил вопросительный знак (Срезневский. Материалы. Т. 3. Стб. 1268). По мнению А. М. Панченко, «квас усния́ный» — это сыворотка, употребляемая и доныне при обработке кож, а может, и щелок (Панченко А. М. Летописный рассказ об Андрее Первозванном... С. 403—404).

[150] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. Т. 2. С. 93, 94.

[151] Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX—начало XX в. М., 1979. С. 245, ср. с. 259. В русской народной традиции основной купальский цветок — это не папоротник, а «Иван-да-Марья», «Иван-чай», «Иван-трава». В некоторых местах в ночь на Ивана Купалу хозяйки окуривали Иванской травой скотину, а также больных людей (Там же. С. 238). «Иван-травой», согласно В. И. Далю, назывались различные растения, в том числе «кипрей, копорский-чай, скрыпун, кипер? курильский чай? дикая конопля, молочай? сорочьи-глаза? плакун?» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1881. Т. 2: И—О. С. 5). По народным поверьям, в купальскую ночь расцветают папоротник и конопля; с этими цветками можно «всюду пройти и все взять» (Усачева В. В. Конопля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2: Д—К (Крошки). С. 587).

[152] Шлыгина Н. В. Финны // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX—начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 110.

[153] Стоглав. С. 106.

[154] Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. С. 678.

[155] Даль В. Толковый словарь... Т. 2. С. 364.

[156] Новгородский областной словарь. Новгород, 1994. Вып. 5: Л—Напол. С. 116.

[157] Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества... Т. 2. С. 115.

[158] Ср.: «Мертвячье мыло. Мыло, оставшееся после обмывания покойника. Больные лихорадкой моются мертвячьим мылом. Черепов. Новг., 1910» (Словарь русских народных говоров. Л., 1983. Вып. 19: Мутаситься—Накучить. С. 55).

Вообще характерной чертой обряда «мовь» представляется осуществляемое в его рамках общение «мира живых» с «миром мертвых» (или «миром духов»). Если в древнерусских поучениях против язычества («навѣмъ мовъ 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 «еле живы», а после обливания холодной водой «и тако оживут». Об этой же связи «мови» со смертью безусловно свидетельствуют и приведенные выше этнографические материалы («баня для мертвых»). В то же время языческий обряд «мовь», очевидно, был связан не только с похоронно-поминальными обычаями, но со всем комплексом «переходных обрядов», в которых «духи предков» могли выполнять функцию «волшебных помощников» (по В. Я. Проппу) или же помогать гадающему узнать будущее.

Возвращаясь к известиям о «мови» в «Повести временных лет», заметим, что, согласно этому памятнику, русские князья Олег (907 г.) и Ольга (945 г.), видимо, «переключали» своих противников. В первом случае греки, скорее всего, сразу не поняли, что Олег Вещий добивался в результате своего победоносного 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 «св. Мамы» столицы Византийской империи. Не случайно сразу после описания похода 907 г. летописец замечает: «И прозваша Олга Вѣщии, бяху бо людье погани и невѣгласи»,[159] а в текстах последующих договоров Руси с греками пункта о «творении мови» уже нет.

«Первая» месть княгини Ольги, как известно, завершившаяся погребением древлянских послов в ладье, — это «загадка, не разгаданная сватами и потому повлекшая за собою их смерть».[160] Как отметил Д. С. Лихачев, описание «первой» мести Ольги 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».[161] 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».[162] 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, как показала М. Н. Виролайнен, воплощают в себе «магическую силу варягов»[163] (или, скажем иначе, «волшебников Севера»). За византийским «банным» этикетно-дипломатическим увеселением явственно просвечивает североевропейская языческая «изнанка»: княгиня Ольга обманула древлянских послов, подменив ожидаемый ими свадебный «обряд

---

[159] ПСРЛ. Т. 1, вып. 1. Стб. 32.

[160] Лихачев Д. С. Русские летописи... С. 135.

[161] Там же. С. 133.

[162] Виролайнен М. Н. Автор текста истории: Сюжетообразование в летописи // Автор и текст: Сб. статей / Под ред. В. М. Марковича и В. Шмида. СПб., 1996. С. 45.

[163] Там же. С. 41—46.

перехода» на другой — погребальный («метафоричность свадебной обрядности оказалась надстроенной еще одной метафоричностью — похорон»[164]).

Итак, древнерусская «мовь», насколько мы можем судить по дошедшим до нас весьма скудным древнерусским археологическим материалам, а также по книжным и фольклорным текстам, — это специально организованный языческий обряд, распространенный главным образом на Русском Севере, совершавшийся в топившихся по-черному парных банях с применением различных ароматических веществ растительного происхождения и, в той или иной степени, связанный с общением его участников с «миром духов» и путешествием в «тридевятое царство».

8. «Банный» языческий обряд (материал для сопоставления)

Проведенное исследование позволило установить, что древнерусские книжники (как летописцы, так и авторы обличений язычества) начиная приблизительно с XV в. постепенно перестают понимать значение словосочетания «*творити мовь*». Материалы, привлеченные для сопоставительного анализа, позволили предположить, что данное выражение означало «*совершать языческий обряд в бане*». Этот факт должен быть сопоставлен с устоявшимся представлением исследователей, что христианизация сельской Руси датируется XV в., «когда жили первые святые из крестьян и когда крестьянство стало размечать сельскохозяйственный цикл по церковному календарю»,[165] и что «христианизация деревни — дело не XI и XII вв., а XV и XVI, даже XVII в.».[166] Очевидно, языческий обряд «мовь» к этому времени оказался вытесненным на окраины Руси, перестал быть общеизвестным, сохранился лишь в «пережиточных» формах.

Насколько уникален этот обряд? В поисках параллелей к древнерусской «мови» мы должны напомнить два наиболее известных и подробных описания «банного» ритуала (обряда «парения в бане») в других этнических традициях.

В описании обрядов и обычаев скифов греческий историк V в. до н. э. Геродот писал в четвертой книге своей «Истории»: 73. ... (Когда умирают скифы), «то ближайшие родственники кладут тело на повозку и возят по всей округе к друзьям. Все друзья принимают покойника и устраивают сопровождающим угощение, причем подносят и покойнику отведать тех же яств, что и остальным. Простых людей возят таким образом по округе сорок дней, а затем предают погребению. После похорон скифы очищают себя следующим образом: сперва умащают, а затем промывают голову, а тело [очищают паровой баней], поступая так: устанавливают три жерди, верхними концами наклоненные друг к другу, и обтягивают их затем шерстяным войлоком; потом стягивают войлок как можно плотнее и бросают в чан, поставленный посреди юрты, раскаленные докрасна камни.

...75. Взяв <...> конопляное семя, скифы подлезают под войлочную юрту и затем бросают его на раскаленные камни. От этого поднимается такой сильный дым и пар, что никакая эллинская паровая баня не сравнится с такой баней. Наслаждаясь ею, скифы громко вопят от удовольствия. Это парение служит им вместо бани, так как водой они вовсе не моются».[167]

---

[164] Лихачев Д. С. Русские летописи... С. 137.

[165] Левин И в. «Двоеверие» и народная религия. С. 264. Ив. Левин ссылается в этой связи на: Власов В. Г. Христианизация русских крестьян // Сов. этнография. 1988. № 3. С. 12—15.

[166] Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 306.

[167] Геродот. История в девяти книгах / Перевод и примеч. Г. А. Стратановского. Л., 1972. С. 205.

Ритуальный характер скифской «парной бани» и ее связь с поминальной обрядностью подтверждаются тем обстоятельством, что совершается она, согласно Геродоту, для «очищения» после похорон, через сорок дней после смерти. Как отметил в своем комментарии Г. А. Стратановский, «изображенный здесь обычай являлся частью культового обряда. Сжигаемые в юрте стебли конопли производили дым, вызывавший опьянение. Находившиеся в юрте люди (и среди них шаманы) приходили в экстаз. „Вопли от удовольствия" — это, вероятно, песни шаманов, содержанием которых было нисхождение душ в подземное царство».[168]

Другое классическое описание обрядовой бани-парильни известно этнографам со слов индейского (дакотского) вождя и шамана по имени Черный Лось (1863—1950).[169] Согласно этому описанию обряда *инипи*, каркас бани-парильни строится из ивовых прутьев, которые обтягиваются бизоньими шкурами; далее «в центре делается небольшое углубление, куда кладутся камни, нагретые в костре <...> Когда предводитель обряда спрыскивает их водой — поднимается пар, и вскоре воздух в палатке сильно разогревается, наполняясь ароматом пахучей полыни, устилающей пол».[170] Отметим, что и само спрыскивание камней делается «стеблем полыни, ароматной травы, чтобы пар благоухал», а во время обряда неоднократно выкуривается священная трубка и сжигается «ароматная трава».

Черный Лось говорил, что «мы <...> оставляем позади, в *инипи*, всю скверну, дабы жить по воле Великого Духа и познать нечто из реального мира Духа, лежащего за пределами этого мира». По его свидетельству, «обряд *инипи* высоко священен и применяется перед всяким значительным предприятием, для которого мы желаем очиститься или обрести силу. Много зим назад наши мужи, а часто и жены, совершали *инипи* ежедневно, а иногда и по нескольку раз в день».[171] Ритуальные парильни (паровые бани) характерны и для других этнических групп коренного населения Америки.[172]

Хронологическая и территориальная дистанция между народами, населявшими Северное Причерноморье 25 веков назад и Северную Америку один век назад, огромна. Но сходство описаний «парной бани» у скифов и индейцев почти полное: совпадают все основные конструктивные элементы (жерди или пру-

---

[168] Стратановский Г. А. Примечания // Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 521. Сходный обряд с использованием дыма неких растений описывает Геродот в первой книге своей «Истории» и у массагетов («иные считают их также скифским племенем»): 202... «Собравшись толпой в одно место, массагеты зажигают костер и затем усаживаются вокруг и бросают эти плоды в огонь. От запаха сжигаемого плода они приходят в состояние опьянения, подобно тому как эллины пьянеют от вина. Чем больше плодов они бросают в огонь, тем сильнее их охватывает опьянение; пока наконец они не вскакивают, пускаются в пляс и начинают петь песни» (Геродот. История в девяти книгах. С. 75). Согласно Г. А. Стратановскому, здесь «идет речь об изготовлении опьяняющего напитка „хаома"» (Стратановский Г. А. Примечания. С. 508), однако у Геродота говорится именно о дыме, а не о напитке.

[169] Священная трубка: Рассказ Черного Лося о семи обрядах оглала-сиу, записанный и подготовленный к печати Джосефом Эйпсом Брауном // Откровение Черного Лося / Сост. А. В. Ващенко; Перевод с англ. А. В. Ващенко, А. А. Знаменского. М., 1997. С. 367—381 (глава «Инипи. Обряд очищения»). Первое изд.: The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux / Recorded & Edited by Joseph Epes Brown. Norman and London: Univ. of Oklahoma Press, 1953.

[170] Браун Дж. Эйпс. Духовное наследие американских индейцев // Откровение Черного Лося. С. 531. Первое изд.: Brown Joseph Epes. The Spiritual Legacy of the American Indian. Lebanon, Pennsylvania, 1964 (May).

[171] Священная трубка... С. 381.

[172] Березкин Ю. Е., Тишков В. А., Истомин А. А. Индейцы // Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М., 1999. С. 185, 188.

тья, обтянутые плотным материалом — шерстяным войлоком или бизоньими шкурами; раскаленные камни в центре; сжигание ароматной травы — конопли или полыни — и вдыхание ее дыма). Похожим оказывается и результат совершения обряда — достижение состояния «магического экстаза», сверхчувственного трансперсонального восприятия мира.

Можно привести многочисленные параллели к древнерусскому ритуальному мытью-паренью из территориально и хронологически более близких традиций, чем скифская и индейская (например, описанная А. С. Сидоровым парная баня у коми-зырян, в которой производилось «колдовское лечение»,[173] упоминавшаяся выше парная баня у финнов и води в ночь на Юханнуса, связанная с гаданием о судьбе, и т. д.). Важно другое: древнерусская «мовь» является частью универсальной религиозно-магической традиции, присущей различным народам.

Вообще, согласно М. М. Маковскому, символика «омовения» родственна во всех индоевропейских языках: «В результате культового омовения (как в водоемах, так и в специально приготовленной жидкости, настоенной на травах) происходило физическое и духовное возрождение <...> Омовение в культовом смысле могло быть связано с религиозным экстазом».[174] Заметим, однако, что языческая древнерусская «мовь» должна рассматриваться в ряду обрядов, определяемых не только и даже не столько «омовением» (обливанием), сколько «парением» (потением), нагреванием воды с помощью раскаленных камней[175] и вдыханием дыма сжигаемых растений.[176] Этот обряд был известен во многих архаических традициях, в которых «магический жар» был непосредственно связан с достижением экстатического «состояния умерших и духов».[177]

9. Обсуждение и выводы

Почти полное отсутствие обнаруженных археологами бань в древнерусских поселениях позволяет задуматься о рассмотренных выше скифско-индейских параллелях к древнерусской «мови» — ведь от такого обряда оставались на земле лишь кострище и ямы от кольев, не считая самих рассказов о видениях и о путешествии души «на тот свет» и обратно.[178] Именно такие следы совершения

---

[173] См.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа Коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 95—98, 160—163.

[174] Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 249.

[175] А. А. Желтов отметил, что в конце XIX в. в Вологодской губ. «с помощью раскаленных камней варили также овсяный или пшеничный кисель для поминальной трапезы, что свидетельствует о большой древности подобного способа приготовления пищи, так как именно поминальные обряды сохраняют наибольшее число архаичных особенностей <...> Кипячение воды и приготовление пищи с помощью раскаленных камней единственно возможный способ при употреблении берестяных и деревянных емкостей, так как их на огонь не поставишь. При наличии глиняной посуды он уже неактуален, но глиняная посуда существовала еще во времена неолита (VI—III тыс. до н. э.). Это наводит на мысль, что способ нагрева воды камнями должен был возникнуть по крайней мере еще в мезолите. Известен он был не только на Русском Севере, но и в других странах и на других континентах, например у некоторых племен Северной Америки» (Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт. С. 294—295).

[176] См.: Плотникова А. А. Дым // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2: Д—К (Крошки). С. 168—170.

[177] См.: Элиаде М. Шаманизм: Архаические техники экстаза. Киев, 2000. С. 437—439.

[178] Ср. в восточнославянском фольклоре жанр «обмираний» (Толстой Н. И. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 458—460).

языческих обрядов археологи обнаруживают на так называемых болотных городищах, известных «во многих регионах восточнославянского расселения, в том числе в земле смоленских кривичей, на Псковщине, в Припятском полесье и других местах».[179] Такие святилища устраивались на небольших естественных (реже — насыпных) островках округлой в плане формы, диаметром от 14 до 30 м, среди лесов и болот, и датируются второй половиной I тыс. н. э. (или VIII—X вв.).[180] Б. А. Рыбаков отметил, что «болотные городища создавались как святилища, но только для таких молений, которые не сопровождались ни жертвоприношениями, ни поеданием жертвенной пищи или приготовлением жертвенного пива». По мнению исследователя, городища не являлись «требищами», т. е. «местами потребления священной еды и питья, от чего должны были остаться вещественные следы (глиняная посуда, ножи, кости животных и т. п.). Единственное, что прослежено на болотных городищах, — это следы костров, иногда каменные вымостки, следы деревянных конструкций...».[181] Почти полное отсутствие на святилищах такого рода культурного слоя и вещевого материала, их «безжизненность» представляют собой некую загадку. Б. А. Рыбаков высказал мысль, что они были связаны с культом воды и подводно-подземным «нижним миром», посвящались хозяину этого мира — ящеру и предназначались для ритуального утопления жертв в болоте.[182]

Конечно, это всего лишь догадка; позволим себе в ответ на нее высказать и свою версию. На наш взгляд, «исчезнувшие» в древнерусских городах ритуальные бани вполне могли находиться на таких святилищах: об этом говорят и характер артефактов (кострища, камни, деревянные конструкции), и многочисленность «болотных городищ» (их число уже измеряется сотнями, но можно представить себе, сколько памятников пока не выявлено), и близость ареалов распространения «болотных городищ» и «банной» традиции,[183] и существование прямых параллелей в описаниях обрядов других этносов. Напомним, что в процитированной выше народной песне прямо говорилось: «*На болоте баня срублена, / По сырому бору катана*, / На лютых зверях вожена, / На проклятом месте ставлена».[184] Не на этих ли загадочных «болотных городищах» «творили мовь» древнерусские язычники? Во всяком случае, имеющиеся материалы уже позволяют поставить этот вопрос.

Итак, согласно древнерусским поучениям против язычества и этнографическим материалам, упомянутая в летописях «мовь» является не самой баней, как думали многие книжники начиная с XV в. и ученые нового времени, а дохристианским обрядом, в ней совершаемым, в ходе которого происходило общение «мира живых» с «миром духов», включая, возможно, нисхождение в «подземное царство» — «нижний мир» древних шаманских культур. Этот обряд был широко распространен в самых разных архаических традициях, и Древняя Русь не была здесь исключением.

---

[179] Седов В В Восточные славяне в VI—XIII вв М , 1982 С 261 (Сер «Археология СССР»)

[180] Там же С 262

[181] Рыбаков Б А Язычество Древней Руси М , 1988 С 150

[182] Там же С 152—155

[183] Если «болотные городища» распространены главным образом в земле смоленских кривичей, на Псковщине и в северной Белоруссии, то ареал «банной» традиции, сложившийся к началу XX в , согласно наблюдению А А Желтова, «включает территории, где в древности обитали две группы восточных славян — кривичи и словене новгородские, а также области, заселенные ими впоследствии» (Желтов А А Русская баня и старинный северный быт С 288)

[184] Путилов Б Древняя Русь в лицах С 32