

I Demidov fra Russia 2013 – I Demidov fra Russia e Italia. Gusto e prestigio di una gerande famiglia in Europa dal XVIII al XX secolo / a cura di Lucia Tonini. – Firenze: L. Olschki, 2013.

Elena P. Pirogova

THE HEIRS AND THE LEGACY OF URAL TURCHANINOV IN ITALY: INTERCULTURAL RELATIONS

The article describes how the descendants of the well-known Urals industrialist of the 18th century, the owner of the Sysert mountain district, A.F. Turchaninov (one diplomat NA Kokoshkin, and another - statesman AA Zubov) and their children found themselves in Italy, laying the foundations of family and intercultural ties of several Russian noble and aristocratic Italian families. The article introduces the rich cultural heritage in the form of archives, family portraits, watercolors, family albums with photographs, drawings, engravings and a valuable library, which is stored today in Italy, concludes that this heritage should be introduced into the scientific and cultural circulation of the two countries.

Keywords: Demidovs, Turchaninovs, Kokoshkins, Zubovs, Italian descendants, cultural heritage, Russia and Italy.

DOI 10.26170/vvi17-01-14

Код ВАК 07.00.02; 10.01.01

А. И. Попович

ЯЗЫЧЕСКИЙ СУБСТРАТ В КУЛЬТЕ СВЯТЫХ БОРИСА И ГЛЕБА: ВЕКТОР ХРИСТИАНСКОЙ ПЕРЕКОДИРОВКИ

Становление культа Бориса и Глеба рассматривается в контексте сосуществования язычества и христианства в Древней Руси. Ранние памятники Борисоглебского цикла выступают источником концептов, языческих в генезисе, подвергшихся переосмыслению в системе христианского культа и обновлению семантики.

Ключевые слова: святые Борис и Глеб, Борисоглебский культ, язычество, христианство, двоеверие, диалог культур.

Процесс взаимодействия существует не только для географически различных культур, но и для культур, сменяющих друг друга на оси времени. В любой национальной культуре есть временные отрез-

Попович Алексей Игоревич, студент Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (620083, Россия, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51), кафедра русской и зарубежной литературы.

Alexey I. Popovich, student of Ural Federal University named after the first President of Russia Boris Yeltsin (620083, Russia, Ekaterinburg, Lenina Avenue, 51), the Department of Russian and Foreign Literature.

Телефон/Phone: +7 (904) 383-66-09. Электронная почта/E-mail: alexeypopovich@mail.ru.

ки, когда уход одной культурной составляющей в тень прошлого вызывается активностью новообразований, вытесняющих устаревшее, хотя и привычное моделирование мира, и форм художественного воплощения аксиологии творимого мифа. Для русской культуры одним из таких периодов было время принятия христианства в качестве государственной религии и формирования на новой основе государственной идеологии (XI–XII вв.). Доминантой противоречивого процесса становится формирование почитания святых Бориса и Глеба, одних из первых потомков Рюрика, вошедших в русскую иеротопию³⁷⁴.

Многогранные исследования культа Бориса и Глеба, неоднократно проводившееся учеными разной специализации, дали важные, но зачастую противоречивые наблюдения, касающиеся религиозного сознания людей того времени, получившего определение двоеверия. Уже наличие этого термина позволяет поставить проблему типов межкультурной коммуникации. Вопрос о сути проблемы, ее характеристике в парадигме двоеверия требует дополнительной системной аргументации. Принятие христианства, его взаимодействие с предшествующими верованиями до сих пор остается не до конца изученным явлением первых веков христианства на Руси.

Важнейшими информативно насыщенными для культа времени XI–XII вв. являются разножанровые тексты памятников Борисоглебского цикла, создававшиеся, когда контакты между язычеством и христианством имели наиболее устойчивый характер. Их текстовые свидетельства являются результатом сложного взаимодействия разного типа культур, определивших историко-семантические ориентиры культа русских святых.

В ранних памятниках древнерусской литературы наблюдается отражение как минимум двух тенденций взаимодействия христианства и язычества. Первая – условно «поэтическая» – представлена практически единственным в своем роде произведением – «Словом о Полку Игореве». Осмысление язычества как системы должно было происходить в русле противоположной тенденции – обличительной. Однако исследователи поучений против язычества указывают на то, что их авторы не всегда хорошо представляли себе предмет обличения – то, что часто называлось ими двоеверием – и его содержание³⁷⁵. Обличители, хотя и обращались к язычеству, не ставили перед собой задачу выяснения смысла упоминаемых обрядов.

Промежуточное положение между указанными тенденциями занимали книжники, преследовавшие другие цели (таковых было боль-

³⁷⁴ Строго говоря, русские князья не были первыми русским святыми, но такого развернутого и подробного культа со всеми составляющими, предусмотренными канонизацией, никто, кроме них, не имел.

³⁷⁵ См.: Аничков 2009; Гальковский 1916; Мансикка 2005.

шинство), например, установление почитания святых. Их обращение к язычеству не было намеренным. Наоборот, житийный канон, предполагая обращение к христианским ценностям и понятиям, имел в виду сознательный отказ от использования художественной образности, сформированной в рамках иного мировоззрения. Поэтому говорить об обличении и о поэтических приемах чаще всего не приходится. Тем сложнее объяснить свидетельства текстов, элементы художественной структуры которых имеют явно нехристианскую природу.

Памятники Борисоглебского цикла зафиксировали в себе ряд фольклорно-мифологических мотивов³⁷⁶. Традиционно к ним относятся мотив соперничества старшего и младшего братьев, растительная семантика в образе Глеба, соотнесение отдельных элементов культа с земледельческой обрядностью, описание погребальных действий, мотив огня и огненных столпов на могиле святых. Список этот не полон, а включение в него отдельных пунктов очень спорно. Для настоящего исследования важен сам факт существования подобных упоминаний.

Во всех указанных случаях перед исследователем должны вставать следующие вопросы: из каких соображений автор обращается к этим мотивам? что этому способствует? как происходит наполнение новым смысловым содержанием предшествующих концептов описания мира, каков механизм их встраивания в новый проблемный контекст?

Последний вопрос представляется наиболее важным, поскольку должен выяснить движение мысли книжников. Представить это движение можно, хотя и с осторожностью, между двумя «полюсами» культуры средневековой Руси: язычеством и христианством. Объединяют эти мировоззрения два типа отношений: внешние (проявляются в исторической динамике, деятельности общественных институтов, ритуалах и быте), которые, скорее всего, и позволили говорить о проблеме двоеверия и стали причиной для составления поучений против язычества, и внутренние (оказывают влияние на памятники литературы, утверждающийся канон, символику и мировосприятие).

Отдельной проблемой остается «диалогичность» таких отношений, особенно второго типа, отчасти обусловленная дуальностью русской культуры (строго говоря, не только русской)³⁷⁷ и отчасти остающаяся закавыченной. И дело даже не в возможности диалога (в том или ином виде он должен был присутствовать), а в позиционной несомостоятельности каждого из «полюсов». В отдельных аспектах эта проблема только затронута³⁷⁸ и явно не может быть решена в ближайшее время. Ограничимся лишь одним гипотетическим замечанием:

³⁷⁶ См., напр., многочисленные наблюдения в кн.: Топоров 1995: 490–506, 549–566.

³⁷⁷ Лотман и Успенский 1996. Ср.: Золотарев 1964; Иванов и Топоров 1965.

³⁷⁸ Живов 2002; Иванов 2009; Петрухин 2000; Толстой 1995.

равно как языческим воззрениям было необходимо христианство, христианской «проповеди» было необходимо язычество. В оценках языческого субстрата русской культуры, который неизбежно составлял ее национальную основу в первых веках христианства, присутствует определенная снисходительно-критическая оценка языческих постулатов, заданная в Средневековье и пролонгированная в построениях ученых последующего времени.

Утверждение, что языческая культура выступила как «необходимое условие культуры как таковой»³⁷⁹ нуждается в уточнении, что становлению новой (христианской) культуры способствовало скорее не заданное противопоставление язычеству, а своеобразная открытость, готовность к межкультурному диалогу, возможность видения в язычестве готового материала для компоновки новой структуры. Диалог этот осуществлялся вопреки стремлениям условных язычников и христиан, в силу объективных факторов, заложенных в обеих культурах. Однако с утверждением Б.А. Рыбакова о том, что «отмиранию язычества не содействовало то, что существенных, принципиальных отличий нового от старого не было»³⁸⁰, трудно согласиться. Отличия были, и довольно существенные. Так же вряд ли справедливо мнение О.М. Рапова об определяющей роли православной церкви в выборе компонентов, которые могли быть заимствованы из язычества³⁸¹. Заимствования эти имели мало общего с деятельностью социально-политических институтов, что станет понятно ниже.

Формирование культа Бориса и Глеба в условиях постепенного утверждения христианства требовало новых семантических идей, подкрепленных устойчивыми ассоциативными рядами. Поиски книжников лучше всего иллюстрирует следующее место «Лѣтописной повѣсти о убоіеніи свв. мучениковъ Бориса и Глѣба»: «Темъ же васъ какъ по достоаію въсхвалімъ? Ангела васъ нареку, язь въскорѣ обрѣтается близъ скръбящихъ? Но плотьни еста. Мученіка ли? Но и новоначалници святому крещенію, яко апостоли. Царя ли или князя? Но смѣреніе паче челоувѣкъ имѣста, стяжастѣ високаа. Поистиннѣ вы царя царемъ, и князи наши вашимъ именемъ противныя плѣкы побеждають. Вы бо тѣломъ и намъ забрала, и земли Русѣи утврженіе. Вы бо еста земнаа ангела и небеснаа челоувѣка»³⁸².

На заключительном примирительном утверждении, выстроенном на противоположности и двухстороннем заимствовании (для современных ораторов – банальная речевая фигура), может быть, отра-

³⁷⁹ Лотман и Успенский 1996: 347.

³⁸⁰ Рыбаков 1987: 774.

³⁸¹ Рапов 1988.

³⁸² Абрамович 1916: 89.

зился сам характер культуры того времени. Книжнику словно тесно в предлагаемых ему христианских формулировках святости, он стремится задать собственный вектор в определении подвига Бориса и Глеба, но одновременно своими рассуждениями он выводит события на новый уровень, считая необходимым подчеркнуть значение святых для русского народа и Руси в целом.

Формулировка **«тѣломъ ... забрала, и ... утврѣженіе»** заставляет верующего, особенно неопита того времени обратиться к теме жертвенности. В той же летописной повести автор придает гибели Бориса и Глеба в самом деле «новоначальное» значение: **«земля Руская благословися ваю кровью, и мощьми положениемъ въ церкви»**³⁸³. Уточним, что, на наш взгляд, разработка концепта жертвы была одним из главных достижений языческой системы корреляции человека и окружающего мира. Жертвой снимались противоречия между возможностями и желаниями человека, жертвой устанавливались гарантии правилам общежития, обряд жертвоприношения компенсировал страх перед будущим и позволял сохранять необходимую для выживания веру в помощь высших сил. Иными словами, именно жертва была в центре структурирования языческого мифа, определяя положение человека во взаимоотношениях с силами высшего порядка. В концептуальной драматургии жертвоприношения были свои обязательные акторы, тип поведения жертвы и действия жертвоприносителей. Использование этого обряда с семантикой кровавого жертвоприношения легло в описание убийства Глеба: **«поваръ же Глѣбовъ, именемъ Търчинъ, вынзъ ножъ, зарѣза господина своего. Акы агня непорочно, принесеса на жъртву Богови, въ воню благоухания»**³⁸⁴, **«оканьный же поваръ ... уподобися Июдѣ предателю: изволкъ ножъ свой и ятъ святого Глѣба за честную главу, хотя и заклати»**³⁸⁵. В реальности именно поварам отводилась роль творца жертвы, и «заклание» отличается от простого убийства не результатом (смерть героя), а процессом и его семантикой. Этим же определяется выбор места убийства Глеба – река, ладья, в прошлом служившая и местом упокоения перед отправкой по реке в мир предков, в соединении с другими атрибутами: «ножь», удержание за «главу», вплоть до называния «именем».

С явлением жертвы происходят изменения, сходные с описанным В.Н. Топоровым процессом углубления смысла и расширения круга соответствующих лексем святости: «новая христианская свя-

³⁸³ Там же: 77.

³⁸⁴ Там же: 97.

³⁸⁵ Там же: 13.

тость утверждается не в стороне от языческой “святости”, но именно на ней, в самой ее сердцевине»³⁸⁶.

Автор переосмысливает ситуацию таким образом, что жертвоприношение становится преступлением, более страшным оттого, что это братоубийство, участники ритуала (о которых помнит автор) превращаются в преступников, которых за их грехи накажет Господь, надо только назвать всех по именам.

Идея языческой жертвы и круг представлений о ней были знакомы книжникам из дохристианской традиции, но не распространялись на жертву во имя государственного благополучия. Отсюда парадоксальное смешение вольной жертвы Христа и кровавого жертвоприношения, концептуально обращенных к одной цели – процветанию новой веры и благополучию русского народа.

Книжник часто оказывался в ситуации выбора, тем показательнее, как нелегко ему дается освоение христианской жертвенности. Так, в ряде списков Исторических паремийных чтений Святополк именуется «Поганополком», книжники обыграли полярное изменение значения: от святого сражения – к языческому (поганому) выступлению, а о воплощении замысла убийства братьев сказано: **«братъмь своимь прѣдана на убийство, нъ драгою крѣвию, яко агница непорочна и прѣчиста, приведостася своему Владыцѣ»**³⁸⁷. Автор этого памятника чуть было не последовал обличительной тенденции, обвинив «язычника» Святополка в желании принести жертву христианскому богу (ср. жертвоприношение Авраама).

Мы помним, что идея мученичества не стала доминирующей в Борисоглебском культе, самим книжникам пришлось подбирать другие определения для характеристики подвига святых. Строго говоря, Святополк также был христианином, поэтому мучениками братья становятся в христианском государстве от рук единого по вере брата. Именно поэтому действия Святополка традиционно расцениваются как преступление и проявление греховности, а не как поступки язычника, Борис и Глеб же именуются страстотерпцами.

Важно, что преступление Святополка – сознательный выбор, а не проявление злого рока – оказывается необходимым книжникам, именно на нем акцентируется внимание читателя или слушателя (в случае церковной службы), оно в итоге обеспечивает новый миропорядок, способствующий благополучию Руси. С другой стороны, Святополк как бы поддается воздействию внешних сил: **«нъ ту абие въниде въ сръдце его сотона и начаты и пострѣкати вящша и горьша съдѣяти, и множайша убийства»**³⁸⁸. Очень похожим образом

³⁸⁶ Топоров 1995: 489.

³⁸⁷ Абрамович 1916: 118.

³⁸⁸ Там же: 38.

в архаичной мифологии использовался образ трикстера. Во многом из этого типа вышел и образ антигероя.

Можно привести всего один из множества примеров из службы в день перенесения мощей святых – 2 мая: **«о, велие чудо! како своєю брату не пошадѣ оканьный убища, смѣвыи, зависти ради, пославъ злыя слугы, всеблаженаго страсотърпца Романа уязвиша, тѣмь и Давыда заклаша, яко агня незлобиво приведеся на жьртву, и всприяста вѣнца вѣчныя оть Христа Бога, Его же и възлюбиста, възненавидѣвша мирьскыхъ красоты»**³⁸⁹.

Автор переводит в политико-этический план замысел преступления: «зависти ради», «ради единовластия». В памятниках нет противостояния христианству как вероисповеданию, только отторжение ценностей святости: кротости, смирения, терпения и братолюбия – и утверждение «гордыни».

Показателен сам способ создания антигероя, освоенный христианской книжной традицией сразу в двух направлениях: с одной стороны, преступник Святополк противостоит святым Борису и Глебу, с другой – он же противостоит Ярославу как эпический злодей, антигерой. Описание битвы на Альте 1018 г. присутствует практически во всех нарративных памятниках Борисоглебского цикла. Причем оба приема сосуществуют в единстве. В роли культурных героев Борис и Глеб выступают в украинских народных легендах: они выковывают первый плуг и побеждают Змея, впрягая его в этот же плуг³⁹⁰. Народное сознание трансформировало подвиг Бориса и Глеба, оставив, однако, идею противоположного (в данном случае – мифологически) начала – Змея, сопоставимого в ассоциативном ряду со Святополком.

Развивая процитированную выше мысль В.Н. Топорова, можно попытаться определить, каким именно образом христианское начало утверждается, видя на горизонте языческие образы жизни. Скорее всего, мы имеем дело не просто с христианским замещением, возможным благодаря соответствующим предпосылкам (языковым, культурным, мировоззренческим) в исходной культуре³⁹¹, а с какой-то вторичной концептуализацией важнейшего для дальнейшего укрепления государственности языческого сюжетно-образного комплекса.

Жители Древней Руси (новоявленные христиане), оперировавшие ограниченным и содержательно определенным набором концептов, должны были освоить новую систему, предложенную христианством. Внешний декларируемый отказ от старой культуры не означал действительного окончательного разрыва, тем более полного противо-

³⁸⁹ Там же: 176.

³⁹⁰ Потехня 1865: 8–11.

³⁹¹ Ср.: Успенский 1982: образ св. Николая заключает в себе предпосылки к ассоциациям с языческим богом Волосом (Велесом), медведем и др.

поставления: «развитие культуры, как и акт творческого сознания, есть акт обмена и постоянно подразумевает “другого” – партнера в осуществлении этого акта»³⁹².

Так, говоря о смысле того или иного слова, важно помнить, что зачастую происходит расширение его исходного значения, изменение контекста времени, погашение или наведение одних и актуализация других тем. С явлением действительности, которое стоит за тем или иным словом («концептом» в их единстве), как правило, происходят похожие изменения.

Тексты памятников зафиксировали, что концепты принесения жертвы, эпического воинского подвига, противостояния героя и антигероя, и даже самой парности Бориса и Глеба (связь с близнецным мифом), и молодости героев, будучи наделены христианской семантикой, имели соответствующие воспроизводимые при ближайшем рассмотрении аналогии в дохристианских верованиях. Их вторичная концептуализация происходила внутри новой культуры по принципу переосмысления или перекодировки фрагментов старой.

Данное явление начинает привлекать внимание исследователей древнерусской культуры³⁹³. То, что отголоски старых верований не только сохранились в памятниках христианской литературы, но и активно использовались для выражения новых идей, говорит о напряженной мысленной работе книжников, об определенном изменении как их сознания, так и сознания широкого круга людей того времени³⁹⁴.

Надо полагать, происходила постепенная рефлексия самой культуры, необходимое ей самоосознание, позволившее осуществить своеобразный отбор представлений для последующего переосмысления, не всегда удачный и потому заслуживавший упрека в двоеверии, но продуктивный настолько, насколько прогрессивной была культура того времени. Едва ли кто-либо из книжников сознательно способствовал языческо-христианскому взаимодействию, но нельзя, например, не учитывать их профессионального умения при утверждении культа святых использовать продуктивные повороты от прежних представлений о кровавой жертве к драматической новой семантике жертвенности как спасения.

«Освоение» и «приспособление» Борисоглебского культа могло происходить в рамках выведенной схемы взаимодействия язычества и христианства, названной здесь «вторичной концептуализацией». С другой стороны, помня о большой вероятности раннего почитания

³⁹² Лотман 2002: 205.

³⁹³ Петров 2014.

³⁹⁴ См., напр.: Вагнер 1995.

Бориса и Глеба в качестве местночтимых святых³⁹⁵, можно предположить и обратное влияние, когда сама схема только создается, во многом подстраиваясь под новый культ, становясь таким образом более гибкой и устойчивой по отношению к последующим культурным взаимовлияниям. Именно поэтому настоящие рассуждения, хотя и претендуют на возможность обобщений, требуют дальнейших уточнений и расширений использованных источников.

Список источников и литературы

- Абрамович 1916** – Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг. : Отделение рус. яз. и словесности Акад. наук, 1916.
- Аничков 2009** – Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. М. : Академический проект, 2009.
- Вагнер 1995** – Вагнер Г. К. К вопросу о новом сознании Киевской Руси X-XII веков // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. М. : «Наследие», 1995. С. 16–23.
- Гальковский 1916** – Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков : Епархиальная типография, 1916.
- Живов 2002** – Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 306–318.
- Золотарев 1964** – Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964.
- Иванов 2009** – Иванов В. В. О выборе веры в Восточной Европе // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 5: Мифология и фольклор. М. : Знак, 2009. С. 286–298.
- Иванов и Топоров 1965** – Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965.
- Лотман 2002** – Лотман Ю. М. К построению теории взаимодействия культур (семиотический аспект) // Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб.: Академический проект, 2002. С. 192–211.
- Лотман и Успенский 1996** – Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Избранные труды, том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры, 2-е изд., испр. и доп. М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 338–380.

³⁹⁵ См., напр.: Поппэ 1995.

- Мансикка 2005** – Мансикка В. Й. Религия восточных славян. М. : ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, 2005.
- Петров 2014** – Петров А. В. Новгородские юродивые Николай Кочанов и Федор и их «распря» // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах, вып. 2. СПб.; Казань, 2014. С. 58–73.
- Петрухин 2000** – Петрухин В. Я. «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. М.: Индрик, 2000. С. 314–343.
- Поппэ 1995** – Поппэ А. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвященных им произведениях // *Russia mediaevalis*. München: Wilhelm Fink, 1995. Т. VIII, 1. С. 21–68.
- Потебня 1865** – Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М. : Университетская типография, 1865.
- Рапов 1988** – Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. М. : «Русская панорама», 1988.
- Рыбаков 1987** – Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987.
- Толстой 1995** – Толстой Н. И. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 41–62.
- Топоров 1995** – Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. М. : «Гнозис» ; Школа «Языки русской культуры», 1995. Т. 1.
- Успенский 1982** – Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М.: Изд. Московского ун-та, 1982.

Alexey I. Popovich

PAGAN SUBSTRATUM IN THE CULT OF SAINTS BORIS AND GLEB: A VECTOR OF CHRISTIAN TRANSCRIPTION

The formation of the cult of Boris and Gleb is given in the context of the co-existence of paganism and Christianity in Ancient Russia. Early literary monuments are a source of concepts that are pagan in genesis and have been reinterpreted and filled with new semantics in the Christian cult system.

Keywords: saints Boris and Gleb; the cult of Boris and Gleb; Paganism; Christianity; Dvoeverie (“Dual-Faith”); Dialogue of Cultures.

DOI 10.26170/vvi17-01-15
Код ВАК 07.00.03

А.А. Постникова