
И.Н.Белобородова
Архангельск

**СВЯЩЕННИК И КОЛДУН
В РУССКОЙ УРАЛО-СИБИРСКОЙ
КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ:
ОБ АРХИТИПИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ВОСПРИЯТИЯ
(в связи с генезисом русского жречества)**

Священник, как и колдун, в силу своего положения неземледелец в земледельческой общине¹, в русской традиционной культуре обладал особым социальным статусом, соотносимым с признаком «чужого». Как лицо, имеющее «силу», которая позволяла ему осуществлять связь с Богом/космосом, он наделялся в народном сознании чертами медиатора, т.е. маркировал собой обе сферы социосакрального бытия – «своего» и «чужого». Такое соотнесение священства с двумя крайними полюсами мироустройства и определило двойственность психологического восприятия служителей культа в русской традиционной общине. С одной стороны, оценка его как аккумулятора и проводника высших сакральных ценностей русской народной культуры (= народная религия) – жизнь человека в Боге – была положительна. К нему обращались за советом и помощью в трудных жизненных ситуациях, его оценкой измеряли свои дела и поступки, считали обязательным его присутствие в решающие моменты жизни (родины, свадьба, смерть). Выражение «так батюшка говорил/велел/объяснял» служило критерием нравственно-этических и мировоззренческих позиций носителя русской культуры.

С другой стороны, многочисленны свидетельства проявления непочтительности, а подчас и враждебности паствы к своему иерею. И дело тут не только в социально-экономических отношениях, что, несомненно, являлось важным, но отнюдь не единственным критерием в оценке клира. Существует немало доказательств того, что священству приписывались черты и функции никоим образом не совместимые с его высоким социорелигиозным статусом, декларируемым Церковью.

Исследователи, занимающиеся народным православием, обычно выделяют одну из таких функций – лечебно-магическую, синонимичную

¹ Щепанская Т.Б. Неземледелец в земледельческой деревне: обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX - начало XX вв.): Дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986.

функции колдуна и потому сближающую эти два, казалось бы, диаметрально противоположных образа.

Лечебно-магическая функция, приписываемая священнику народным сознанием, в принципе не противоречила сложившейся церковной практике исцеления болящих духовенством. Она не противоречила и сущности христианства, а напротив, постулировалась им. Как житийная литература, так и устные предания о святых изобилуют рассказами о чудесном исцелении или даже о «специализации» святого на врачевании того или иного недуга. Например, единственный канонизированный Церковью «местный» святой Урало-Сибирского региона – Симеон Верхотурский – почитался как целитель глазных болезней. Эти представления получили свое законченное оформление в широко распространенном апокрифическом сказании «Киим святым каковыя благодати от бога даны и когда память их бывает», бытующем в урало-русской книжно-рукописной традиции до настоящего времени и перешедшем в официальную гравюру и церковную печать².

В лечебной магии широкое распространение получил ряд церковных предметов и символов. Наибольшей популярностью среди них пользовались свечи (особенно сретенская и благовещенская), освященная вода, просфора и, конечно, молитва. Что касается «вещных» символов (икона, свеча, просфора), то перекодировка их «языческой» семантики легко объяснима в связи с общностью осмысления огня и воды как первостихий, в одинаковой мере присущего «языческой» и христианской метафорике.

Вербальные формулы также имели много общего. Исследователями не раз подчеркивалась общность восприятия в народной среде вербальных формул и церковного, и внехристианского происхождения. Зачастую тексты молитв (особенно это касалось частных молебнов) представляли собой такой образец «языческо-христианского синкретизма», что народом могли восприниматься как традиционные заговоры. Это, в частности, можно сказать о некоторых текстах «Требника» Петра Могилы, которые отдельными исследователями даже в XX в. иногда принимаются за варианты народных лечебных формул. Оставив за специалистами-филологами исследование генезиса этих форм, здесь выделим только одно, но чрезвычайно важное для нашей темы обстоятельство. Ряд уральских материалов свидетельствует о том, что молитва в качестве лечебного и обережного средства применялась только знахарями и щепотниками, т.е. «знающими» людьми, которые могли лечить, но по «силе» значительно уступали колдунам. Примечательно, что в некоторых старообрядческих селениях на реке Колва Чердынского района Пермской области распределение доброго и злого начал

² См.: Белобородова И.Н. Представления о святых в устной и рукописной традиции Среднего Урала (конец XVIII – начало XX вв.) // Религия и церковь в Сибири: Сб. науч. ст. и материалов. Вып.3. Тюмень, 1992. С.67–89.

было доведено до своего логического предела: здесь спасение и помощь во всякого рода несчастиях (болезнь, пропажа скота и т.п.) могли прийти только от молитвы истинно православных христиан – бегунов, которым и заказывался молебен³.

Болезни в русской традиционной культуре имели двойную природу. Одни, например, по представлениям жителей Красноуфимского уезда Пермской губернии, происходили под воздействием «духов тьмы, сатаны», а другие (килы, уроки) – от злых, недобрых людей⁴. Примечательно, что в перечислении этих людей, наряду с бабой-самокруткой, девкой-простоволоской, колдуном и колдунницей, упоминаются «священник и священица»⁵. Одним из обязательных образов действия в заговорах против болезней было то, что все их персонажи – «на встречу встречающиеся и с ветру приходящие...» Встреча вообще в русской культуре – это неперемный элемент культуры дороги, которая, как отметила Т.Б.Щепанская, «имеет свои законы, нередко противоположные законам статического существования», это «мир небытия, где обычай не действует»⁶. Исследовательница особо подчеркивает, что «нормы дороги можно обнаружить, например, в сфере знахарства, имеющего дело как раз с необычными ситуациями»⁷.

Отмечая амбивалентность в восприятии священника и колдуна в русской традиционной культуре, исследователи указывали на *психологическую* основу этого восприятия, никак, впрочем, не раскрывая сущности этого явления⁸. Поэтому необходимо остановиться на нем особо.

Как показывают материалы, одним из ключевых символов психологического восприятия священника в русской культуре в целом и ее уральском варианте в частности было понятие дороги, соотносимое с признаком «левого» = «иног/чужого» мира. Мифологизация образа дороги в восточнославянской и – шире – балто-славянской культуре позволяет трактовать этот символ как медиатор двух сфер существования – жизни и смерти («своего» и «чужого») ⁹. Медиаторами в народном сознании были и священник, и колдун, оба стоявшие на позиции «дороги» как сферы, принадлежащей «иному» миру. Общеизвестен факт веры в опасность встречи со священником. Это представление, осужденное еще Стоглавом, сохранилось

³ Никитина С.Е. Устная традиция в духовной традиции русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С.105.

⁴ Мизеров М.И., Скалозубов Н.Л. К вопросу о народной медицине в Красноуфимском уезде // Пермский край. Пермь, 1893. Т.2. С.239.

⁵ Островская Л.В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX вв.: Классовая борьба, общественное сознание и культура. Новосибирск, 1975. С.177.

⁶ Щепанская Т.Б. Культура дороги на русском Севере. Странник // Русский Север: Арёалы и культурные традиции. СПб., 1992. С.102, 104.

Там же. С.118.

⁸ Островская Л.В. Некоторые замечания... С.180.

⁹ Невская Л.Г. Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры. М., 1993. С.57.

во многих местах России вплоть до конца XIX – первой трети XX вв. По данным В.П.Бирюкова, на Урале существовало даже «злое пожелание, равное пожеланию неудачи в начатом деле, в частности, когда человек собирался идти на охоту, рыбалку, торговать и прочее: «Поп-от тебе встречуто». Очень многие предпочитают вернуться домой, чем начинать задуманное мероприятие»¹⁰. Еще одной мерой по нейтрализации опасной встречи, например, в Сургуте служили следующие действия: «Если хочешь, чтобы был успех, надо не проходить мимо (священноцерковнослужителей.—И.Б.), а подойти под благословение или (если встретил дьякона) поздороваться за руку»¹¹. В Центральной России, напротив, в качестве обережного средства при встрече с причтом применялись охранительные действия, идентичные действиям при встрече с нечистой силой. Так, в Романово-Борисоглебском уезде Ярославской губернии еще в конце XIX в. существовали «даже и такие суеверы, которые встречаются со священником, плюют на землю или кидают булавки»¹². Как известно, острые предметы, в частности булавки, в русской культуре служили средством противодействия нечистой силе: в подол невестинной рубахи закалывали иголки или булавки, «чтобы не испортили»; присушивая любимого, втыкали ему булавки в одежду; при встрече с «вихрем» (= черт) в его эпицентр бросали булавки, чтобы отвести от себя «нечистого» и пр.

Иногда «заместителем» священника в этой примете мог быть или покойник, или заяц. Так, в цитированном уже материале из Романово-Борисоглебского уезда Ярославской губернии находим еще одно указание: «Встретится, например, по пути мертвое тело, несомое на погребение, говорят – это не к добру, и нередко возвращаются назад. Случится ли, идучи куда, встретить священника – и это предвещает беду»¹³. В соседних уездах той же губернии – Пошехонском и Ростовском – существовало убеждение, что «перейдет дорогу кто из церковного чина, или перебежит дорогу заяц – не будет пути»¹⁴.

Если семантика первого «заместителя» – покойника – достаточно прозрачна, то образ зайца в русской культуре требует хотя бы краткого уточнения. Исследование символики зайца на общеславянском материале показывает, что, наряду с ярко выраженной брачной и эротической семантикой, образ зайца устойчиво связан с космогоническими мифами (лунар-

¹⁰ ГАСО. Ф.226. Оп.1. Т.1. Д.79. Л.49.

¹¹ Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Записки Зап. Сиб. отдела РГО. Омск, 1903. Кн. XXX. С.179.

¹² Орлов В. Из области предрассудков и суеверий, преимущественно существующих в Романово-Борисоглебском уезде // ЯГВ. 1889. № 42. С.2.

¹³ Там же.

¹⁴ Артынов А. Село Угодичи Ростовского уезда Ярославской губернии. Историко-этнографический очерк // ЯГВ. 1889. № II. С.5; Балов А. Народные суеверия и предрассудки Пошехонского уезда // ЯГВ. 1888. № 43. С.4.

ная природа зайца), с одной стороны, и миром предков – с другой¹⁵. Следовательно, можно предположить, что и священник в русской культурной традиции был связан с культом предков или, во всяком случае, с «иным» миром.

Соотнесение священника с миром предков определило его особую роль в обрядах семейного и календарного циклов, также маркирующих собой порубежные состояния. На уральских материалах существует ряд примеров особого участия духовенства в этих обрядах, причем совершенно в ином статусе, нежели то предписывалось каноном.

Общерусским является обычай приглашать на свадьбу колдунов, чтобы они «не испортили свадебжан» или, напротив, отвели порчу другого («чужого») колдуна. «В Сибири, – писал Надеждинский, – существуют колдуны-вежливцы (или вежливыцы, по произношению простонародному). Эти пакоствники преимущественно участвуют на свадьбах и, действительно, творят иногда лиходейства: то пугают лошадей, то попотчуют чем-нибудь молодых... Обязанность колдунов на свадьбе – предупреждать всякую пакость при поезде»¹⁶. Описывая «Нравственное состояние Усть-Косвенского прихода» Соликамского уезда Пермской губернии, священник Ипполит Словцов замечает: «Что мудреного, что народ верит свадебным очарованиям, когда, как сказывал мне один очевидец, что и пастыри церкви прежде верили этому и когда, по приглашению, отправлялись на брак, брали с собой в помощь Святому Животворящему Кресту особо исписанную бумажку, заключающую будто бы в себе противодействие всем наводнениям свадебных кудесников. «Бумажку эту дал мне, – рассказывал очевидец и деятель на сцене свадебной, – батюшко, я и положил ее за пазуху; ну, знаешь, и шел везде смело и ничего не боялся». Учился ли этот покойный (иерей. –И.Б.) в каком-либо заведении, не знаю, знаю только, что он правил Усть-Косвенскою паствою слишком 30 лет»¹⁷.

Действия священства в обрядах семейного цикла, синонимичные действиям колдунов, соотносились с признаками «иного» мира через оппозиции «правый – левый», «чет – нечет» и т.п. С признаком «левого» в общерусской традиции, в том числе и на Урале, связана характеристика колдунов как людей, принадлежащих к «нечистому» миру. Так, по данным С.Е.Никитиной, в верхокамской деревне «про одну женщину было сказано: «Она знает воскресную молитву наоборот», – и этим была дана ей характеристика как колдунье. В рассказе о том, как знатливая женщина помогала найти скот, пострадавший хозяин, следуя наставлениям ведуньи, должен

¹⁵ Гуря А.В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // Славянский балканский фольклор. М., 1978. С.159–189; Сумцов Н.Ф. Заяц в народной словесности // ЭО. 1891. № 3.

¹⁶ Надеждинский. Народное здравие // ТобГВ. 1863. № 20. С.153–154.

¹⁷ Словцов И. Нравственное состояние Усть-Косвенского прихода // ПЕВ. 1871. № 36. С.427.

был идти искать пропавшую телку в надетой наизнанку рубахе и вывороченной шубе»¹⁸.

Аналогичным образом и священство соотносилось с признаком «перевернутого» мира, в котором принятый ход вещей менялся на обратный. Так, в среде екатеринбургского духовенства до сих пор бытует рассказ о некоем венчании, случившемся в начале XX в. в одном из подгородных сел. Обидевшись на то, что новобрачные отказались платить за венчание сумму, показавшуюся им завышенной, оскорбленный дьякон со словами «Как повенчали, так и развенчаем» вывернул стихарь на левую сторону и, начав с возгласа «Разблагослови, Владыко, рабов твоих [имя рек]», прочитал весь чин венчания задом наперед¹⁹. Сообщение это, в силу его уникальности, можно было бы отнести в разряд анекдотов, имеющих широкое хождение в среде духовенства. Однако близкие по смыслу представления обнаруживаются в действиях ялutorовского священника Топоркова, который в середине XVIII в. также в наказание за «скупость» отказался сообщить, какое христианское имя он дал крещаемому им младенцу, велел родителям «называть его... осетром, пока не заплатят как следует и за молитву, и за крещение»²⁰.

Еще более «прозрачна» семантика священнослужителей в похоронно-поминальной обрядности, где пастыри выступали не только как наставники и проводники своих пасомых в «мир иной», но и как некие заместители умершего. Показателен в этом отношении уральский обычай подкладывать священнику во время поминального обеда тот блин, который закрывал в течение суток лицо умершего от заразной болезни. Когда священник уходил, съев по неведению этот блин, то хозяева говорили: «Ну, слава Богу, батюшка унес из нашего дома заразу»²¹. В этом же семантическом ряду стоит, вероятно, и общерусское представление, что самое верное средство избавиться от «нечистых» насекомых – клопов – это незаметно положить коробочку с ними в карман священника и тихонько сказать: «Куда поп – туда и клоп», – и после этого все насекомые исчезнут²².

В некоторых уездах Вятской губернии зафиксированы уникальные данные, указывающие на тесную связь покойника и священника. Е. Якушкин, обобщивший эти материалы в своих «Заметках о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия», пишет: «В народе существует убеждение, что церковный причт убивает покойника, ожившего по принесении его в церковь. Если оживший успевает скрыться из церкви, то должен умереть весь причт или должны

¹⁸ Никитина С.Е. Устная традиция... С.105.

¹⁹ По устному сообщению отца Владимира Язева.

²⁰ Зольникова Н.Д. Сибирская приходская община в XVIII веке. Новосибирск, 1990. С.170.

²¹ ГАСО. Ф.2266. Оп.1. Т.1. Д.80. Л.46.

²² Там же. Л.47.

умереть подряд 12 священников»²³. Чтобы не допустить подобных происшествий, например, в Уржумском уезде «причт убивает ожившего покойника ломом, хранящимся для этого в церкви за печкой; конец лома в крови. Убийство совершается так: застав покойника ожившим, причт заставляя помолиться его Богу, а когда помолившийся, перекрестившись, поклонится, ударяют его спрятанным ломом в затылок... В том случае, когда побег совершается, причт отпевает пустой гроб и провожает его на кладбище, как бы в нем был покойник. Любопытно, что смерть подряд 2–3 священников в одном и том же селе иначе не объясняется народом, как упуском ожившего покойника»²⁴.

Еще одним подтверждением принадлежности священства к «иному» миру служат данные, которые свидетельствуют о том, что народной традицией не исключалась возможность превращения священнослужителя в нечистую силу. Причем подобные представления были характерны для всех слоев русского населения – от простых крестьян до великосветской знати. Как свидетельствует очевидец, крестьянин села Угодичи Ростовского уезда Ярославской губернии, поздней осенью 1825 г. перед воротами Александро-Невской Лавры наблюдалось небывалое скопление простого народа и карет и экипажей аристократии. «Собравшийся народ требовал от митрополита показать попа с рогами. Увещевание митрополита, что никакого попа с рогами у него нет, не удовлетворяло публику... За несколько дней перед этим кем-то в столице была пущена следующая утка: в одном селении Новгородской губернии крестьянин нашел клад и будто бы довольно немалый. Крестьянин почему-то стал просить местного попа окропить его святой водой. Поп отложил это до утра. В полночь под окно крестьянина приходит поп, переряженный чертом с рогами, и требует своего клада как бы обратно; испуганный крестьянин отдал найденный клад, с которым поп и ушел от окна. Придя домой, поп поскользнулся и упал головой на шкуру убитого им козла и когда встал, то увидел, что козлиная шкура крепко приросла к его телу, а надетые раньше на голову козлиные рога не отставали. Затем будто бы поп в таком виде и был привезен к владыке, чему были и самовидцы, которые видели, как везли попа с рогами в Невский монастырь. В истину этой басни верила вся столица и съезжалась смотреть попа с рогами»²⁵.

Таким образом, изложенные материалы позволяют говорить, что в народном сознании образ священника прочно увязывался с архитипическим восприятием служителей культа (жрецов) как представителей «того» света, «иного» мира, соотносимого с признаком «левого», «нечистого».

²³ Якушкин Е. Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // ЭО. 1891. № 2. С.17.

²⁴ Там же. С.18.

²⁵ Артынов А. Воспоминания крестьянина села Угодичи Ярославской губернии Ростовского уезда. М., 1882. С.57.

Иными словами, в народном сознании священник представлялся неким архаичным медиатором на грани двух миров – «своего» и «чужого».

Анализ символики обрядов посвящения колдуна и священника позволяет говорить об их архитипическом единстве, восходящем, возможно, к обрядам инициации жрецов, космогоническим и тотемистическим мифам²⁶. Поэтому особого внимания заслуживает тема о зооморфных заместителях русских жрецов. Несомненная космогоническая (лунарная) символика зайца, его связь с культом дороги («иног» мира) и взаимозаменяемость с образом священника, возможно, позволят проследить пережитки восприятия народным сознанием священника как культурного героя с присущими ему демиургическими функциями.

Еще одним возможным направлением изучения генезиса этого архаичного пласта представлений может быть исследование смеховой культуры, столь присущей русскому средневековью и сохранявшейся в севернорусской традиции, в том числе и на Урале, в виде пережитков так называемой «скоморошья» культуры. По мнению исследователей, одним из этапов в генезисе образа древнерусского скомороха было его соотнесение с волхвом, кудесником, знахарем²⁷. Можно еще отметить, что в некоторых районах, в частности в бывшем Ирбитском уезде Пермской губернии, «настоящим», «истинным» попом считался тот, который умел хорошо играть на гармошке²⁸. Возможно, что не последнее место в этом архитипическом ряду символов занимает «церковная» сатира. В собранном В.П.Бирюковым материале по «антирелигиозному фольклору» Урала представлены практически все «жанры» церковной сатиры: подражание церковным песнопениям, звону церковных колоколов, пословицы и поговорки о священнослужителях, пародии на богослужение, сказки о глупом попе, былички из монастырской жизни и пр. Есть здесь и крайние формы осмеяния клира, например в такого рода «стихотворении»:

Раз шел я на гумно
И запнулся за д... о;
Я его коп – выскочил поп,
Еще немного покопался,
И на дьякона натакался,
Потом толкнул батажком –
Выскочил пономарь с дьячком,²⁹
И сразу стали обедню служить

Церковная сатира ранее исследовалась почти исключительно как проявление «антирелигиозного» настроения масс. Но, как справедливо отметил

²⁶ Подробнее об этом см.: Белобородова И.Н. Священник и колдун в русской урало-сибирской народной культуре: О символике обрядов посвящения // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1995 – 1996. Екатеринбург, 1997. С.92–100.

²⁷ Фаминцын А.С. Скоморохи на Руси. СПб., 1995. С.121–124.

²⁸ По устному сообщению отца Сергия Галишева.

²⁹ ГАСО. Ф.2266. Оп.1. Т.1. Д.79. Л.163.

Д.С.Лихачев, «в древнерусском смехе есть одно загадочное обстоятельство: непонятно, каким образом в Древней Руси могли в таких широких масштабах терпеть пародии на молитвы, псалмы, службы, на монастырские порядки и т.п. Считать всю эту обильную литературу просто антирелигиозной и антицерковной мне кажется не очень правильным. Люди в Древней Руси в массе своей были, как известно, в достаточной степени религиозны, а речь идет именно о массовом явлении. К тому же большинство этих пародий создавалось в среде мелких клириков»³⁰. Касаясь далее сущности смехового антимира Древней Руси, исследователь подчеркивает, что он противопоставляет «не обычной реальности, а некой идеальной реальности, лучшим проявлениям этой реальности»³¹. Следовательно, можно предположить, что и антимир наделяется в народном сознании чертами «идеального», соотносимого в архитипической модели с понятием «мифологического».

Как известно, в архаических (классических) формах мифа культурный герой носит двойственный характер – демиурга и трикстера. Последний – мифологический плут, предшественник шутов, комических персонажей средневековой литературы. «Такой двойственный персонаж, как культурный герой (демиург) – трикстер, сочетает в одном лице пафос упорядочивания формирующегося социума и космоса и выражение его дезорганизации и еще неупорядоченного состояния. Это противоречивое сочетание возможно в силу того, что действие в соответствующих сказочно-мифологических циклах отнесено ко времени до установления строгого миропорядка, т.е. к мифическому времени... Первопредок-демиург – культурный герой – типологически строго соответствует представлениям о мифологическом времени первотворения и моделирует коллектив в целом. Демонический или комический двойник культурного героя – мифологический плут – специфически соотносен с мифологическим временем, поскольку это время до установления строгих табу разного рода»³².

Поэтому представляется корректным предположить наличие в восприятии образа русского священства архитипических пережитков культурного героя, имеющего двойную природу – демиурга и трикстера. Во всяком случае, наличие огромного пласта церковной смеховой культуры не отрицает возможность такого предположения.

Таким образом, подводя краткий итог всему сказанному, можно выделить следующие архитипические черты в восприятии священника и колдуна.

1. Статус священника и колдуна определяется в русской культурной традиции их принадлежностью к маргинальным областям социальной культуры. Во-первых, они имеют особую «силу», которая и позволяет им

³⁰ Лихачев Д.С. Смех как мировоззрение // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понярко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С.8.

³¹ Там же. С.17.

³² Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С.189, 193.

распознавать необычные жизненные ситуации и активно влиять на них (насылание болезни или исцеление, голод или урожай, санкционирование или препятствие к изменению социального статуса членов общины). Во-вторых, наличие этой «силы» обусловлено соотношением медиатора с иным пространственно-временным континуумом: миром нечистой силы («того света») – у колдуна и областью бытия Божия (царствия небесного) – у священника.

2. Обретение особого социального статуса оформляется ритуалами посвящения, такими как хиротония (рукоположение) в таинстве священства и передача силы одного колдуна другому. И в том и в другом случае медиаторы наделяются особой духовной властью и тайными знаниями, лежащими за гранью «своего». То же можно сказать и о ритуалах, проводимых после смерти медиатора, которые имели ряд существенных отличий от обычно отправляемых в этих случаях (омывание елеем тела священника, разбирание конька крыши в случае исхода души колдуна и т.п.).

3. Принадлежность к «чужому» миру маркируется внешними атрибутами. Так, и колдун, и священник имеют весьма похожую внешность (длинная борода и волосы, длинные ногти и т.п.), выделяются особой одеждой (подрясник, ряса, фелонь – у священников, бессезонный овчинный тулуп, подпоясанный кушаком, – у колдунов), используют специальные ритуальные предметы (кадило, потир, звезда и пр. – в церковной практике, особые сосуды с водой, кости животных, громовые стрелы и пр. – в народной культуре).

4. Недвусмысленно о связи с «иным» миром говорит соотношение обоих медиаторов с таким типологическим признаком «чужого» как левая сторона (изнанка).

5. С признаком «чужого» связано социальное и ритуальное функционирование медиаторов вне освоенного пространства. Их дома располагались, как правило, или возле сакральных центров (церковь), или на окраине поселения (у колдуна). Кроме того, исполнение ритуальных функций также было связано с «нечистым» пространством (ср., например, роль бани, голбца в колдовских обрядах снятия порчи, святочных гаданиях, церковной паперти как места гаданий, святочных игр с покойником).

6. Функции медиаторов также определяются их принадлежностью к «иному» миру. Эта ситуация усугубляется, например, в церковной практике еще и тем, что духовенство, особенно мелкий церковный клир, присваивало себе функции традиционно приписываемые колдуну. Особенно наглядно это прослеживается в обрядах, связанных с порубежными состояниями, в частности на свадьбе и похоронах (насылание или снятие порчи, определение даты смерти, проводы души умершего на «тот свет» и пр.). Дела духовных консисторий дают обильный материал по этому поводу.

7. Подобное перераспределение ролей было обусловлено как процессом «вживания» клира в приходскую среду (священник, как правило, был и сам выходцем из этой среды), так и «апокрифическим» характером русского православия, особенно на ранних этапах его становления. Примером может служить амбивалентность многих символов церковной и народной традиций (в частности, календарной, также маркирующей порубежные состояния), церковная монополизация ряда обрядов, имеющих, по-видимому, внехристианское происхождение (изготовление четверговой соли, санкционирование святочного ряженья и пр.).

Эти позиции в восприятии священника и колдуна в русской традиционной культуре и сознании позволяют наметить в первом приближении и весьма схематично некоторые направления в генезисе русского жречества. Функционирование медиаторов в «чужом», неосвоенном пространственно-временном континууме, их особый социальный статус и «сила» позволяют предположить наличие в восприятии их образов некой архитипической модели, восходящей к мифам о культурных героях. Аналогичные пережитки можно реконструировать в образе древнерусских волхвов и скоморохов, хотя этот вопрос требует специального исследования. Возможно, что в условиях утверждения и последующего господства монотеистической религии развитие жреческих функций пошло по двум направлениям – колдовства и священства.

Не последнюю роль в этом процессе, вероятно, сыграло наделение жрецов архитипическими функциями трикстера (антагониста культурного героя), пережитки которых прослеживаются в восприятии обоих медиаторов. Об этом, в частности, свидетельствует наличие в русской устной и книжно-рукописной традиции массовой антирелигиозной и антицерковной литературы, которая по большей части и создавалась в среде самого духовенства, питавшегося (во всяком случае, на ранних этапах формирования жреческой «специализации») теми же представлениями и руководствовавшегося теми же архитипическими нормами, что и народное сознание.

Особое место в осмыслении и трансляции ряда архаических представлений принадлежит старообрядчеству, которое выделило для себя вопрос о священстве в отдельную религиозно-мировоззренческую проблему. Возможно, определенную роль в этом сыграло архитипическое восприятие семантики дороги, являющейся одним из основополагающих символов русской культуры в целом. Представляется, что дорога как социосакральная граница культурного освоения пространства в старообрядчестве являлась тем индикатором, который и разграничил единую русскую культуру на два если не враждебных, то противостоящих друг другу лагеря. Невозможность существования для ревнителей «древлего благочестия» в условиях дороги, на которую встала Россия в результате никоновских реформ, и связанное с этим нарушение морально-этических и сакральных норм бы-

тия, возможно, и явились той причиной (на подсознательном уровне), которая с такой остротой выдвинула на первый план отказ от священства (= жречества) и направила его генезис по несколько иному руслу. Это проявилось, с одной стороны, в «обмирщении» некогда закрытой корпоративной кастовой деятельности, что особенно наглядно представлено в беспоповских толках, в частности в уральской *стариковщине*.

С другой стороны, связь жречества как медиатора на грани двух миров с символом дороги проявилась в тенденции к монополизации его функций специалистами-охранниками.

