

Н.Д. Барабанов

БЛАГОЧЕСТИВЫЕ ЗАКЛАННЯ. ТРАДИЦИИ ПУБЛИЧНЫХ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ В ВИЗАНТИЙСКОМ ПРИХОДСКОМ ПРАВОСЛАВИИ*

Византийское православие, как и средневековое христианство в целом, представляло собой сложный ансамбль доктринальных формул, культов, верований и ритуалов, в структуре которого высокое богословие, доступное пониманию небольшой группы интеллектуалов, сочеталось с религиозными представлениями и традициями огромной массы рядовых сельских и городских жителей. К сожалению, до сих пор религиозный мир большей части византийского населения в незначительной, несравнимо меньшей, нежели изыски богословской мысли, степени привлекает внимание исследователей. В данной статье, не вдаваясь в дискуссию по поводу понятия “народная религиозность”¹, предполагается рассмотреть конкретный и неотъемлемый компонент жизни византийских приходов, являвшихся не только ячейками церковной организации, но и в своем роде заповедниками, в которых сохранялась, формировалась и выражалась в зримых формах вера простых ромеев.

Понятие “жертвоприношение” охватывает широкий круг явлений, роль которых в религиозной жизни различных народов остается неизменно важной на протяжении многих веков. В ритуальной сфере жертвоприношение, отличаясь видовым и функциональным разнообразием, выступает в качестве одного из стержневых элементов, сложность которого состоит в том, что он совмещает черты универсальности с проявлениями специфики религиозных систем. Со времен глубокой архаики и вплоть до самых последних дней жертвы могут приноситься любым объектам поклонения, различным персонажам, божествам. Перечень того, что приносится в жертву, остается практически безграничным – от специально изготовленных предметов до живых существ, включая самого человека. Чрезвычайно разнообразны формы жертвоприношений, часто связанные с целями совершаемого ритуала.

Полагаю, не стоит специально и в деталях останавливаться на том, что было сказано этнологами, фольклористами и археологами о функциях жертвоприношения. Научная литература по этому вопросу огромна. Отмечу, учитывая дальнейшую перспективу, одно из самых распространенных мнений, касающееся жертвы как дара божествам или другим сверхъестественным существам с целью снисkania их благосклонности, получения помощи, отвращения гнева. На передний план эту функцию выдвигали такие исследователи как Э.Б. Тайлор и М. Мосс². Под ка-

* Статья написана при поддержке гранта Минобразования Г00-1.2–301.

¹ Сложность понятия и трудности, связанные с его анализом раскрыты Ж.-К. Шмиттом: *Schmitt J.-C. “Religion populaire” et culture folklorique // Annales: Economies, sociétés, civilisations. 1976. N 31. P. 941–953.*

² *Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 466; Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 102.* Марсель Мосс также выделяет в жертвоприношении аспекты должностования и сделки. Краткий обзор феноменологии жертвоприношения см.: *Дмитриева Т.Н. Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 12–13.*

тегорию дара или обмена подпадает обширный репертуар жертв: благодарственные, искупительные, умиловительные, благочестивые и многие другие. Вне пределов этой категории жертвы строительные, инициальные, жертвы – посланники. В классификации жертвоприношений также следует выделить публичные, совершавшиеся в интересах той или иной общности людей, а также частные, относящиеся к потребностям личности или малой группы.

Психологические основы жертвоприношений всех видов чрезвычайно сложны. Можно говорить о комплексе, в котором соседствуют элементы индивидуального и коллективного мировосприятия, чувство сопричастности природным циклам и естественному жизненному потоку, стремление соблюсти традиции и исполнить ритуалы, обеспечивающие гармонию в отношениях человека с окружающим миром и небесными силами.

Поскольку феномен жертвоприношения является элементом как архаических религиозных систем, так и современных мировых религий, представляется исключительно важным изучение его роли в христианстве, и не только на уровне доктринальном, подразумевающим осмысление искупительной жертвы Иисуса Христа и того, что с ней связано в литургическом контексте, но и на уровне народной религиозности или приходского православия. Разумеется, в понятие “роль” входит множество компонентов, включая исторический – тот, который относится к генезису явления и способу его функционирования на конкретном отрезке времени. В данном случае объектом исследования станет один из видов жертвоприношения в том его виде и значении, какие он имел в византийском обществе.

Данный сюжет является важным аспектом в изучении темы приходского православия в Византии – специфического ансамбля верований и ритуалов, составивших основу религиозных воззрений подавляющего большинства населения империи. Как и многие другие компоненты народных верований, византийские жертвоприношения чрезвычайно скупо отражены в источниках. Религиозная жизнь деревни, да и городских приходов интересовала интеллектуалов, трудами которых приходится пользоваться, в редких случаях. По существу речь идет о нескольких случайных упоминаниях в текстах различного происхождения, что серьезно ограничивает возможности анализа. По этой причине неизбежны, с одной стороны, определенные ограничения в рамках темы, с другой стороны, расширение спектра применяемых методов исследования. Во-первых, состояние источников позволяет исследовать ритуалы публичного характера, связанные с принесением в жертву животных. Во-вторых, в силу того, что основной материал о жертвоприношениях этого типа собран и систематизирован этнографами и фольклористами XIX–XX вв., необходимо применение ретроспективного метода, позволяющего расшифровать герметичную информацию средневекового времени. Консерватизм религиозных аспектов картины мира, бытовавшей в сознании сельских прихожан, отсутствие или медленное внедрение перемен в образ жизни дают для этого основание.

Изначально следует предполагать, что изучаемый ритуал, как византийский, так и современный, принадлежит определенной традиции, имеющей в греческом мире древние и глубокие корни. Признавая это, вместе с тем не будем, как на свет фонаря впотьмах, двигаться к банальному мнению, утверждающему, что жертвоприношения в христианстве являются пережитком языческой архаики, адаптировавшимся к новым условиям³. Взаимодействие язычества и

³ Обзор подобных суждений содержится в статье С. Георгуди: *Georgoudi S. L'égorgement sanctifié en Grèce moderne: les "Kourbania" des saints // La cuisine du sacrifice en pays grec / Ed.*

христианства – гораздо более сложный процесс, в котором каждый отдельный компонент заслуживает самостоятельного пристального рассмотрения. По этой причине изучение сюжета необходимо начать с выявления роли, структуры и семантики ритуала в античное время.

Феномен кровавых жертвоприношений периода классической греческой древности хорошо известен по разным источникам. Достаточно напомнить поэмы Гомера, в которых герои обещают богам принести в жертву быков, не бывших под ярмом⁴, а также многочисленные упоминания гекатомб в нарративных памятниках и текстах трагедий. Генетически жертвоприношения такого рода возводят к традициям и ритуалам архаической Месопотамии. Таково, к примеру, мнение греческого исследователя Г.С. Корреса, изучавшего жертвоприношения быков и их отражение в культуре и искусстве Ближнего Востока, цивилизации Крита и Микен, в гомеровской и классической Греции, а также в римское время⁵.

С точки зрения структуры ритуала, совершавшегося в честь олимпийских богов, заслуживает внимания основанная на большом количестве источников реконструкция, произведенная В. Буркертом⁶. Учитывая перспективу дальнейших сопоставлений, уместно воспроизвести картину священного действия в максимально полном виде. Прелюдией ритуала можно считать выбор и подготовку животного, которое часто специально выращивалось для соответствующей цели, и не должно было использоваться в качестве рабочей силы. Что касается самих участников, то их приготовление включало омовение и облачение в чистые одежды, надевание украшений и венков, нередко требовалось половое воздержание. Начало церемонии составляла процессия, в которой участники, отрешаясь от обычного мира, двигались в едином ритме и с пением. Жертвенное животное вели тут же, украшенное и преобразенное подобно им самим – в перевязи лент, с позолотой на рогах. Греки надеялись, что животное последует за процессией спокойно или даже по собственной воле; легенды повествовали о животных, которые сами предлагали себя в качестве жертв. Это служило бесспорным доказательством высшей воли, внушающей такое согласие. Конечный пункт шествия – древний жертвенный камень, алтарь, долженствующий быть окропленным кровью. Обычно на его вершине уже был зажжен огонь. Зачастую процессия сопровождалась каждением, наполнявшем воздух необычными ароматами, а также музыкой в исполнении флейтистов. Во главе процессии шествовала непорочная девушка, несущая корзину, и некто, кому поручали кувшин с водой.

По прибытии на священное место, участники прежде всего очерчивали круг, обнося вокруг собравшихся кувшин с водой. Тем самым область священного отделялась от мирского. Первым коллективным действием являлось омовение рук как начало того, что последует далее. Животное тоже окропляли и

М. Detienne, J.-P. Vernant. P., 1979. P. 271–307. В отечественной историографии такой взгляд представлен в статьях: *Иванова Ю.В.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 268–281; *Она же.* Греки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 322–336.

⁴ Ил. 10. 292; Од. 3. 382.

⁵ *Κόρρες Δ.Γ.* Ελιβίσιος εκ των θυσιών ταυρών // Αθήνα. 1972–1973. Τ. 73–74. Σ. 879–913.

⁶ *Burkert W.* Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. В., 1997. Имеется перевод первой главы на русский язык: *Буркерт В.* Homo necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 405–478. См. особ. С. 407–408.

поили водой. Затем после короткой торжественной паузы и последующей молитвы участники брали из корзины зерна ячменя и бросали их на животное, на алтарь, на землю. В. Буркерт воспринимает этот акт как жест агрессии, вроде сигнала к началу схватки, что, необходимо отметить, отнюдь не бесспорно – традиционный жест сеятеля подразумевает дальнейшее возрождение, а не гибель. На дне корзины обнажался спрятанный нож, вскоре оказывающийся в руках главного действующего лица начинающейся драмы – жреца, который первым делом срезал со лба быка клочок шерсти и бросал его в огонь, нарушая тем самым неприкосновенность священного животного. Затем следовал смертельный удар, сопровождаемый пронзительным криком женщин. Этот обычай знаменовал эмоциональный пик события. Вытекающая из животного кровь не должна была пролиться на землю, ей следовало попасть на алтарь, в огонь или жертвенную яму. Поскольку крупное животное было невозможно поднять над алтарем, кровь собирали в специальный сосуд, из которого затем окропляли алтарный камень.

После завершения этой части ритуала тушу животного разделявали и потрошили. При этом обычай четко определял, что следует сделать с каждой частью. Сердце клали на алтарь, по протокам печени производили гадание, внутренние органы, поджарив, быстро съедали. Мясо приготавливали для пира, а кости, расположив на алтаре в соответствии со строением жертвы при жизни и снабдив кусочками, отрезанными от каждого органа, что символизировало цельность убитого животного, сжигали. Черепа и рога сохранялись на священном месте. Шкура обычно продавалась, а выручка шла в пользу святилища, для покупки новых посвяtitельных даров и новых жертв.

Постижение смысла церемонии и ее роли в отношениях людей с небожителями, со всем тем, что входит в категорию “священного”, является исключительно важной задачей, решение которой должно учитывать потенциальные изменения как производимых действий, так и их интерпретаций. Сами греки объясняли необходимость совершения ритуала в большей мере практическими потребностями. Так, по Теофрасту, жертвы приносятся богам “ἢ γὰρ διὰ τιμῆν, ἢ διὰ χάριν, ἢ διὰ χρεῖαν” – по причине почитания, в благодарность и вследствие нужды⁷. За этими простыми и прозаическими мотивами стоит сложный комплекс представлений, порождающий в рамках символического поведения определенные действия или, напротив, порождаемый ими. В случае с кровавым жертвоприношением связь ритуала со “священным” приобретала особый характер, что уже не раз было отмечено исследователями. В.Н. Топоров подчеркнул парадоксальную связь жертвы с насилием и преступлением, благодаря которому жертва и становится священной⁸. По его мнению, именно насилие образует подлинную сердцевину и тайную душу священного. В кровавом жертвоприношении соединяются две крайности. С одной стороны, отличающаяся невинностью, беззащитностью и чистотой жертва, с другой – грубая сила, направленная на умерщвление. Очевидна абсурдность их соединения, и, как следствие, способом выхода из создавшегося положения оказывается вольная жертва, самопожертвование, с которым, в свою очередь, связаны представления о святости и искуплении. Сходные мысли по изучаемому сюжету высказал В. Буркерт: «Почитатель сильнее всего ощущает бога не в благочестии образа жизни, и не посредством молитв, песнопений и танцев, а через смертельный удар топора,

⁷ *Κόρρες* Δ.Γ. *Επιβίωσις* ... Σ. 879.

⁸ *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 38.

поток хлещущей крови и сожжение бедер животных. Царство богов священно, но “священный” акт, совершаемый на “священном месте в “священное” время “посвященным” исполнителем, состоит в убийении жертвенных животных... Убийение жертвы – это основа переживания “священного”»⁹. М. Нильссон, в отличие от приведенных суждений, объяснял жертвоприношения животных, исходя из святости трапезы. По его мнению, жертвоприношение – это общая трапеза бога и верующих, соединяющая их воедино. Молитвенным обращением бога призывают прийти на трапезу. Он получает свою долю, а люди, которых больше, устраивают пиршество из оставшегося¹⁰. Иной аспект ритуальной трапезы отметил П. Вейн, по мнению которого греки приглашали богов к пиршественному столу не с целью накормить небожителей в надежде на ответные дары. Жертвы такого рода являлись почестями, на которые боги имели право, но при этом исследователь смысл почитания, как одной из форм магического поведения, видит в подкупе богов, приравнивает подношения к обычному “бакшишу”¹¹. Следует отметить, что убийство, как и трапеза, являются элементами единого ритуального комплекса. По этой причине обособление и преувеличение их роли не только неправомерно, но и неперспективно в исследовательском плане. В данном случае наиболее плодотворен синтез перечисленных точек зрения, раскрывающих семантику различных этапов жертвоприношения. Теперь следует подчеркнуть, что все затронутые концепции прежде всего имеют отношение к жертвенному кровопролитию в архаических цивилизациях и античной Элладе. Определить роль, содержание и структуру ритуала в современной православной Греции – следующая задача.

Фольклорно-этнографический материал, описывающий греческий праздник под названием “курбани”, сопровождаемый кровавыми жертвоприношениями, содержится в многочисленных публикациях. Среди них особого внимания заслуживают две: уже упомянутая статья С. Георгуди, обобщающая результаты большого числа трудов греческих ученых, а также исследование Г.А. Мегаса, относящееся к числу классических по данной теме¹². Именно они использованы в качестве основы для выявления структуры ритуала, его функций и связанных с ними представлений.

Название “курбани” могло быть заимствовано греками от тюркского *kurban* “жертва”, которое, в свою очередь, восходит к еврейскому *qorban*, понятию, обозначающему в широком смысле дары, приносимые богу. Однако эллинский мир давно был знаком с этим словом через Септуагинту, в которой оно встречается часто и переведено как *δῶρον* “дар”. Встречается слово и в Новом Завете, в Евангелии от Марка, где поясняется, что “корван” означает “дар” (Мк. 7, 11). Если все же предположить, что заимствование могло иметь место в более поздний период, когда греки познакомились с религиозной практикой тюркских народов, следует иметь в виду, что речь идет только о наименовании, а не о самом ритуале, широко распространенном в греческом мире. Сейчас словом “курбани” обозначается как жертва, так и сам акт жертвоприношения, совершаемого в честь местного святого – покровителя деревни, в честь Святой Троицы или Богоматери. В качестве жертв выступают домашние животные, при этом одни жертвы более престижны, чем другие. Полный сил бык стоит дорого и состав-

⁹ Буркерт В. *Номо пеканс...* С. 406–407.

¹⁰ Нильссон М. *Греческая народная религия.* СПб., 1998. С. 102.

¹¹ Veyne P. *Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine // Annales. Histoire, Sciences Sociales.* 2000. N 1. P. 15.

¹² Μέγας Γ.Α. *Θυσία ταύρων και κριών εν τη ΒΑ Θράκη // Λαογραφία.* 1911. Τ. 3. Σ. 148–171.

ляет честь тому, кто дает за него цену – индивиду или общине. Как обетное животное, он не может быть заменен, поскольку это ведет к срыву договора с небесными силами и ставит под угрозу существование деревни¹³. Критерии выбора жертвы варьируются в разных местах. Как правило, предпочитают жирных животных – телят или баранов, преимущественно мужского пола, объясняя тем, что женское начало имеет дьявольское происхождение. Часто используют ягнят и отвергают коз, поскольку верят, что овца – творение Христа, а коза – дьявола. Количество жертв зависит от числа участников праздника, среди которых иногда проводится сбор средств для приобретения животного и организации общей трапезы. Вместе с тем жертва может быть предоставлена по обету индивидуальным донатором или всей общиной. Иногда животное покупается заранее и выращивается до нужного состояния, не используя в хозяйстве.

Роль священного, жертвенного пространства играет площадь перед деревенской церковью или часовней. Часто здесь бьет чудотворный источник, и почти всегда место покрыто тенью деревьев, которые участвуют в ритуале – к их стволам привязывают жертву, а к ветвям – тушу, когда ее обдирают. Акт умерщвления, как правило, происходит на открытом воздухе, но это не означает, что интерьер церкви не причастен к церемонии. Более того, известно, что в изолированных греческих общинах в Каппадокии, к примеру, в деревне Фарасса, вплоть до XX в. сохранялся обычай заклания животных на жертвенном камне, находящемся внутри храма напротив обычного алтаря¹⁴. В настоящее время участие церковного пространства в ритуале проявляется в разных вариантах. Время совершения литургии и время жертвоприношения могут совпадать или следовать одно за другим¹⁵. Кроме того, жертву иногда вводят в церковь, чтобы представить перед иконой святого, которому она посвящена. Белый баран, приносимый каждый год св. Георгию в деревнях Фракии, проводит перед образом святого всю ночь. Жертву также могут заставить перепрыгнуть порог храма, чтобы она “слышала” молитву, читаемую священником в нартексе. Сюда же затем приносят первый кусок сваренного мяса для благословения.

Исключительно важен вопрос о том, кому из святых приносят жертвы и по какой причине. При ответе на него возникает соблазн увидеть в почитаемых таким образом персонах покровителей животных, стад и пастухов. Однако это мнение не находит достаточного подтверждения. В самом деле, имеется немало святых, считающихся защитниками скота. Среди них, к примеру, свв. Модест, Мамант, Власий, Тарасий¹⁶. В современной Греции особой популярностью пользуются первые двое, однако традиция их почитания прихожанами не требует кровавых жертвоприношений. Среди тех, кому такие жертвы приносятся, прежде всего следует выделить св. Георгия, победоносного воина-защитника, культ которого приобрел многогранный характер¹⁷. Его почитают пастухи и скотоводы как покровителя животных, причем представления о данной функции святого основаны не только на эпизодах из жития, но и положением его праздника в календаре: 23 апреля начинается важный период в годовом цикле скотоводства – выгон скота на пастбища. Вместе с тем на греческих островах св. Георгий воспринимается как покровитель виноделия, и день его смерти,

¹³ *Georgoudi S. L'égorgement...* P. 280.

¹⁴ *Буркерт В. Номо песанс...* С. 409. С. Георгуди считает обычай жителей Фарассы редким проявлением местных особенностей: *Georgoudi S. L'égorgement...* P. 275 (примеч. 4).

¹⁵ О возможной связи литургии и жертвоприношения речь пойдет дальше.

¹⁶ *Алмазов А.И. Святые – покровители сельскохозяйственных занятий (Из истории относящихся к ним греческих последований)*. Одесса, 1904. С. 40, 47.

¹⁷ *Megas G.A. Greek Calendar Customs. Athenes, 1958. P. 113–116.*

3 ноября, отмечается в виде винного фестиваля¹⁸. В среде греческой диаспоры культ святого не менее популярен и имеет некоторые особенности. На Кубани греки-”ромеос” приносят в жертву святому бычка, барана или петуха ради избавления от недуга или в благодарности за исцеление¹⁹. Жертвоприношения св. Георгию имеют место у греков Аджарии и Цалкинского района Грузии²⁰, а в Краснодарском крае с именем святого, спасшего, по местной легенде, Богородицу от змея, связывают появление чудотворного источника “Святая рука”, возле которого режут баранов или петухов в день Успения Богородицы²¹.

Св. Илия, как в библейской традиции, так и в народных верованиях, предстает в качестве повелителя атмосферных явлений. В его часовнях, стоящих, как правило, на вершинах гор, жертвы приносятся не только в обычный день памяти святого, 20 июля по старому стилю, но и в экстренных случаях, особенно в виду угрозы засухи. Курбании могут быть совершены в честь других святых, к примеру, св. Параскевы, прославившейся чудесами исцелений от глазных болезней. В связи с этим особенно следует подчеркнуть, что господствующей причиной принесения жертв является ожидание от святых двух видов благодеяний – избавления от природных бедствий и от недугов²².

Церемония, совершаемая в день жертвоприношения, в настоящее время отмечена множеством местных особенностей, проявляющихся в разнообразии действий, сопровождающих ее этапы. Однако все они нанизываются на общую основу достаточно жесткой структуры ритуала. Так, приготовление жертвы может быть ограничено привязыванием к рогам зажженных свечей, подобно тому, как их устанавливают в изголовье покойника. Во время больших праздников жертву омывают, украшают цветами, лентами или многоцветным бисером, а рога декорируют. Белый баран может расписываться красной краской, символизирующей грядущее кровопролитие. Иногда жертву водят по улицам в процессии, сопровождаемой музыкой. На Лесбосе в день св. Параскевы женщины набрасывают на быка шелковые ткани и скатерти, чтобы животное отнесло эти дары в церковь.

Участие священника на этом этапе сводится к благословению жертвы путем совершения молитв, каждения и окропления святой водой. Прочее: убийство, приготовление и распределение мяса осуществляют разные люди, вызвавшиеся добровольно или специально назначенные. Сам акт умерщвления не содержит той торжественности, которая известна в древнегреческих жертвоприношениях. По мнению С. Георгуди, действие прозаически напоминает обычный забой скота²³. К числу ритуальных аспектов относится не всегда исполняемый поворот головы жертвы на восток, подобно ориентации алтаря церкви. Кроме того, тщательно следят за тем, чтобы кровь стекла в специальную яму, в которой позже заруют все несъедобные части тела. Возможно также сожжение костей или забрасывание их на крыши – все это делается с целью недопущения осквернения жертвы собаками.

¹⁸ *Hamilton M.M.A.* Greek Saints and Their Festivals. Edinburg; London, 1910. P. 51.

¹⁹ *Раевская И.Г.* Календарные праздники греков Кубани // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1996. Вып. 10. С. 124.

²⁰ *Зайковская Т.В.* Традиционные верования и представления греков Аджарии (античные истоки образов св. Илии и св. Георгия) // СЭ. 1989. № 2. С. 105–115; *Колесов В.И.* Материалы по истории и этнографии греков-урумов // Понтийские греки (Studia Pontocausasica. III). Краснодар, 1997. С. 105.

²¹ *Попов А.П.* Легенда понтийских греков о происхождении источника “Святая рука” (семантический анализ) // Понтийские греки... С. 107.

²² *Georgoudi S.* L'égorgement... P. 279.

²³ *Ibid.* P. 284.

Кровь жертвенного животного играет особую роль²⁴. Контакт с нею благотворен для участников действия. Каждый окунает в нее палец, чтобы нанести на лоб знак креста или простой отпечаток перста, что должно служить залогом здоровья на весь год до следующих курбаний. Крови как средоточию и символу жизни приписываются важные ритуально-магические функции, прежде всего репродуктивная. По этой причине ею изображают знак креста на животных, чтобы увеличить приплод. Кровь обладает также 'апотропейческими' свойствами, и в некоторых местах на праздник св. Георгия ею помазывают четыре угла церкви для защиты здания.

Все перечисленные ритуальные действия являлись приготовлением к тому, что составляет, по мнению С. Георгуди, сердцевину и сущность праздника – распределению еды и общей трапезе²⁵. Эта финальная фаза делится на две части: приготовление и пир. Мясо варят поблизости от церкви, священник которой благословляет еду, читая над котлами молитву и иногда окропляя их святой водой. После начинается пир, сопровождаемый произнесением тостов с пожеланиями здоровья и благополучия всем присутствующим.

В греческой диаспоре ритуал при сохранении той же структуры обладает некоторыми специфическими чертами. У греков Аджарии жертвоприношение – “то гурпан” – могло совершаться не только во время праздника или в честь святого, но и в качестве поминок по усопшим. Животное закалывали на пороге церкви и здесь же раздавали куски мяса, которое затем съедали на общей трапезе²⁶. В Цалкинском районе Грузии в весенний день св. Георгия чаще всего закалывали быка, которому предварительно делали надрез на ухе в виде креста. Мясо было принято раздавать семи соседям. В ходе церемонии жертвоприношения шею животного обвязывали красным лоскутом, а на рога привязывали свечи. Священник освящал жертву и трижды вместе с присутствующими обходил с нею церковь. Кровью жертвы изображали крест на темени у себя и у детей, а также мазали порог и двери церкви²⁷.

Приведенный новогреческий материал демонстрирует кажущуюся идентичность основных компонентов структуры ритуала с тем его видом, который он имел в античное время. Речь идет о таких элементах как выбор и подготовка жертвы, процессия к храму, ритуальное убийство животного, разделка туши и приготовление пищи, общая трапеза. Долгое время внешняя схожесть совершаемых действий и их последовательность служили дополнительным аргументом для теории “пережитков”. Эта система взглядов утверждает, что языческая религия с ее культами и обрядами, слегка преобразившись, сохранилась в греческом христианстве²⁸. Разумеется, такое объяснение изучаемого явления нельзя признать удовлетворительным, поскольку оно основано на преувеличении роли генетической связи между ритуалами и не учитывает различий между формой и содержанием, которые неизбежно возникли в процессе христианизации общества. Византийские источники, несмотря на их герметичный характер, дают возможность изучить развитие традиции христианского жертвоприношения.

²⁴ Греческие представления о крови отчасти соответствуют славянским. См.: Белова О.В. Кровь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М., 1999. С. 677–681.

²⁵ Georgoudi S. L'égorgement... P. 285.

²⁶ Зайковская Т.В. Традиционные верования... С. 107–108.

²⁷ Колесов В.И. Материалы по истории... С. 105.

²⁸ На основе этой теории построены многие исследования начала минувшего столетия. См.: Hamilton M.M.A. Greek Saints...; Lawson J.C. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals. Cambridge, 1910; Hyde W.W. Greek Religion and Its Survivals. N.Y., 1923.

В ранневизантийский период, когда противостояние язычества и христианства имело не только латентные формы, но все еще проявлялось открыто, видную роль в деле искоренения эллинистического религиозного наследия играло государство. Поскольку в языческом мире жертвоприношения, особенно публичные, имели значение не только культовое, но также политическое и социальное, служа при этом главным способом выражения благочестия и набожности, понятно стремление властей искоренить их в первую очередь²⁹. Император Феодосий I (379–395) в эдиктах 391–392 гг. приравнял совершение кровавых жертвоприношений к акту государственной измены, караемому смертной казнью и конфискацией имущества. Его преемники на константинопольском престоле регулярно обновляли запреты. Однако ни законодательные, ни насильственные меры, размах которых был особенно широк в период правления Юстиниана I, не дали желаемого результата³⁰.

Византийская церковь, со своей стороны, формируя отношение к практике жертвоприношений, стремилась опереться на авторитет Священного Писания и каноническое право. Однако уже на этом, основополагающем для христианского сознания уровне, появлялись важные нюансы. Дело в том, что Новый Завет не содержит формулировок, принципиально отвергающих кровавые жертвы. Их осуждения нет ни в словах Христа, ни в посланиях апостола Павла, которого живо интересовала эта тема. Иначе вряд ли могло быть в религиозной ситуации того времени: ритуальное заклание животных являлось важным элементом не только языческих культов, но также иудаизма, радикальный разрыв с которым был пока невозможен. Ветхий Завет, особенно книга Левит, содержит описание выработанной при Моисее подробной обрядовой регламентации жертвоприношений различных типов. Вместе с тем ветхозаветная монотеистическая традиция глубоко отличалась от культового плюрализма греко-римского мира в вопросе о дестинаторах жертвоприношений. Именно этот аспект нашел отражение в проповедях апостола Павла, выступившего не против кровавых церемоний как таковых, но против их посвящения идолам. “Итак, возлюбленные мои, убегайте идолослужения”, – писал он в первом послании к коринфянам (I Кор. 10. 14), отмечая далее, что “...язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу, но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской” (I Кор. 10. 20–21). Апостол считал невозможным, чтобы “кровь тельцов и козлов уничтожала грехи” (Евр. 10.4), подчеркивая, что истинная жертва, принесенная за грехи многих – это жертва Иисуса Христа (Евр. 9. 14, 28).

На рубеже II–III вв. христиане воспринимали слова апостола как руководство к действию. Климент Александрийский напоминал своей пастве о необходимости избегать участия в пиршествах, сопровождавших жертвоприношения в честь мертвых³¹. Вскоре негативное отношение к обрядам языческого происхождения обрело каноническую форму. Речь идет о памятнике известном как “Каноны святых апостолов”. Время его возникновения остается неясным. Имеются мнения о появлении этого свода правил в конце II – начале III в.³² или на

²⁹ О борьбе государства с практикой жертвоприношений в рассматриваемый период см.: *Harl K.W. Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium // Past and Present. 1990. N 128. P. 7–27.*

³⁰ *Ibid.* P. 26.

³¹ Педагог. Творение учителя церкви Климента Александрийского / Пер. Н.Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова, М., 1996. С. 118–119.

³² Правила святых апостол, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отец с толкованиями. М., 1876. Вып. I. С. 11 (введение).

рубеже III–IV вв.³³ Важно то, что данные установления пользовались большим авторитетом в византийской церкви и стали неотъемлемой частью канонического права. Жертвоприношениям посвящено третье правило, которое гласит: “Если кто-либо, епископ или пресвитер, вопреки учреждению Господа о жертве, принесет к алтарю другие некоторые вещи, или мед, или молоко, или вместо вина, приготовленный из чего-либо другого напиток, или птиц, или некоторых животных, или овощи, вопреки учреждению, кроме новых колосьев, или винограда в надлежащее время: да будет извержен из священного чина. Да не будет же позволено приносить к алтарю что-либо иное, разве елей для лампы и фимиам, во время святого приношения”³⁴. Под “учреждением Господа” здесь подразумевается заповеданная Иисусом Христом бескровная жертва – принесение хлеба и вина (Матф. 26. 26–28, Лук. 22. 17–20). Другие виды жертв исключались из религиозного обихода христиан. Трудно сказать, с какого времени такой смысл стали вкладывать в это правило, но в XII в. византийские канонисты Зонара, Аристин и Вальсамон вложили в свои комментарии именно такое понимание³⁵. Последний из них особо отметил апостольский запрет жертвы, совершаемой по ветхому закону в храме с кровью и закланием животных³⁶. Обратим на это внимание: речь в каноне идет о пространстве храма, об алтаре, и о действиях, совершаемых епископом или священником, которые не должны были уподобляться языческим жрецам и иудейским священникам. Правило выводит жертвоприношения из разряда литургических последований, но значит ли это, что оно запрещает их совсем? Ведь оставалось пространство возле храма, являвшееся традиционным местом для проявления религиозного рвения пастырей, рядовых прихожан, сохранявших в отличие от клира большую свободу в выражении своего благочестия. Византийские источники показывают, что эта сцена в полной мере использовалась для разного рода представлений, включая церемонии жертвоприношений.

В VI в. наиболее известный случай принесения кровавых жертв связан с историей освящения храма Святой Софии в Константинополе 22 декабря 537 г. Рассказ о событии сохранился в повествовании (Διήγησις), возникновение которого Ж. Дагрон относит к 867–886 гг., полагая при этом, что в тексте нашли отражение значительно более ранние источники³⁷. Информация сводится к описанию нескольких действий Юстиниана I, предпринятых в указанный день. Император участвовал в процессии, прошедшей от дворца до врат Августейона, административного центра, расположенного неподалеку от возведенного храма. После этого возле церкви состоялось заклание огромного количества животных: 1000 волов, 6000 овец, 600 оленей, 1000 свиней, кур и петухов по десять тысяч, а также раздача бедным 30000 мер зерна³⁸. Праздник продолжался вместе с жертвоприношениями до дня Богоявления – 6 января. Правдоподобность и даже правдивость сведений источника недавно обосновал В.М. Лурье, нашедший важную параллель в коптском тексте, описывающем египетскую обрядность XII–XIV вв.³⁹

³³ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. I. СПб., 1911 (репринт 1994). С. 12.

³⁴ Правила святых апостол... С. 3–4 (текст).

³⁵ Там же. С. 4–5.

³⁶ Там же. С. 5.

³⁷ *Dagron G. Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des Patria. P., 1984. P. 192, 265–269.*

³⁸ *Ibid. P. 207–208.* См. также: *Лурье В.М. Из Иерусалима в Аксум через храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе Кебра Негест и их трансляция через Константинополь // Христианский Восток. 2000. Т. II (VIII). С. 156.*

³⁹ *Лурье В.М. Из Иерусалима в Аксум... С. 163, 160–161 (цитата).*

В рассказе о деятельности 67-го патриарха Александрии Шенуте (начало XII в.) говорится: “Также [он распорядился], чтобы в освящении церквей там придер- живались того же обычая, что и во всех церквах Египта. Он приказал митропо- литу наказать им, чтобы, когда будет завершена постройка церкви, были закла- ны двенадцать голов скота: четыре быка, четыре овцы, четыре козы, по трое животных для каждой из сторон церкви, и чтобы все [их мясо] было роздано в виде милостыни в день окончания строительства церкви, как жертва Богу...”. Трудно не согласиться с исследователем, увидевшим ценность сведений этого источника в том, что речь идет не о частном случае освящения храма, а о тра- диции, которая могла быть унаследована от более древних времен⁴⁰.

Вместе с тем вызывает сомнение стремление В.М. Лурье поставить крова- вые жертвоприношения в ряд литургических последований, составлявших, по его мнению, “вполне законный компонент ранневизантийской богослужебной жизни, продолжавший традиции отнюдь не языческие, а ветхозаветные”⁴¹. Кро- ме того, он полагает, что на пространствах от Рима до Ирана и от Эфиопии до Грузии великие церковные праздники было принято совершать с жертвоприно- шениями животных, которые представляли собой специальные религиозные церемонии, с молитвами от священника или от епископа и с раздачей присутст- вующим жертвенного мяса. Тем не менее уже приведенный новогреческий ма- териал показывает, что жертвоприношение может предшествовать, совпадать по времени или следовать сразу за литургией. Но становится ли оно в связи с этим частью богослужения? Существующие ныне запреты и официальное осу- ждение церемонии курбани, отразившееся, к примеру, в “Пидалионе”⁴², не оста- вляет на этот счет сомнений. Ритуал был и остается одной из форм проявления народной религиозности со свойственными ей представлениями о благочестии. Участие священника или епископа, как и чтение специальных молитв “на освя- щение брашна мяс”, усиливая христианский колорит действия, в данном случае сути дела не меняло. Уместно вспомнить о третьем апостольском правиле, ко- торое грозит им извержением из сана за совершение в храме жертвоприноше- ний, которые были выведены из литургического контекста. Что касается вполне легальных последований с участием животных, то следует напомнить о суще- ствовании в Византии “Чина над стадами овец, быков и всяких животных”. В хо- де его исполнения активно использовалось внутреннее пространство храма, где совершались литургия, водосвятие, молитвы, а также прилегающая террито- рия, на которой расставляли освящаемый в апотропеических целях скот⁴³.

Заклание животных, сопровождающее освящение храма, является разновид- ностью строительной жертвы, приносимой чаще всего в момент закладки фун- дамента здания, но также вполне допустимой после завершения строительства. В таком случае жертва воплощает одновременно благодарность небесным си- лам за помощь при возведении церкви и стремление предохранить постройку от возможного разрушения или иного вредоносного воздействия. В связи с этим в ритуале чрезвычайно важен магический аспект, сохраняющий свое значение не- зависимо от христианизации смысла действия. Жертвоприношение могло сопро- воджаться, как это делается в некоторых новогреческих церемониях, помазани- ем кровью углов и порога церкви, что означало передачу ей продуцирующей и

⁴⁰ Там же. С. 161.

⁴¹ Там же. С. 158. См. также специальный экскурс о жертвоприношениях в конце статьи (С. 202–206).

⁴² Πηδάλιον. Ἀθήναι, 1990. Σ. 4–5, 309.

⁴³ Алмазов А.И. Святые – покровители... С. 32–33, 44–45.

апотропеической силы крови. Напомню, что в описании египетского обычая речь идет о стенах освящаемого храма – требуется заклинание трех животных на каждую. Несомненно, подразумевается магическая защита постройки, вошедшая в ритуал благодаря народной традиции. Следует отметить, что в ранневизантийский период кровавые жертвы не везде рассматривались как обязательный атрибут церемонии освящения церкви. Во всяком случае, с точки зрения высшего духовенства. Трактат армянского католикоса Иоанна Мандакуни (480/1–502/3) “Основание и освящение церкви” не упоминает жертвоприношений⁴⁴.

От времени правления императора Юстиниана I (527–565) сохранились другие сведения о традиции заклания животных. Интереснейший материал нашел отражение в житии св. Николая Сионского. Создание текста его публикации относят к ближайшим годам, последовавшим за смертью святого, пришедшейся, с большой долей вероятности, на 564 г.⁴⁵ Жизнь св. Николая протекала в Ликии – юго-западном уголке Малой Азии, там же, где прославился своими подвижническими трудами св. Николай Мирликийский. Здесь герой жития стал известен как игумен монастыря Святого Сиона, расположенного неподалеку от Миры, а затем как епископ города Панара. В бытность в качестве настоятеля обители, святой был однажды несправедливо заподозрен в злонамеренных действиях в отношении горожан Миры. В то время на всю область напал мор (ἡ θνήσις), вследствие чего окрестные крестьяне стали бояться ходить в город и перестали поставлять туда зерно, муку, вино, дрова, что вызвало нужду в городе. Распространился слух, что именно игумен монастыря Святого Сиона не позволяет крестьянам ходить в Миру. Власти по наущению архиепископа Филиппа хотели схватить Николая и предать суду. Однако святой, несмотря на просьбу для его ареста двух клириков, не явился в город (Р. 84. 53.1–26). После рассказа об этих событиях автор жития отмечает, что тогда “Богу стало угодно прославить раба своего Николая”, который отправился в часовню (τὸ εὐκτήριον) чтимого архангела в Трагалассосе, где он заклал двух быков (ἔθυσεν ζυγὴν βοῶδων) и, созвав народ, устроил празднество (Р. 84. 54.1–5). Тем самым игумен Святого Сиона положил начало серии жертвоприношений, совершение которых явно было вызвано эпидемией чумы, точнее, необходимостью возблагодарить Бога за избавление от нее. Первые жертвы неспроста принесены возле часовни архангела, в данном случае, скорее всего, Михаила. Незадолго перед тем именно архангел Михаил явился к святому и предупредил о грозящем Ликии бедствии (Р. 80. 50.1–19). Следующее путешествие Николай совершил в монастырь святого Иоанна и преподобных отцов Савватия, Николая и Льва, бывших архимандритов, в Акалиссе. Здесь “он заклал пять быков, и созвал весь народ, и ели, и насытились, и был восславлен Бог через раба его Николая” (Р. 86. 54.7–12). Затем, воодушевляемый Святым Духом, игумен посетил все близлежащие церкви и, возблагодарив Бога, принес в жертву шестнадцать быков (Р. 86. 54.13–16). В этом месте жития агиограф сопоставляет деяния святого с одним из псалмов царя Давида, в котором сказано: “Войду в дом Твой со всесожжениями, воздам Тебе обеты мои, которые произнесли уста мои и изрек

⁴⁴ Содержание трактата доступно мне в изложении П.М. Мурадяна. См.: *Мурадян П.М. Строительство и освящение культовых сооружений по армянским источникам // II Республиканская научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении. Тез. докладов по секции древнего и средневекового искусства (Институт искусств АН Армянской ССР. Государственный музей искусства народов Востока. Научные сообщения. Вып. X). М., 1978. С. 127–137.*

⁴⁵ *The Life of Saint Nicolas of Sion / Ed. by I. Ševčenko, N.P. Ševčenko. Brookline, 1984. P. 11.* В дальнейшем сноски на источник будут даны в тексте статьи.

язык мой в скорби моей” (Пс. 65. 13–14). Тем самым, с одной стороны, подчеркивается обетный характер приносимых жертв, с другой – проводится аналогия с иудейской традицией жертвоприношений, что в данном контексте является санкцией для кровавого ритуала.

В те же дни Николай отправился в часовню св. Георгия в местечке Пленион. Здесь устроили процессию от поселения до часовни. Участники – местные клирики с их паствой, – распевая молитвы, несли кресты и вели с собой семь быков. Когда пришли к часовне, святой принес животных в жертву, после чего состоялось пиршество с участием двухсот человек, для которого Николай предоставил сто мер вина и четыреста модиев хлеба (Р. 86. 55.1–12).

Следующие жертвоприношения были совершены через два года. В качестве их причины агиограф указывает явление Николаю Святого Духа, который посоветовал ему посетить близлежащие часовни и в каждой принести в жертву пару быков и восславить Бога (ποιῆσαι καθ’ ἑκαστον ἀγίασμα θυσίας ἀπὸ ζυγῆς βοῶδίων καὶ δοξάσαι τὸν Θεόν. Р. 88. 56.4–5). Первой в новом путешествии стала часовня св. архангела Гавриила в Каркабо, в которую святой отправился, взяв из монастыря некоторое количество номисм, семьдесят мер вина и тридцать модиев хлеба. Заклав здесь трех быков и устроив пиршество для народа, Николай отправился к часовне св. Феодора в Кавсасе, где сценарий повторился с той лишь разницей, что были закланы два быка (Р. 88. 56.19–22). Затем такое же количество было принесено в жертву у часовни св. архангела в Неа Коми (Р. 88. 56.24–26). Автор жития неоднократно подчеркивает, что обильная еда, от которой многое остается несъеденным, воспринимается участниками как дар Бога, совершенный через его слугу. Очевидно, что в глазах агиографа кульминационное значение имела именно ритуальная трапеза.

Дальнейший рассказ о жертвоприношениях становится схематизированным и скрупюльным на детали. Святой перемещается от часовни к часовне, приносит жертвы и устраивает трапезы. Так он посетил часовню св. Аппиана в Партаиссе, где была заклана пара быков (Р. 88. 57.4–5). Затем последовала часовня архангела и св. Димитрия в Символе с тем же количеством жертв (Р. 90. 57.10–11). По два быка принесены в жертву в селениях Навтин и Серини, где находились часовни Богоматери и св. Ирины (Р. 90. 57.14–20). Парные жертвоприношения с последующим пиршеством святой устраивает в часовнях архангела в Тревендасе, св. Николая в Каstellоне, св. Мелиссы в Ималисси (Р. 90. 57.25–35), после чего воля Святого Духа была сочтена выполненной, и Николай вместе с сопровождавшей его братией вернулся в монастырь Святого Сиона. Его путешествие заняло двадцать пять дней. С учетом первого этапа жертвоприношений святой посетил тринадцать часовен и заклал в общей сложности пятьдесят девять быков.

Жертвоприношения св. Николая Сионского, несомненно, принадлежат к традиции, воплотившейся в современных греческих курбаниях. Важность сведений его жития видится в том, что они отразили ту стадию существования ритуала и связанных с ним представлений, на которой видны пути христианизации античного наследия и ее первоначальные результаты. Жизнеописание святого свидетельствует о том, что в VI в. кровавые публичные жертвоприношения являлись делом обычным. Следует отметить, что привычка к действию такого рода видна и в других памятниках. Так Прокопий Кесарийский, повествуя о подвигах воина Андрея, говорит о том, что тот заколол своего противника “как жертвенное животное”⁴⁶. Агиограф не видит ничего необычного в том, что ор-

⁴⁶ Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер. А.А. Чекаловой. М., 1993. С. 40.

ганизатором церемоний стал игумен монастыря, принесший жертвы двух типов. Во-первых, жертву по обету, который был дан во время эпидемии чумы, явно с целью избавления от смертельной опасности. Здесь важно подчеркнуть, что уже в ранневизантийское время действие оказывается связанным с обеспечением здоровья его участников. Во-вторых, жертву благочестивую, порожденную желанием восславить Бога, выполнив его волю, явленную через Святого Духа. В данном случае можно подозревать наличие некоторых других мотивов, таких, как стремление поднять авторитет монастыря Святого Сиона и его настоятеля, намерение поддержать и укрепить христианскую веру в среде сельского населения, что вполне могло сочетаться с проявлением благотворительности.

Автор жития чрезвычайно скуп и схематично изобразил ритуал жертвоприношения, ограничившись почти во всех случаях сухой констатацией заклания быков и последующего устройства трапезы. Однако с помощью сопоставления с античными и новогреческими материалами, что подразумевает в частности метод ретроспекции, можно реконструировать недостающие элементы церемонии. Сначала необходимо отметить, что выбор быков как жертвенных животных явно не случаен. Такой вид жертвы наиболее ценился на протяжении всей истории традиции, считаясь самым престижным и угодным небесным силам. Взгляды язычников, иудеев и христиан в этом вопросе сходны. К качеству и подготовке жертвы относились внимательно и трепетно, чтобы закланием недостойного животного не оскорбить дестинатора. Наверняка св. Николай не прошел мимо этой проблемы, выбирая молодых, упитанных бычков, которые еще не знали ярма. Скорее всего, во время своих путешествий по селам он приобретал их у местных жителей, и с этого момента можно говорить о начале подготовки к жертвоприношению.

Местом действия всех церемоний выступал храм, естественный сакральный центр селения даже в том случае, если располагался, как это часто бывало, на близлежащей возвышенности. Разумеется, сакральной считалась и территория возле него, являвшаяся главной сценой для исполнения ритуала. Прямых оснований для утверждения об использовании внутреннего пространства часовен не имеется, хотя, конечно, возникает соблазн понять слова агиографа о том, что святой приходил в ту или иную церковь и там приносил жертву, в том смысле, что само заклание происходило внутри храмов. Автор жития также не упоминает совершение богослужений. Возможно, это связано с тем, что св. Николай не мог сам служить литургию, не имея подобающего сана. Однако литургический контекст можно предполагать с большой долей вероятности, поскольку проведение религиозных церемоний такого характера вряд ли было возможно без согласия и участия, засвидетельствованного один раз, местного духовенства.

Процессия, шедшая к храму с молитвами и крестами, сопровождая семерых жертвенных быков, упоминается в единственном эпизоде. Тем не менее элементы торжественности, которые должны были отличать жертвенное действие от простого забоя быков, наверняка наличествовали во всех случаях. В частности, должны были, как это видно во всей традиции, тщательно подготавливать, украшать и освящать жертвенное животное. Христианская символика в шествии, несомненно, имела тогда особое значение, отличая его от чисто языческих церемоний, которые могли иметь место в малоазийской глубинке.

Момент заклания жертвы агиограф представляет таким образом, что возникает мысль о собственноручном умерщвлении св. Николаем быков. Однако его слова можно понять иначе, "он заклал" в том смысле, что выступил в качестве инициатора и организатора действия. В этом значении ту же форму глагола использует автор описания освящения храма Святой Софии, говоря о Юстиниане-

не I. Вместе с тем исключать личное участие святого в этой стадии ритуала нельзя. Он выполнял обет и был при этом в известном смысле более свободен в своих действиях, нежели священники, связанные каноническим запретом. Правда, степень законопослушности сельского духовенства представляет собой большую проблему. Значительно позже, при возросшем количестве церковных прещений, клирики позволяли себе, как то засвидетельствовано новогреческой этнографией, лично осуществлять заклание.

Как уже было отмечено, житие представляет общую трапезу в качестве кульминации церемонии. В ряде случаев упоминается обилие хлеба и вина, доставленных св. Николаем и сопровождавшими его монахами. Подчеркивается насыщение и довольство присутствующих, воспринимавших трапезу как дар свыше, а потому охотно восхвалявших Бога и раба его Николая. Акцент, сделанный агиографом, понятен: следовало показать отличие данных пиршеств от тех, в ходе которых поедали идоложертвенное. Вместе с тем рассматриваемый элемент ритуала важен еще в том отношении, что показывает отсутствие в VI в. традиции, предполагающей посвящение жертвенных животных тем или иным святым. Игумен Святого Сиона посещал селения, храмы в которых были возведены в честь архангелов, Богородицы, свв. Георгия, Димитрия и многих других, но жертвы в них приносились не им, а Богу. Можно лишь предполагать, что на уровне рядовой паствы смысл церемонии воспринимался не так, как хотелось бы автору жития.

Влияние на греческую традицию ветхозаветных представлений и норм в данном конкретном случае прослеживается чрезвычайно слабо. Кроме прочего, по причине герметичного характера информации источника. Некоторые черты в структуре ритуала, описанного, к примеру, в книге Левит⁴⁷, можно считать схожими скорее в силу их универсальности, нежели преемственности или влияния. Однако в огне, на котором готовилось мясо для трапезы, устраиваемой св. Николаем, вряд ли следует усматривать отблеск пламени всеожженных. Вместе с тем вплетенная в начало рассказа о жертвоприношениях цитата из псалма, напоминающая о необходимости выполнять обеты, данные Богу в лихую годину, и служащая оправданием последовавших закланий быков, показывает наличие у автора жития и его современников определенных ассоциаций, обретавших силу прецедентов. Так, в текстах Ветхого Завета в тот период еще могло находить поддержку мнение об угодности Богу кровавых жертвоприношений, а также о возможности участия в них клириков. Кроме того, в некоторых действиях св. Николая можно предположить стремление выполнить предписание книги Числа (28. 11, 19) относительно количества приносимого в жертву крупного скота. Речь идет о неоднократном заклании пары быков. Парная жертва имеет сложную символику⁴⁸. Во времена достаточно близкие к периоду жизни св. Николая Сионского над ее смыслом задумывался св. Кирилл Александрийский (375/380–444 гг.), искавший в Ветхом Завете предвозвестия событий и явлений Завета Нового. Касаясь заклания двух тельцов, он отметил, что здесь подразумеваются два народа – народ Израиля и обращенные из язычников, объединение которых происходит в овне – Христе⁴⁹. Тем самым толкова-

⁴⁷ Систематизированное описание жертвоприношений различных типов см.: Экзегетический комментарий к книге Левит // Новая толковая Библия. Т. 2. СПб., 1993. С. 194–202.

⁴⁸ О символике парной жертвы в связи с развитием культов святых см.: *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 495–496.

⁴⁹ Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. I. О поклонении и служении в духе и истине. М., 2000. С. 709.

ние св. Кирилла, авторитет которого на христианском Востоке был исключительно высок, давало кровавой жертве, хотя бы и в духовном переосмыслении, возможность интеграции в богословскую мысль⁵⁰.

Последний импульс ветхозаветного влияния в деяниях и житии св. Николая можно усмотреть в избыточном количестве хлеба, доставляемого им для трапез, устраиваемых в конце церемоний. Казалось бы, присутствие хлеба и вина, естественное для пиршества, следует поставить в контекст новозаветного установления о жертве или сопоставить с известнейшим чудесным накормлением алчущих самим Христом. Однако кровавый характер жертвоприношений заставляет искать другие аллюзии, а именно то, что в Ветхом Завете неоднократно отмечается необходимость принесения пресного и квасного хлеба в дополнение к закланию животных (Числ. 28. 5–14; Лев. 7. 12–13).

Иудейское влияние могло прийти к византийским христианам Малой Азии не только через Священное Писание. Не будет лишено оснований предположение о воздействии традиций армянской церкви. В самом деле, деяния св. Николая Сионского напоминают ритуал, широко распространенный в армянском религиозном обиходе с глубокой древности до наших дней⁵¹. Речь идет о заклании животных, совершаемом по разным поводам, к примеру, в дни праздников, в случае болезни или в честь умерших. Структура церемонии схожа с новогреческими курбаниями. Имели место украшение животного, процессия к храму, а после заклания распределение мяса между клириками и бедной. Устраивалась и общая трапеза, именовавшаяся “агапой”. Активно использовалась кровь жертвы, которой мазали углы церкви, стены и притолоки домов. Однако заметен ряд особенностей действия, к которым следует отнести активные действия священников, не только читающих псалмы и молитвы и благословляющих соль, помещаемую в рот животного, но также лично участвующих в заклании⁵².

Утверждение популярного ритуала, имевшего в армянской церкви своих критиков и сторонников, возводили, как это явствует из сочинения епископа Нерсеса Шнорали, созданного около 1165 г., к временам крестителя Армении св. Григория Просветителя, перенявшего на рубеже III–IV вв. обычай жертвовать пасхального агнца у римской церкви⁵³. Правда, католикос Саак Партев снимал ответственность со святого, возлагая вину на потомков бывших жрецов, вступивших в христианский клир и стремившихся сохранить традицию, которая их кормила⁵⁴. Аргументация сторонников кровавых жертвоприношений основывалась на практике, утвержденной в Ветхом Завете. В этом отношении вряд ли стоит говорить о прямом влиянии армянских обычаев на религиозный обиход греческого населения. Иудейская традиция в армянском варианте способствовала легализации ритуала в тот период, когда оставалось актуальным противопоставление христианских жертвоприношений языческим.

В самом деле, VI столетие отмечено решительными попытками Юстиниана I путем насильственных мер искоренить язычество в восточных областях Византии. Деяния св. Николая Сионского могут быть рассмотрены в контексте

⁵⁰ Полагаю, что в данном контексте не имеет смысла затрагивать христианское богословие жертвы в аспекте толкования распятия Христа.

⁵¹ *Sharf A. Animal Sacrifice in the Armenian Church // Revue des études arméniennes. 1982. Т. 16. P. 417–449.*

⁵² *Conybeare F.C. Les sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes // Revue de l'histoire des religions. 1901. Т. 44. № 1. P. 111–112.*

⁵³ *Tixeront J. Le rite du matal // Tixeront J. Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes. P., 1921. P. 267.*

⁵⁴ *Ibid. P. 262.*

иного способа воздействия на нехристианское население. Привлечение к совершению жертвоприношений христианскому Богу большого числа местных жителей является одной из форм миссионерской работы. О том, что крестьяне, обитавшие в окрестностях монастыря Святого Сиона, не расстались с языческим прошлым, говорит текст жития. Люди из деревни Плакома поклонялись священному дереву, из которого святому Николаю удалось изгнать нечистого духа (Р. 34. 15.1–11). Что касается заклания животных, то этому феномену отыскивается важная параллель в близкой по времени миссионерской практике католической церкви. Римский папа Григорий в письме аббату Меллиту от 18 июля 601 г., касаясь способов христианизации народа англов, предписывал, кроме прочего, следующее: “Не давайте им приносить животных в жертву дьяволу (подразумеваются языческие божества. – *Н.Б.*), но пускай они сами употребляют их в пищу, благодаря Творца всех созданий за Его щедрые дары”⁵⁵. Сохранение древнего ритуала при условии перемены дестинатора являлось временной уступкой, можно даже сказать уловкой, учитывающей консерватизм патриархального сознания. Вряд ли инициаторы подобных мер предвидели, что они будут способствовать вживлению элементов архаического религиозного фонда в ритуальную структуру христианства.

Византийская церковная иерархия прекрасно осознавала наличие в рассматриваемой традиции жертвоприношений иудейского влияния и на исходе VII столетия предприняла попытку дистанцирования от него. Епископы – участники Пято-шестого (Трулльского) собора 691–692 гг. – приняли несколько канонов, касающихся темы. Правило 99 запрещает, называя иудейским обычаем, принесение сваренного мяса к святому жертвеннику с последующей отдачей его священнику⁵⁶. Формально ссылка сделана на ритуал, распространенный в “армянской стране”, что, как уже было отмечено, вполне соответствовало действительности. Однако вряд ли он привлек бы внимание епископата, если бы не имел отношения к жизни византийских приходов. Свидетельства жития св. Николая Сионского не оставляют в этом сомнений. Канон в данном отношении служит существенным дополнением к картине кровавых церемоний, совершавшихся в Ликии. Отмеченный архиереями факт дает основание предполагать, что на финальном этапе ритуала уже готовое к употреблению мясо приносили в алтарь для освящения, а также то, что местные клирики получали свою долю. В связи с этим исключительно важны заключительные строки канона, разрешающие священникам принимать мясные приношения вне церкви, в чем можно усмотреть завуалированное согласие с установившейся жертвенной практикой, которой хотели придать допустимые формы.

К теме жертвоприношений имеет отношение канон 88, запрещающий вводить внутрь храма животных⁵⁷. Правило оставляет такую возможность только находящимся в крайней нужде путешественникам. Канонисты XII в., имея в виду церкви, расположенные вдали от селений, но вблизи от дорог, в своих толкованиях акцентировали внимание на заботе о том, чтобы люди и скот в зимнее время не стали жертвами холода⁵⁸. Тем самым запретительная часть канона, по сути, была оставлена без объяснения. Лишь Феодор Вальсамон усмотрел здесь

⁵⁵ *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов / Пер. и примеч. В.В. Эрлихмана. СПб., 2001. С. 40; *Bede*. Ecclesiastical History of the English People. L., 1990. P. 92.

⁵⁶ The Canons of the Council in Trullo // The Council in Trullo revisited / Ed. by G. Nedungatt, M. Featherstone (Kanonika, 6). Roma, 1995. P. 179–180.

⁵⁷ *Ibid.* P. 168.

⁵⁸ Правила святых апостол... С. 724–725.

стремление не допустить использование храма как обычной постройки или осквернения его беспечными людьми. Однако уже приведенные материалы новогреческой этнографии, показывающие, что введение в церковь животных часто предшествует их закланию, заставляют думать о религиозном характере запрета, избавляющего внутреннее пространство храма от участия в курбаниях, а также в действиях по освящению скота в целях, не связанных с жертвоприношениями. К примеру, перед выгоном стад на пастбища после зимы. Епископы наверняка усматривали в подобных явлениях осквернение храма.

В близком к изучаемому сюжету семантическом поле находятся еще два правила собора (74, 76), которые запрещают еду внутри храмов и устройство братских трапез – агап⁵⁹, а также наличие харчевен в пределах церковных оград⁶⁰. Каноны защищают священное пространство не только от проявлений мирской обыденности, но и от возможных ритуальных действий, связанных с употреблением пищи.

Каноны Трулльского собора следует признать особенно актуальными, если учесть, что в конце VII столетия в Византии значительная часть населения продолжала сохранять верность языческим верованиям⁶¹. Соответствующая обрядность в явной или скрытой форме бытовала параллельно с христианскими ритуалами, как в частной жизни, так и на публичном уровне. В качестве примера достаточно напомнить о славянизированных районах Балкан. Длительное сосуществование различных проявлений религиозности способствовало их взаимовлиянию.

Следующие по хронологии свидетельства о византийских жертвоприношениях относятся к периоду IX–XI вв. и касаются верований и ритуалов, бытовавших на окраинах империи. В Таврике, как явствует из широко известного жития св. Константина, жители окрестностей города Фуллы поклонялись священному дубу⁶². Разумеется, если затронуть аспект генезиса культа, то он приведет к образу мирового дерева (*arbor mundi*), игравшего заметную роль в мифопоэтическом сознании разных эпох⁶³. В нашем случае важен один из элементов ритуального комплекса, сопровождавшего поклонение дереву. Речь идет о принесении фулльскими жителями жертв, служивших цели исполнения просьб участников действия и вызыванию дождя. Характер жертвоприношений не раскрывается, но, с большой долей вероятности, можно предположить, что они были кровавыми. Именно такая жертва должна была вызвать живительный и жизнедающий дождь, сопоставимый с этими свойствами крови⁶⁴. Кроме того, в греческой мифологии, не чуждой крымскому населению, издревле дуб считался деревом Зевса и был связан с его культом. Достаточно напомнить о знаменитом Додонском дубе, вещавшем людям волю божества. Лишь изредка дерево оказывалось причастно к почитанию других небожителей, к примеру, Геры и Деметры⁶⁵. Функции Зевса были разнообразны, но в интересующем нас ракурсе

⁵⁹ The Canons... P. 156.

⁶⁰ Ibid. P. 157–158.

⁶¹ Haldon J.F. Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. Cambridge, 1990. P. 331.

⁶² Сказания о начале славянской письменности / Пер. и коммент. Б.Н. Флори. М., 1981. С. 85–86.

⁶³ Топоров В.Н. По окраинам Греческого мира. К образу мирового дерева // GENNADIOS. К 70-летию академика Г.Г. Литаврина. М., 1999. С. 183–213.

⁶⁴ Там же. С. 204.

⁶⁵ Кагаров Е. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913. С. 104–106.

важно то, что владыка Олимпа являлся повелителем атмосферных явлений – собирателем туч, громовержцем, подателем дождя⁶⁶. В его святилищах, располагавшихся чаще всего на вершинах гор, совершались церемонии и священнодействия, сопровождавшиеся жертвоприношениями. В период жесточайших засух жертвы могли быть даже человеческими⁶⁷. Однако связь фульского дуба с культом Зевса стоит рассматривать, учитывая консерватизм греческой диаспоры (если, разумеется, источник подразумевает греков), лишь в аспекте древних истоков верования. К IX в. оно подверглось трансформации, следы которой видны в том, что дерево обрело новую религиозную персонификацию, получив наименование “Александр”⁶⁸ и усвоив черты “андроцентризма”. Теперь круг людей, допущенных к ритуалам поклонения, ограничивался только мужской частью населения. Вполне возможно, что дуб рассматривали как обиталище какой-то духовной силы, к помощи которой и стремились прибегнуть. Магическое мировидение признавало за ритуальными действиями, такими, как совершение возле дуба жертвоприношений, способность вызывать дождь, что в местных климатических условиях имело огромное значение, как для земледелия, так и для скотоводства⁶⁹. Для понимания причин сохранения культа дерева важна мотивация, изложенная агиографом в словах почитателей дуба, которые отметили, что обычай пришел к ним от отцов и дерзновенное нарушение его повлечет немедленные кары⁷⁰. Даже в том случае, если речи фульских жителей домыслены автором жития, в них отразились современные ему представления о консервативном сознании сельского населения, боявшегося разорвать веками устоявшийся цикл ритуалов, от которых, по общему мнению, зависели стабильность и благополучие общества.

Близки по времени к только что рассмотренному явлению сведения о жертвоприношениях, совершавшихся в болгарских землях, входивших в балканскую периферию византийского мира. Источник, сохранивший эти данные, датируется X в. Он известен под названиями “Сказание инока Христодула” и “Сказание о железном кресте” и повествует о чудесах великомученика Георгия Победоносца⁷¹. Происхождение памятника, ставшего образцом византийско-болгарского культурного симбиоза, давно является предметом дискуссии. Новейшая и весьма убедительная точка зрения признает, что первоначально текст был составлен на греческом языке⁷².

⁶⁶ Нильссон М. Греческая народная религия. С. 9.

⁶⁷ Там же. С. 10–12.

⁶⁸ Нельзя исключить, следуя предположению И. Дуйчева, что автором жития допущена ошибка. Возможно, в греческом тексте, которым он пользовался, было указано не имя собственное, а название, означавшее “защитник мужчин”. См.: Сказания о начале... С. 122–123. Этой же точки зрения придерживается В.Н. Топоров, уделивший сюжету большое внимание (по окраинам... С. 202–203).

⁶⁹ О видах архаических ритуалов вызывания дождя см.: Щедровицкий Д.В. “Дождь ранний и поздний” (ритуал вызывания дождя в Библии и его аллегорическое осмысление на рубеже античности и средневековья) // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 201–220.

⁷⁰ Сказания о начале... С. 86.

⁷¹ Ангелов Б.С. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 3. София, 1978. Кн. 3. (текст источника). Имеется частичный перевод памятника на русский язык: Родник злато-струйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков / Пер. И. Калиганова и Д. Польшванного. М., 1990. С. 319–322.

⁷² Турилов А.А. Византийский и славянский пласты в “Сказании инока Христодула” (к вопросу о происхождении памятника) // Славяне и их соседи. Вып. 6. Греческий и славянский мир в средние века и раннее новое время. М., 1996. С. 92.

Структура повествования сплетена из рассказов о чудесах, совершенных св. Георгием. В нескольких случаях речь заходит о принесении святому жертв. В первом сюжете болгарин по имени Георгий, спасенный святым от смерти во время сражения с венграми, перед новым походом на войну, призвав священника, совершил святую службу, а затем заклал лучшего вола и по десятку овец и свиней и раздал мясо нищим⁷³. Затем пастух, укушенный змеею, исцелившись, принес по обету в жертву св. Георгию овец⁷⁴. Наконец, некий Климент, желавший сохранить жизнь во время нашествия венгров, обещал заклать по десятку коров, волов, овец и свиней⁷⁵.

Специфика жанра описания чудес в данном случае не препятствует выявлению очевидной реальности, состоящей в том, что кровавые жертвоприношения в среде болгарского населения представляли собой обычный феномен. Приведенные примеры говорят о жертвах, приносимых по обету, данному, как правило, в экстремальной ситуации, когда человек находился на грани жизни и смерти. Вместе с тем были возможны заклятия, совершаемые заранее, с целью снискания благосклонности и помощи святого. Этот вариант близок к способам магического воздействия на сверхъестественные силы. В одном из случаев видна связь жертвоприношения с литургией. Однако это, скорее всего, отношения во времени и пространстве, т.е. после богослужения и возле церкви. На это указывает контекст традиции, существовавшей у болгар в более поздний период. Принесение в жертву животных было у них широко распространено вплоть до самого недавнего времени и называлось “курбан”. Этим словом обозначали праздник, ритуал и саму жертву. Основной смысловой акцент был смещен на пиршество, сопровождавшееся песнями, танцами и играми⁷⁶. Принесение жертв св. Георгию стало неотъемлемой частью его культа⁷⁷. Кроме того, жертвоприношения были обычными в Ильин день и в праздник Успения Богородицы⁷⁸. Что касается места, на котором совершался обряд, то в разных местах Болгарии выбирали различные сакральные локусы. Так во Фракии заклятие производили под фруктовым деревом, в северо-западных областях – возле очага или у восточной стены дома, а в Западной Болгарии – на особом месте церковного двора⁷⁹. Болгарские обряды, как средневековые, так и более поздние, сохранили отчетливые следы влияния греческих жертвенных ритуалов, которые наверняка стали известны славянам задолго до официального принятия христианства. Процесс христианизации в его византийском варианте способствовал усвоению традиции.

Источники изучаемого периода, а речь по-прежнему идет о X–XI вв., свидетельствуют, что репертуар причин, побуждавших совершать жертвоприношения, не ограничивался необходимостью защиты посевов от засухи, а жизни человека – от опасности. О том, ради чего совершались кровавые церемонии, говорят молитвы евхологионов, опубликованных А.А. Дмитриевским и датированных по палеографическим признакам X–XI вв.⁸⁰ Разумеется, тексты могут быть

⁷³ Ангелов Б.С. Из старата... С. 86.

⁷⁴ Там же. С. 90.

⁷⁵ Там же. С. 93.

⁷⁶ Маринов Д. Народна вера и религиозни народни обичаи. София, 1914. С. 248–251, 535–536, 542.

⁷⁷ Там же. С. 257–258.

⁷⁸ Маркова Л.В. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 234, 236.

⁷⁹ Колева Т.А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977. С. 288.

⁸⁰ Дмитриевский А.А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Еύχολόγια. Киев, 1901. Т. 2. С. 1, 6, 39, 46, 113–114, 1014.

значительно более древними, но в данном случае важен факт их присутствия в сборниках, предполагавших практическое употребление священниками, для которых они в первую очередь предназначались. Молитвы содержат ветхозаветные мотивы, используемые в качестве прецедентов. К примеру, напоминали о жертве Авраама при дубе Мамврийском, о дарах Авеля и жертвоприношениях Ноя⁸¹. Подобно тому, как в библейские времена Богом были приняты упомянутые жертвы, Всевышнего просили принять и те, которые иерей благословлял в настоящий момент. При этом пастырь спрашивал для участников прощения грехов⁸² и материальных благ⁸³. Среди последних перечислены приумножение и тучность стад, достаток, изобильная еда. Молитва священника, не заменяя прошений, возносимых самими жертвователями, играла в ритуале особую роль. Именно она включала действие в церемониальный континуум, восходящий к нормам Ветхого Завета, а не к языческой древности. Именно произнесенные иереем слова легализовали жертвоприношение как богоугодное дело.

В XII столетии тема нашла отражение в двух источниках из фонда канонического права. Феодор Вальсамон в комментарии к третьему апостольскому правилу подчеркнул запрет в отношении ветхозаветных жертв, совершаемых в храме с кровью и закланием животных. Однако в этом же рассуждении канонист привел пример, свидетельствующий, что его современники оставались верны традиции кровавых ритуалов. Некий настоятель монастыря был извержен и лишен игуменства за то, что внес в алтарь сыр и мясо, полагая, что от этого бывает исцеление многих болезней⁸⁴. Речь, несомненно, о мясе жертвенного животного, которое перед ритуальной трапезой следовало освятить. По словам Вальсамона, игумен был обманут, поскольку его поступок стал следствием дурного совета какого-то человека. Канонист, таким образом, ввел в повествование оправдательный элемент, используя, возможно, объяснение, выдвинутое самим настоятелем монастыря. В его словах, однако, можно увидеть другой смысл. Не исключено, что устроители жертвоприношения стремились вовлечь в церемонию игумена, поскольку его молитвы и участие считались более действенными, чем благословения рядового духовенства. Это вполне соответствует авторитету монашества в народной среде. Не лишней в данной связи будет аналогия с жертвоприношениями Николая Сионского в бытность его настоятелем обители. Важен раскрытый Вальсамоном побудительный мотив совершения ритуала, который оказывается тем же самым, что и в современных греческих курбаниях – стремлением обрести здоровье. Вполне возможно, что к XII в. данные представления уже стали смысловой доминантой действия.

Второй раз канонист коснулся темы жертвоприношений в комментарии к 99 канону Трулльского собора⁸⁵. Напомнив о ветхозаветной традиции и ритуалах, принятых у армян, Вальсамон основу установления усмотрел в том, “чтобы ни внутри алтаря не были варимы части мяса, ни вне его не были приносимы священникам эти определенные части по обычаю, имевшему силу в древности, но чтобы приношение подобного рода было упразднено и священники принимали от мирян в тех видах и вещах, в каких пожелают сии последние”⁸⁶. Причину того, почему отцы собора запретили принесение мяса в церковь, но не осудили са-

⁸¹ Там же. С. 46.

⁸² Там же. С. 6.

⁸³ Там же. С. 46.

⁸⁴ Правила святых апостол... С. 5.

⁸⁵ Там же. С. 764–765.

⁸⁶ Там же. С. 765.

ми жертвоприношения, толкователь видел в прекращении к тому времени заклания животных. Поскольку ни в конце VII в., ни при жизни канониста это суждение не соответствовало действительности, следует полагать, что речь велась о жертвоприношении как об официально принятом церковном последовании. Что же касается обычая, соблюдаемого паствой и явно выгодного духовенству, получавшему части туш жертвенных животных, то проблема его существования упрощалась, будучи сведена к вопросу о форме подношения священникам. Прихожанам позволялось дарить своим пастырям что угодно, включая мясо, но только не внося его в алтарь или в храм.

Более подробно и откровенно отношение высшего клира к традиции кровавых жертвоприношений высказал современник Вальсамона, архиепископ Фессалоники Никита, автор канонических вопросов-ответов⁸⁷. Архиепископа спросили о том, какой епитимьи подлежит священник, благословляющий соль, совершающий молитвы над овцами и быками и грудинку и шкуры получающий или голубя на могилах умерших в память о них приносящий в жертву⁸⁸. Ответ Никиты показывает, что архиепископ смотрел на факт ритуального заклания животных вполне трезво, с одной стороны, понимая невозможность искоренения обычая, с другой, желая придать действию, учитывая его практическую пользу, допустимые формы. Прежде всего, отдавая должное каноническим запретам, пастырь отметил, что приведение в церковь животных и принесение их в жертву священниками, как и получение последними грудинки и шкуры, является наследием иудейским и языческим ('Ιουδαϊκὸν ἄντικρὺς ἐστὶ καὶ Ἑλληνικόν), заслуживающим осуждения и исправления⁸⁹. Однако архиепископ не видел ничего предосудительного в благословении соли, овец и быков, что делалось, по его мнению, к пользе и для здоровья участников, а также их животных. Вполне благочестивым делом он объявил принесение иереям, из уважения и долга, животных, живых или закланных. Лишь бы дарение происходило не в алтаре или внутри церкви. При соблюдении этого условия священник может взять и шкуру, и грудинку. Глава Фессалоникийской церкви понимал, что в этом позволении можно было усмотреть следование Моисееву закону, однако возражал предполагаемому оппоненту: "...ведь не совсем закон отвергнут, но к лучшему и высшему изменен"⁹⁰. Более того, Никита рекомендовал пастве дарить священникам лучшие части мяса, животных и птиц, даже голубей, в зависимости от уровня благосостояния и возможностей. "Должно ведь иерею, – утверждал он, – от священства кормиться и быть почитаемым мирянами".

Позиция архиепископа Фессалоникийского по отношению к жертвоприношениям определена желанием привести к общему знаменателю, во-первых, официальное мнение церкви, основанное на известных канонах, во-вторых, интересы духовенства, связанные с проблемами материального обеспечения и поддержания авторитета среди прихожан, в-третьих, стремление паствы к соблюдению важных для нее традиций. Установление гармонии не потребовало особых усилий. Никита подтвердил запрет использовать алтарь и внутреннее

⁸⁷ Ράλλης Γ.Α., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήνησιν, 1855. Τ.Ε'. Σ. 382–383. Авторство сочинения, вопреки мнению его издателей, остается неясным по той причине, что в XI–XII вв. архиерейскую кафедру Фессалоники занимали несколько иерархов с именем Никита. См., к примеру: Павлов А.С. Канонические ответы Никиты, митрополита Солунского (XII века?) // ВВ. 1895. Т. 2. С. 378–387; Barmine A. Une source méconnue des Dialogues de Nicéas de Maronée // REB. 2000. Т. 58. Р. 231–243.

⁸⁸ Ράλλης Γ.Α., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα... Σ. 387.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid.

пространство храма для совершения ритуала, а также исключил личное участие духовенства в заклании. Однако изгнанное из церкви жертвоприношение архиепископ признал делом вполне благочестивым и эффективным, подразумевая его полезность для здоровья участников. При этом польза оказывается двойной. Жертва Богу или святому частично является формой подношения священнику, что не только благочестиво, но и законно. Амбивалентность жертвы как дара в сочетании с очевидной утилитарностью способствовали легализации действия в обход осужденной канонами ветхозаветной традиции. Упомянутые в вопросе компоненты ритуала – благословение соли и жертвенных животных, дарение священнику грудинки и шкуры – входят в структуру современных греческих курбаний, что свидетельствует о слабой подвижности действия с точки зрения формы. Совпадает и цель совершения закланий – сохранение здоровья, достигаемое путем помазания кровью жертвенного животного. Ею, как уже было отмечено ранее, наносят знак креста или просто отпечаток пальца на лоб. Изображают крест и на скоте для увеличения приплода⁹¹. Архиепископ Фессалоникский, говоря о пользе принесения жертв для здоровья людей и их животных, наверняка имел в виду именно этот аспект ритуала. На основе сказанного с большой долей вероятности можно утверждать, что византийцы поступали точно также, совершая, по сути, магическое действие, использующее животворную и апотропеическую силу крови.

Мнение Никиты о жертвоприношениях вряд ли стоит считать общепринятым в среде византийского епископата. Наверняка имелись ревнители ритуальной чистоты, смотревшие на проблему строго через призму канонов. Достаточно напомнить о судьбе игумена, о котором рассказал Феодор Вальсамон. Однако взгляд архипастыря, при очевидной концептуальной сомнительности, оказался выгоден всем участникам кровавых церемоний, что послужило основой его популярности и включения суждения в сборник канонического права. Благодаря этому запретительная реакция церкви значительно смягчилась, что могло только способствовать передаче ритуала из поколения в поколение.

Источники XIV в. показывают сохранение традиции, как в самой империи, так и в балканской периферии. В житии преподобного Феодосия Тырновского сохранился рассказ об ученом монахе – варлаамите по имени Феодорит, приехавшем в Тырново из Константинополя. Явно с целью компрометации противника исихастов агиограф сообщает следующее. Промышляя врачеванием, этот инок выбрал в овраге около города дуб, которому учил местных жителей поклоняться, чтобы получить исцеление от разных болезней. Под деревом были совершены заклания множества овец и баранов⁹². П. Сырку полагал, ссылаясь, в частности, на этнографические материалы XVIII в., что культ дуба, место для жертвоприношений возле которого называлось “церковь”, связан у болгар с наследием популярной ереси павликиан⁹³. Не исключено, что маргинальные группы внесли свою лепту в историю кровавых ритуалов, но в данном случае более важна попытка автора жития подчеркнуть греческие истоки явления, которое рассматривается как однозначно негативное, вводящее народ в соблазн и требующее исправления. Такой вариант жертвоприношений не устраивал духовенство ни в Византии, ни в Болгарии ввиду очевидного преобладания дохристианских истоков.

⁹¹ *Georgoudi S. L'égorgement...* P. 284.

⁹² Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. I. Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1898. С. 255–257.

⁹³ Там же. С. 255–256. Примеч. 1.

Умерщвление животных с целями религиозного характера в XIV в. не ограничивалось теми ритуалами, которые благословил архиепископ Никита. В Фессалонике св. Григорий Палама наблюдал заклания, совершаемые жителями города, что нашло отражение в его шестой гомилии. Рассуждая о преимуществах наступившего поста и противопоставляя ему веселое и разгульное времяпрепровождение горожан накануне этого, святитель риторически вопрошал: “Где теперь заклания бессловесных животных и дым сожжений” (Ποῦ νῦν αἱ τῶν ἄλόγων ζώων οἰαγαὶ καὶ κίσσαι)⁹⁴? Поскольку Палама вел речь об обжорстве и невоздержанности, на протяжении двух недель владевших городом, можно предположить, что он подразумевал забой скота для обрядовых пиршеств, сопровождавших праздники. Вероятней всего, имелась в виду масленица. Это празднество прекрасно известно по многочисленным материалам новогреческой этнографии. Масленица (ἡ Ἀλόχρια, ἡ Ἀλόχρεως) занимала важное место в весеннем цикле календарных обрядов и предшествовала Великому посту⁹⁵. Характерными чертами празднества являлись обильная еда и развлечения с театрализованными действиями – карнавал. На протяжении второй из трех недель масленицы съедали специально заколотых по этому случаю свиней, в силу чего седмица именовалась “мясоед” (ὁ Κρεωφάγος). Следует добавить, что любовь византийцев, как и современных греков, к мясной пище хорошо известна и в полной мере проявлялась именно в такие периоды⁹⁶.

Вместе с тем в словах св. Григория Паламы, противопоставляющих две модели поведения горожан, свойственные масленице и посту, проглядывает подтекст, который может иметь отношение к жертвенным ритуалам наподобие курбаний. Говоря о заклании животных, он употребляет слово ἡ κνῖσα, означавшее в древности воскурения и запах от сжигаемого мяса жертв⁹⁷. Трудно заподозрить византийцев в том, что они продолжали следовать этой традиции. В лучшем случае можно предположить, что огню предавались неиспользуемые части туш. Кроме того, семантическое поле слова менялось. Возможно, в рассматриваемый период оно в первую очередь означало запах жареного мяса. Однако и в этом случае, как архаизм, слово содержало намек на языческие жертвоприношения, что в устах Паламы усиливало негативную характеристику поведения горожан Фессалоники и косвенно осуждало ритуалы закланий.

Рассмотренные в статье источники, пониманию которых способствовал метод ретроспекции, позволяют прийти к нескольким выводам. Во-первых, в Византии устойчиво прослеживается традиция совершения кровавых публичных жертвоприношений, по крайней мере трех типов. Среди них, как в случае с храмом Св. Софии, те, которые сопровождали освящение церкви. Следует предполагать, что в дальнейшем они прочно связались с храмовым праздником. Затем церемонии обетного характера, совершавшиеся, к примеру, за избавление от опасности, от эпидемии и в схожих ситуациях. Наконец, жертвоприношения, которые можно назвать благочестивыми. Представляя собой одну из форм почитания Бога, они являлись одновременно восхвалением и выражением благодар-

⁹⁴ Migne // PG. T. 151. Col. 84 C. Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. I. М., 1994. С. 71.

⁹⁵ Λουκάτος Δ.Ε. Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία. Αθήνα, 1978. Σ. 261–263; Иванова Ю.В. Греки (весенние праздники). С. 322–327.

⁹⁶ О роли различных видов мясной пищи в рационе византийцев см.: Πάσχος Α.Ι. Η κρεοφαγία εις το Βυζάντιον // Βυζαντινὰ Μελέται. 1993. Τ. 5. Σ. 285–291. Автор проследивает сохранение византийских традиций мясоедения в современной Греции.

⁹⁷ Liddel H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 965. Известный Лексикон Суды выделяет именно это значение слова.

ности. Подобные ритуалы, имея свое место в календаре, должны были совершаться с известной периодичностью и без видимых причин, именно как свидетельство христианского благочестия, от проявления которого в существенной мере зависела стабильность положения как индивида, так и общества. Не случайно жертвоприношения такого рода автор жития св. Николая Сионского связал с внушением Св. Духа. По крайней мере, к XII в. в качестве элемента мотивации кровавых церемоний утверждается мнение об их полезности для здоровья участников.

Во-вторых, в ранневизантийское время инициатива принесения в жертву животных могла принадлежать не только самим прихожанам, но также светским и духовным властям. Мы видели, что церемонии устраивались императором и настоятелем монастыря. Не думаю, что речь идет о единичных случаях. К примеру, в Севастии традицию заклания олененка возводили к св. Афиногену, хореепископу и мученику времен Диоклетиана, который сам установил такую жертву в память о своей смерти и о попытке его спасения, предпринятой со стороны оленихи, предупредившей святого о грозящей опасности⁹⁸. В позиции церкви по отношению к жертвоприношениям на раннем этапе видна инерция периода христианизации, когда христианские жертвы противопоставлялись языческим. Кроме того, очевидна двусмысленность и непоследовательность запретительных решений, принимавшихся епископами. С одной стороны, каноны выводили жертвенные церемонии из разряда официально признанных последований, изгоняли их из храма. С другой стороны, учитывая материальные интересы духовенства, высший клир сохранял возможность для паствы проявлять свое религиозное рвение вне церквей, что переводило ритуалы на уровень дозволенной нелегальности, облегчало признание их благочестивым делом. В итоге церковь сама в значительной степени способствовала укоренению практики кровавых жертвоприношений в византийском приходском православии.

Наконец, в третьих, структура ритуала представляет собой упрощенный вариант древнегреческой церемонии, элементы которой переосмыслены с помощью ветхозаветных прецедентов, способствовавших адаптации действия к специфике христианского сознания.

Укоренившись на уровне приходской жизни уже в ранневизантийское время, публичный ритуал заклания животных, имея практическую направленность на обеспечение здоровья и благополучия участников действия, стал важным компонентом ансамбля народных верований, что позволило ему дожить до наших дней в виде греческих курбаний.

⁹⁸ *Cumont F. L'Archevêché de Pédachtoé et le sacrifice du faon // Byzantion. 1931. T. 6. P. 521–533.*