

Протоиерей Олег Корытко

Бог «по-русски»: о некоторых причинах, определивших своеобразие религиозного почитания в народном православии

УДК 271.2-184:2-6
DOI 10.47132/1814-5574_2023_3_299
EDN PIEVGG



Аннотация: В статье исследуются особенности народно-православного богопочитания, связанные с проявлением дохристианских черт в духовной культуре ряда славянских народов. Автор затрагивает проблему онтологической биполярности, находящей выражение в представлениях людей о возможных способах обретения благополучия, в частности, допустимости обращения к однозначно осуждаемым Церковью «альтернативным» духовным практикам (колдовству, ворожбе, экстрасенсорике). На славянской почве, по мнению исследователя, формированию специфического отношения к данной теме способствовало сохранение мировоззренческих элементов дохристианской эпохи. В статье дается краткий экскурс в историю индоевропейской религиозной лексики, выражающей понятие о боге. Автор раскрывает функциональную специфику древнего бога Дьяуса и свидетельствует о языковом наследии, которое он оставил в индоевропейских культурах, как сохранивших его «божественный статус», так и не усвоивших ему, в конечном итоге, религиозного значения, что характерно, в частности, для славянского культурного ареала. Славянские особенности прослеживаются на основании этимологического анализа корня **bogъ*- и его когнатов в современных языках и их диалектах, которые демонстрируют, что идея получения благ не связывалась в сознании древних славян с представлением об их универсальном надмирном источнике и не предполагала нравственного измерения. Автор подкрепляет свои наблюдения интересными лингвистическими фактами, иллюстрируя их примерами из фольклора, данными социологии и свидетельствами из личного пастырского опыта. Показывая взаимное влияние языка и мышления, исследователь утверждает, что этимологический бэкграунд понятия, обозначающего божество, неизбежно сказывается на формировании особенностей мироощущения и на развитии ключевых мировоззренческих и религиозных идей в духовной жизни народа.

Ключевые слова: Бог, религиозность, народное православие, русская духовная традиция, онтологическая биполярность, дохристианские верования, славянская культура.

Об авторе: **Протоиерей Олег Витальевич Корытко**

Кандидат богословия, доцент кафедры богословия Московской духовной академии, доцент кафедры церковной истории Сретенской духовной академии.

E-mail: priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Для цитирования: Корытко О., *прот.* Бог «по-русски»: о некоторых причинах, определивших своеобразие религиозного почитания в народном православии // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 299–309.

Статья поступила в редакцию 04.04.2023; одобрена после рецензирования 30.04.2023; принята к публикации 06.05.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2023

Archpriest Oleg Korytko

“Russian style” God: on some Reasons That Determined the Peculiarity of Religious Veneration in Folk Orthodoxy



UDK 271.2-184:2-6

DOI 10.47132/1814-5574_2023_3_299

EDN PIEVGG

Abstract: The article examines the peculiarities of the folk Orthodox worship of God associated with the manifestation of pre-Christian features in the spiritual culture for a number of Slavic peoples. The author addresses the problem of ontological bipolarity, which is expressed in people's ideas about possible ways of gaining wellbeing inter alia through the acceptability of turning to “alternative” spiritual practices explicitly condemned by the Church (witchcraft, divination, extrasensory perception). According to the researcher, the preservation of worldview elements of the pre-Christian era contributed to the formation of a specific attitude to this topic on Slavic soil. The article gives a short guide to the history of Indo-European religious vocabulary that expresses the concept of God. The author reveals the functional specifics of the ancient god Dyaus and demonstrates the linguistic heritage that it left in Indo-European cultures that both preserved its “divine status” and eventually did not attribute it religious significance, which is notably typical for the Slavic cultural area. Slavic features are traced on the basis of the etymological analysis of the root *bog- and its cognates in modern languages and their dialects, which demonstrate that the idea of receiving benefits was not associated in the minds of the ancient Slavs with the idea of their universal supra-world source and did not imply a moral dimension. The author supports his own observations with interesting linguistic facts, illustrating them with examples from folklore, with sociology data and evidences from his own pastoral experiences. Showing the mutual influence of language and reasoning, the researcher argues that the etymological background of the concept denoting the deity inevitably affects the formation of the world perception peculiarities and the development of the key worldview and religious ideas in the spiritual life of the people.

Keywords: God, religiosity, folk Orthodoxy, Russian spiritual tradition, ontological bipolarity, pre-Christian beliefs, Slavic culture.

About the author: **Archpriest Oleg Vital'yevich Korytko**

Ph.D. in Theology, Associate Professor at the Department of Theology of Moscow Theological Academy, Associate Professor at the Department of Church History of the Sretensky Theological Academy.

E-mail: priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

For citation: Korytko O., archpriest. “Russian style” God: on some Reasons That Determined the Peculiarity of Religious Veneration in Folk Orthodoxy. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 3, pp. 299–309.

The article was submitted 04.04.2023; approved after reviewing 30.04.2023; accepted for publication 06.05.2023.

I. Введение

Ситуация религиозной всеядности, обнаруживающаяся в готовности современных, чаще всего номинальных, христиан, обращаться для достижения своих, как правило, вполне утилитарных житейских целей к альтернативным «источникам духовной силы» (целителям, колдунам, гадалкам, экстрасенсам и т.д.), является вполне заметной и довольно распространенной проблемой в приходском служении клириков. Для истории церковной миссии эта проблема, к сожалению, не нова и известна с самых первых веков распространения евангельского учения.

Книга Деяний апостольских повествует, вероятно, об одном из первых столкновений евангельского послания с человеческим желанием соединить дары Духа с магическими действиями, дополнить первым второе. На страницах Нового Завета ярко представлена фигура человека по имени Симон, за которым закрепилось прозвище «волхв», а сам он, как первый задокументированный «покупатель» Божественной благодати, стал символом известного канонического преступления — симонии (Деян 8:9–24). Примечательно, что Симон пытается совместить свои дохристианские, говоря языком Библии — языческие, магические практики с только зарождающейся церковной традицией, одним из важнейших элементов которой стала практика рукоположения, неразрывно связанная с передачей духовных даров.

В более позднее время данная проблема нашла отражение в соответствующих церковных канонах и постановлениях Соборов, предписывающих отлучать от Причастия на длительные сроки тех христиан, которые прибегают к услугам ворожей и гадалей.

Строгость, с которой канонические нормы относятся к совершителям подобных деяний, весьма серьезна. Это вполне объяснимо теми сопоставлениями, которые находим в соответствующих формулировках. Так, свт. Василий Великий уподобляет христиан, употребляющих волшебство, — убийцам, очевидно, имея в виду, что таковые акты ведут к вечной гибели (см.: Василий Великий, Правила, 65, 72). Свт. Григорий Нисский в 3-м правиле поставляет обращающихся к услугам чародеев в один ряд «с отступниками от веры» и предписывает налагать на таковых аналогичную епитимию. Это говорит о том, что святой отец воспринимает само обращение к волхвователю как, может быть, не вполне осознанное, но тем не менее — отречение от Христа. Соборные правила предлагают также довольно жесткие меры в отношении лиц, впавших в подобные грехи: Трулльский Собор предписывает 6-летнее воздержание от Причастия (Трул. 61), повелевая и вовсе отлучать от Церкви тех, кто не желает порвать с этим грехом. 24-е правило Анкирского Собора дает чуть меньший срок епитимии за то же преступление, ограничиваясь пятью годами.

Постановка проблемы на самом высоком иерархическом уровне и строгость мер, применяемых для ее решения, с ясностью свидетельствуют, что данное явление всегда сознавалось Церковью как неприемлемое и противоречащее самим основам христианской веры. Подобные представления можно обозначить как проявления *онтологической биполярности*, под которой понимается специфическое свойство религиозности, являющееся модусом восприятия мира как пространства деятельности Бога и онтологически иных по отношению к Нему существей. Последние мыслятся в таком случае как вполне автономные, самостоятельные источники силы и податели даров. По своей природе данное явление должно быть классифицировано как относящееся к сфере политеистических верований, элементы которых продолжают существовать в духовной жизни современных христиан, в том числе и проживающих в России.

Для того чтобы продемонстрировать актуальность для Русской Церкви этого явления с самого раннего времени ее бытия, видится вполне достаточным указать на жесткие обличения данного явления, содержащиеся в поучениях духовенства, а также на специфические постановления Соборов домонгольского и монгольского периодов. Наиболее ярким примером первого рода, несомненно, следует считать

знаменитое «Слово некоего христороубца и ревнителя по правой вере» [Памятники, 1897, 228]. Здесь перечисляются персонажи языческого пантеона древних славян и обличаются современные автору христиане, живущие двоеверно («во *двоеверно живущих*»). Вероятно, именно данное словоупотребление дало основание некоторым исследователям духовной жизни восточных славян говорить о двоеверии как особой религиозной ситуации в обществе, не до конца отказавшемся от прежних представлений и даже пытающемся интегрировать их в мировоззрение, сформированное при доминирующем влиянии христианства.

Письменные нормативные памятники домонгольского периода содержат ряд предписаний, нацеленных на пресечение духовной неразборчивости древнерусских христиан, их готовности прибегать к магическим средствам или даже альтернативным религиозным практикам¹.

С точки зрения историка религии, подобные факты можно рассматривать как проявления архаической человеческой религиозности (или, выражаясь полемическим термином, — язычества), ориентированной прежде всего на поиск материально выраженного благополучия и основанной на представлении о том, что у человека имеется достаточно эффективный механизм, чтобы побудить потусторонний мир оказать помощь в достижении результата. Безусловно, религиозность подобного рода имеет универсальный характер, ее проявления мы находим в совершенно разных культурах и традициях. Однако интересно отметить, что на русской почве эта неприемлемая для христианина тяга к эзотерике, помимо прочего, имеет еще и мощные корни в дохристианской духовной традиции восточнославянского народа.

II. Индоевропейские истоки: в начале был Дьяус

Важнейшим элементом религиозного мировоззрения является представление о Боге, о Его природе и качествах². Поскольку же духовная традиция определяет мировоззрение и культурное самосознание народа, уместно было бы в этом смысле ожидать проявления определенной консервативности языка в отношении лексики, связанной с религиозной сферой.

Однако в случае с индоевропейцами нас ждет большое разочарование. Хотя, как предполагает знаменитый британский историк-индолог Артур Бэшем, «предки ариев, иранцев, греков, римлян, германцев, славян и кельтов имели изначально подобные, если не идентичные верования» [Бэшем, 2007, 206], но по крайней мере к моменту освоения арийскими племенами территории Индостана их религия стала уже существенно отличаться от древних индоевропейских культов. Как отмечал еще Антуан Мейе — выдающийся французский лингвист и автор фундаментальных трудов по сравнительно-историческому языкознанию, «нигде лексики индоевропейских языков не расходятся так разительно, как в терминах, касающихся религии, вероятно, потому что у каждого племени были свои особые культы; нигде мы не встречаем столь мало достоверных сближений, а потому индоевропейская лингвистика может дать сравнительной мифологии мало надежных данных» [Мейе, 1938, 401]. Той же позиции придерживается и Эмиль Бенвенист, составивший

¹ Разбор канонических определений раннего периода бытия Русской Церкви, посвященных теме двоеверия, см.: [Корытко, 2022, 73–85].

² Необходимо сделать данное уточнение, поскольку далеко не во всех религиозных традициях идея божества воспринимается так, как к тому привыкли носители европейской культуры, чье сознание сформировалось на иудеохристианской почве. В качестве примера инаковости следует указать на буддизм, мировую религию, где существование божеств не отрицается, однако их наличие или отсутствие в религиозном мировоззрении не может ничего добавить или убавить в системе миропонимания и формирования образа мысли и действия адептов данной религии. Фактически представления о богах для этой древней и мощной религиозной традиции являются факультативными. Существуют и другие религиозные традиции, где представления о природе и характере божества не являются определяющими.

знаменитый «Словарь индоевропейских социальных терминов» и отмечавший, что при рассмотрении общей праиндоевропейской лексики на религиозную тему исследователи «обречены наблюдать, как мало-помалу рассыпается сам объект исследования» [Бенвенист, 1995, 343].

Отсутствие общего для всех индоевропейцев религиозного словаря А. Мейе объясняет в первую очередь отсутствием общей идеологии и религиозных институтов, обращая внимание на то, что определенное единство наблюдается лишь в замкнутых группах.

Впрочем, другой известный французский лингвист, Жан Одри, не соглашается с таким объяснением Мейе и полагает, что «в этой области реконструируют означаемое, не имея возможности реконструировать означающее, которое его выражает» [Одри, 1988, 119]. Иными словами, по мысли Ж. Одри, реконструкция мифологии и духовного мира древних индоевропейцев не может и не должна опираться на этимологическую интерпретацию, а призвана восстанавливать лишь смыслы понятий. Столь радикальная исследовательская позиция, отказывающая истории религий и сравнительной мифологии в ценных языковых соответствиях, все же не нашла широкой поддержки в научном сообществе, хотя, очевидно, стоит признать, что по мере продвижения вглубь истории лингвистическая реконструкция носит все более вероятностный характер.

Вместе с тем с уверенностью можно утверждать лишь одно: одним из древнейших божеств индоевропейского пантеона являлся бог Дьяус (санскр. *Dyáuṣ* от и.-е. **d̥i̯eṷs* от **di-/dej-* «светить, блеснуть» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, 791]), олицетворявший, судя по всему, небо и мыслившийся, исходя из текстов Вед, как отец всех богов (санскр. *Dyáuṣpitr̥* «отец-небо») и творец мира³. Примечательно, что «само понятие бога у древних индоевропейцев связывалось с небесной сакральностью» [Корытко, 2017, 515], о чем убедительно свидетельствуют и тексты Ригведы, в которых *представления о богах тесно сопряжены со светом, блеском, сиянием* (см.: [Елизаренкова, 1999, 480]). Таким образом, «божественное понимается индоевропейцами как нечто принципиально ясное, светлое, дневное, небесное» [Бородай, 2015, 62].

О древности культа Дьяуса говорит, в частности, тот факт, что в наиболее ранних по времени создания ведических гимнах и заклинаниях это божество уже имеет статус *deus otiosus*, его собственное имя превращается из носителя уранической сакральности в лексический оборот со значением «небо», «день». Мирча Элиаде, комментируя произошедшую трансформацию, пишет предельно точно: «бог Неба уступает место *слову*» [Элиаде, 1999, 145]. Именно поэтому о Дьяусе как о божестве мы знаем совсем немного. Однако на основании сохранившихся в текстах следов его почитания мы можем сделать вывод о том, что Дьяусу были некогда присущи все характерные атрибуты автономного небесного бога: иерогамия, всеведение и творческая способность.

Интересное воззрение на устройство индоевропейского пантеона и место в нем Дьяуса находим у французского филолога-компаративиста Жана Дюмезиля. Пытаясь преодолеть разнородность в пантеонах различных индоевропейских народов, он предложил рассматривать их с точки зрения соотносительности с трехчастным иерархическим устройством общества: жречество, воинство и земледельцы. Иными словами, каждой социальной страте соответствовало свое божество. Но индоевропейский Дьяус, по мысли Дюмезиля, «остался в пределах своей небесной природы и очень обобщенной роли отцовства, внешней по отношению к трехфункциональной структуре и не имеющей большого влияния на происходящее» [Дюмезиль, 1986, 113], в отличие, например, от своих прямых «языковых» потомков — Зевса и Юпитера — божеств, обладающих реальной властью и активно ее реализующих. Очевидно, что французский исследователь описывает религиозную ситуацию, когда Дьяус уже стал «богом

³ Напр., в сборнике ведических заклинаний и заговоров «Атхарваведа» (Атхарваведа I 32, 4; Атхарваведа VI 4, 3 и др.) — четвертой в общем списке Вед, созданной в нач. I тыс. до Р. Х. [Атхарваведа, 2005, 109; 265].

на покое», но некоторые черты его былой творческой активности, несомненно, проявились в его потомках.

Языковые следы «Дьяуса» действительно встречаются во многих индоевропейских культурах: от древних — санскр. *deva*, авест. *daēva*, микенск. *diwe*, греч. Ζεύς, лат. *Jove*, *Iuppiter* (восходящий по форме к *Dyáuspitř*) и, собственно, *dīvus* и *Deus*⁴; наконец, до современных европейских языков романской группы: фр. *Dieu*, ит. *Dio*, исп. *Dios*, португ. *Deus*, рум. *Dumnezeu*. В этих языках Дьяус сохранил свой «божественный статус»: слово прочно вошло и в христианский лексикон, став именованием для высшей духовной реальности — Бога.

III. «Бог убегающий и непознаваемый»: о типологических сближениях и влияниях *Deus* и Θεός

Невозможно обойти вниманием греческое слово Θεός, «бог». По мнению большинства лингвистов [Hofmann, 1950, 127; Mallory, Adams, 2006, 410; Beekes, 2009, 540], оно не связано напрямую с **d̥ieus* и восходит, скорее всего, к другому индоевропейскому религиозному термину **d̥h̥eh1s* «бог»⁵, который опознается также в латинских когнатах *fēriae* «праздничный день, отдых, покой», *fēstus* «праздничный, торжественный» и *fanum* «храм». Тем не менее, слово Θεός все же считается довольно «темным». В попытках объяснить его происхождение появлялось немало примечательных версий «народных этимологий», которые во многом отразили глубокое философское и богословское восприятие этого важнейшего религиозного понятия⁶.

Так, одну из первых и наиболее популярных впоследствии этимологий Θεός встречаем у Платона в диалоге «Кратил». Устами Сократа Платон высказывает идею о происхождении слова от глагола θεῖν «бежать, стремиться» [Платон, 1999, 630], так как люди поклонялись тому, что совершает ход: Земле, Небу, Солнцу, звездам, Луне. О божественном как «вечно бегущем», в котором содержится первопричина движения и изменения, пишут и жившие в V в. до Р. Х. древнегреческие философы-пифагорейцы Алкмеон и Филолай [Фрагменты, 1989, 270; 445], а также многие другие античные авторы. Как отмечает заслуженный профессор МДА, на протяжении нескольких лет являвшийся и ее ректором⁷ прот. Сергей Смирнов, «объяснение Платона очень долго держалось в классическом мире; оно повторяется у писателей даже V в. по Р. Х.» [Смирнов, 1885, 539]. «Бог убегающий» как причина движения мира вещей — знаковая идея для индоевропейской античности. Но эта этимология дает также и еще одно интересное понимание природы божества, предложенное, в частности, Гераклитом: «большая часть божественных вещей ускользает от познания по причине невероятности» [Фрагменты, 1989, 193].

Античные философские представления о природе божественного не могли не оказать определенного влияния и на христианских авторов, многие из которых получили классическое образование и воспитание. Так, в трудах Климента Александрийского и прп. Иоанна Дамаскина, в частности, можно встретить отсылку к платоновской этимологии, которую церковные писатели, впрочем, пытаются осмыслить в христианском ключе⁸. Можно сказать, что произошло некое *наложение культурных смыслов*: непознаваемость небесного *Deus* вполне гармонично согласовывалась с «убегающим», а потому непостижимым и недоступным Θεός. В западнохристианском и византийском богословии эти идеи получили впоследствии свое развитие.

⁴ Подр. об исторических процессах словоизменения см.: [Откупщиков, 2001, 247–255].

⁵ Реконструкция и значение R. Beekes. Вместе с тем Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов восстанавливают корень **d̥heṷ-H/s* со значением «дуть; дух», указывая, что он «образует в ряде древнейших диалектов название животных и богов» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, 466].

⁶ Обзор «народных этимологий» и их богословских интерпретаций см.: [Смирнов, 1885, 539–541].

⁷ С 1878 по 1886 гг.

⁸ Примеры см.: [Смирнов, 1885, 540–541].

IV. Слав. *bogъ* и его индоевропейские коннотации

Изогlossen⁹ **d̥ieus* практически не затронула славян, если не считать слова диво и производных от него, историческое родство которых с и.-е. **d̥ieus*, впрочем, не считается доказанным, поскольку такое сближение «не объясняет существенных значений славянского лексического гнезда ('смотреть', 'дикий')» [ЭССЯ, 1978, 34]. Подобный отрыв, как признают авторы «Этимологического словаря славянских языков», «труднообъясним как формально, так и семантически» [ЭССЯ, 1978, 34]. Нельзя не упомянуть также и лексему *дьнь* (праслав. *дьнь*), производную с суффиксом -п- от **di-/dei-* «светить», вместе с обширным словообразовательным гнездом того же корня. Однако, так или иначе, славянские языки не обнаруживают достоверных следов древнего индоевропейского **d̥ieus*, используемого в религиозном контексте.

На данный момент существует две основные этимологии праслав. **bogъ* [ЭССЯ, 1975, 161–163]. Первая утверждает исконное происхождение слова, а вторая предполагает его заимствование из иранских языков. Каждая из этих версий имеет свои сильные стороны. Однако для нас важно не столько определение источника появления у славян данного понятия, сколько обнаружение смыслов, за ним стоящих, что становится возможным при установлении родственных связей и соответствий в других индоевропейских языках.

Вполне очевидна и не оспаривается исследователями связь праславянского **bogъ* с др.-инд. *bhāga-* «благо». У древних индоариев божественной персонификацией блага был Бхага, считавшийся воплощением счастья, богатства, изобилия, удачи и наделявший этими дарами людей, к нему обращавшихся. Бхага — это прежде всего бог-распределитель, поэтому неудивительно, что «богатство во всех видах — основная тема обращенных к нему просьб» [Дюмезиль, 1986, 75]. Бхага обеспечивает также «прочность и благополучие домашнего очага» [Дюмезиль, 1986, 75]. Дюмезиль уточняет, что *благо понимается в самом широком смысле слова*: не только как материальное сокровище и приобретение, но и в целом как хорошая доля, которая дается человеку на каждое время и во всякий час, в любых делах и обстоятельствах.

Идея наделяния и распределения благ органично связана с общей идеей участи и жизненной судьбы. Подобные смыслы отражены, например, в иранском языковом материале (авест. *baça-* «доля, участь, судьба»; иран. *baga-* «доля, участь, судьба»; тохарск. А *pāk* и тохарск. В *pāke* «доля, часть»). Интересно, что персонификация доли и судьбы приводит к появлению у слов значения «господин, бог».

В русском языке смысловую связь Бога с богатством и изобилием можно увидеть, в частности, в словах *богатый* и *убогий*, а также в их производных. Примечательно, что данную смысловую связь можно проследить и в других славянских языках. Показательна, например, польская новогодняя колядка с необычным названием «Ширится Бог», записанная в 1980 г. известным польским филологом и собирателем фольклора Ежи Бартминьским и подробно разобранный им в одной из научных статей [Бартминьский, 2005, 433–449]. Народная песня начинается следующим образом:

Nowe lato szcudro lato,
nowy wieczór, szcudry wieczór.
A wyjdźże, wyjdźże, panie gospodarzu,
Bóg sie serzy w twym podwórzu...

Новый год, щедрый год,
новый вечер, щедрый вечер.
А выйди же, выйди, пан господарь,
Ширится Бог на твоём дворе...

Фраза *Bóg sie serzy*, которую дословно можно было бы перевести как «Бог расширяется, ширится, множится, приносит достаток» [Бартминьский, 2005, 433], рефреном повторяется несколько раз в куплетах, описывающих, в чем заключается это «расширение Бога». Расширение понимается в категориях аграрной культуры: в плодородии земли и большом приплоде, который приносят различные домашние животные,

⁹ Изогlossa — линия на карте, указывающая на границы распространения того или иного языкового явления.

дарующие их хозяину изобилие материальных благ. В конце концов часть этих благ человек посвящает Богу, заказывая отлить из найденного золота прекрасный кубок, из которого будут пить колядующие Христос, Пресвятая Богородица, святые и ангелы.

Бартмиинский обращает особое внимание на очевидно архаичное, восходящее к дохристианской эпохе восприятие Бога, отраженное в начальных строках песни. «Бог — это богатство и одновременно податель богатства, т. е. Тот, кто отдает сам себя» [Бартмиинский, 2005, 439]. Идея пространственного распространения, «расширения» Бога имеет глубокие корни и в древнеиндийской философии, на что справедливо указывает польский филолог.

V. Проблемы онтологической биполярности в народном православии

Примечательно, что в древности у славян духовные сущности, одаривавшие человека благами, нередко носили теофорные имена: *Дажьбог*, *Стрибог*, *Белый бог* и даже *Чернобог*.

Последнее имя особенно примечательно, поскольку ярко подтверждает справедливость тезиса Никиты Ильича Толстого — выдающегося отечественного слависта и одного из авторов этнолингвистического словаря «Славянские древности». Толстой отмечал, что «народная религия славян изобилует мотивами дуалистического мироощущения» (курсив мой. — *прот. О. К.*) [СД, 1995, 202].

В чем же проявляется это мироощущение? Прежде всего в том, что для носителя традиционной славянской культуры духовный мир оказывается непротиворечиво поделен на «сферы влияния», своего рода зоны ответственности и компетенции между «высокими» и «низкими» силами, каждая из которых могут дать нечто для тех, кто к ним обращается за помощью. Как пишет Толстой, в народно-христианских верованиях «небо принадлежит Богу, а земля — дьяволу, правая сторона — Богу, а левая — дьяволу» [СД, 1995, 202].

Анализ примеров, приведенных авторами «Этимологического словаря славянских языков. Праславянский лексический фонд», и вовсе наталкивает на интересную и довольно неожиданную мысль. В самом общем смысле древнеславянский *bogъ* — это некое высшее духовное существо (или его представитель), кто может даровать некие земные блага, действуя при этом вне четких категорий нравственности.

В некоторых современных славянских языках встречаются довольно примечательные значения у слова «богиня». На определенные размышления наводят соответствующие словенские и словацкие примеры¹⁰, демонстрирующие связь слова не только с женским божеством, но и с занятием колдовством, ведьмовством. Но и в русском языке, в частности в смоленском диалекте, фиксируется слово *боговать* со значением «думать, размышлять», что исследователи предлагают считать рудиментом некой, как они пишут, «старой черты»: возможно, «культурного термина, связанного с гаданием». Сопоставляя смоленский диалектизм со словенским словом *bogovati* «гадать», исследователи видят в них некую семантическую общность [ЭССЯ, 1975, 160].

Все эти языковые наблюдения так бы и остались кабинетными штудиями, понятными лишь филологам, если бы не реальные социологические факты и неумолимый пастырский опыт, требующий осмысления.

Показателен социологический опрос 2016 г. об отношении россиян к колдовству [Колдовство, сглаз, порча]. Исследование продемонстрировало, что веру в действенность колдовства разделяет чуть больше трети опрошенных (36%), причем несмотря на то, что колдуны вызывают в основном негативные ассоциации, обращение к ним

¹⁰ Словенск. *boginja* «богиня, гадалка», словацк. *bohúňa* «колдунья, ведьма», см.: [ЭССЯ, 1975, 163], а также страницу «bohúňa» со сводными данными из разных словарей на Портале Института языкознания им. Л. Штура Словацкой академии наук: [Словник].

склонны оправдывать большинство респондентов, считающих это вынужденной мерой. Не менее примечателен рост на 50% продаж эзотерической литературы и падения продаж собственно религиозной литературы, зафиксированный в прошлом году (данные от 1 февраля 2022 г.). Один из издателей объясняет это тем, что эзотерическая литература «работает с базовыми потребностями» человека, помогая ему в обретении счастья, покоя, успеха и благополучия [Карма — источник знаний].

Конечно, все вышесказанное можно было бы отнести к проявлениям духовной всеядности наших современников. Однако подобные духовные девиации встречаются не только в светской, но и, к сожалению, в церковной среде.

История, следующая далее, основана на реальных событиях и рассказана автору клириком, служащим в одном из московских храмов. Прихожанка весьма преклонного возраста, регулярно исповедующаяся и причащающаяся, совершающая ежедневные и довольно продолжительные молитвенные правила, внезапно высказала убеждение, что на ней и на всем роде лежит некое родовое проклятие, которое мешает счастью ее детей и ее самой. Поскольку после многих лет пребывания в церковной ограде, ничего, как уверена женщина, в ее личной жизни и в жизни ее близких не менялось к лучшему, она решает обратиться за помощью к «специалистам по снятию порчи». Как обычно происходит в подобных мошеннических схемах, «потомственная колдунья» сразу же обнаруживает «серьезную проблему» и рекомендует «клиенту» совершить ряд действий ритуального характера: поставить особым образом свечи, заказать доверенному человеку колдуньи молебен в нескольких труднодоступных «святынях» и т. д. В ряде случаев могут также передавать «заряженную воду», которую необходимо пить по расписанию.

Описанная история не уникальна. Ее даже можно назвать универсальной, поскольку многие священники на личном опыте в своей пастырской практике не раз сталкивались с похожими случаями. В связи с этим главный интерес представляют даже не те действия, которые предлагают совершить экстрасенсы и колдуны, использующие христианскую символику, терминологию и обрядовые формы. Примечателен сам факт обращения воцерковленного человека, практикующего христианина к услугам оккультных деятелей для решения конкретных задач, связанных с устройством земного благополучия.

VI. Заключение

История Церкви с самых ранних времен ее бытия обнаруживает попытки некоторых ее членов, вопреки недвусмысленному требованию Священного Писания *не преклоняться под чужое ярмо с неверными* (2 Кор 6:14), совместить христианскую жизнь с обращением к иным религиозным практикам. И хотя данное явление имеет универсальный характер, однако в процессе усвоения евангельского учения восточнославянскими народами и формирования их национального мировоззрения русская «народно-православная» вера приобрела некоторые оригинальные черты, обусловленные культурной ситуацией и влиянием языковых особенностей.

Этимологический бэкграунд славянского слова «бог» с неизбежностью подталкивает носителя языка к восприятию Творца прежде всего как Подателя благ. С одной стороны, в таком подходе нет ничего противоречащего библейскому Откровению, поскольку и Священное Писание свидетельствует о том, что Господь, *не требующий служения рук человеческих, Сам дает всему жизнь, и дыхание, и всё* (Деян 17:25). Однако, с другой стороны, сама «внутренняя форма слова» сугубо подчеркивает данный аспект словесного знака, придавая Денотату почти исключительно функции дистрибьютера.

Недостаточная погруженность человека в стихию православной традиции и твердость личной веры приводит к сегментации религиозного сознания, в котором могут проявляться элементы дохристианского мировоззрения, предполагающие, в частности, оправданность обращения к противоположным началам. Ощущая себя

прежде всего потребителем духовных и материальных благ, личность в случае неудовлетворенности нужд пытается найти дополнительные источники сил и даров и предстает перед исследователем как человек с двоящимися мыслями, который, по слову апостола, не устроен во всех путях своих (Иак 1:18).

Источники и литература

1. Атхарваведа (2005) — Атхарваведа (шаунака): в 3 т. Т. I / Пер. с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. М.: Институт востоковедения — Восточная литература, 2005.
2. Бартминьский (2005) — *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / Пер. с польск. М.: Индрик, 2005.
3. Бенвенист (1995) — *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр., общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М.: Прогресс — Универс, 1995.
4. Бородай (2015) — *Бородай С. Ю.* Об индоевропейском мировидении // Вопросы языкознания. 2015. № 4. С. 60–90.
5. Бэшем (2007) — *Бэшем А.* Цивилизация Древней Индии. Екатеринбург: У-Факториал, 2007.
6. Гамкрелидзе, Иванов (1984) — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: в 2 ч. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1984.
7. Дюмезиль (1986) — *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Пер. с фр. Т. В. Цивьян. М.: Наука — Главная редакция восточной литературы, 1986.
8. Елизаренкова (1999) — *Елизаренкова Т. Я.* О цветовом коде ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999.
9. Карма — источник знаний — Карма — источник знаний. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/5193414> (дата обращения: 19.07.2023).
10. Колдовство, сглаз, порча — Колдовство, сглаз, порча: навстречу Хэллоуину-2016. Аналитический обзор от 31.10.2016. Портал ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/koldovstvo-sglaz-porcha-navstrechu-khellouinu-2016> (дата обращения: 19.07.2023).
11. Корытко (2017) — *Корытко О., прот.* Homo religiosus: на путях поиска истины. Авторский курс лекций по «Истории нехристианских религий». М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2017.
12. Корытко (2022) — *Корытко О. В., прот.* Роль церковной иерархии в борьбе с двоеверием на Руси (XI–XIII вв.) // Сретенское слово. 2022. № 2. С. 73–85.
13. Мейе (1938) — *Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / Пер. с фр. М.: Госуд. соц.-экон. изд-во, 1938.
14. Одри (1988) — *Одри Ж.* Индоевропейский язык // Новое в зарубежной лингвистике. Сборник статей / Сост. Вяч. Вс. Иванов. Вып. XXI. М.: Прогресс, 1988. С. 24–121.
15. Откупщиков (2001) — *Откупщиков Ю. В.* Очерки по этимологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2001.
16. Памятники (1897) — Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / под ред. проф. А. И. Пономарева. Вып. 3. СПб.: Издание журнала «Странник»; Типография СПб. Акцион. Общ. печ. дела «Издатель», 1897.
17. Платон (1999) — *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1999.
18. СД (1995) — Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Институт славяноведения РАН — Международные отношения, 1995–2012. Т. 1: А–Г. М., 1995.
19. Словник — Словник на Портале Института языкознания им. Л. Штура Словацкой академии наук. URL: <https://slovník.juls.savba.sk/?w=bohyňa&s=exact&c=D058&cs=&d=kssj4&d=psp&d=ogs&d=sssj&d=orter&d=scs&d=sss&d=peciar&d=ssn&d=hssj&d=bermolak&d=no>

undb&d=orient&d=locutio&d=obce&d=priezviska&d=un&d=pskcs&d=psken# (дата обращения: 29.04.2023).

20. Смирнов (1885) — *Смирнов С., прот.* Терминология Отцов Церкви в учении о Боге. Прибавления к творениям Святых Отцов в русском переводе. М., 1885.

21. Фрагменты (1989) — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

22. Элиаде (1999) — *Элиаде М.* Трактат по истории религий: в 2 т. Т. 1 / Пер. с фр. А. А. Васильева. СПб.: Алетейя, 1999.

23. ЭССЯ (1975) — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М.: Наука, 1974 — н. в. Вып. 2 (*bez — *bratъ). М., 1975.

24. ЭССЯ (1978) — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М.: Наука, 1974 — н. в. Вып. 5 (*delo — *dъgъzьbъ). М., 1978.

25. Beekes (2009) — *Beekes R.* Etymological dictionary of Greek. Brill, 2009.

26. Hofmann (1950) — *Hofmann J. B.* Etymologisches Wörterbuch des Griechischen. München, 1950.

27. Mallory, Adams (2006) — *Mallory J. P., Adams D. Q.* The Oxford introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World (Oxford linguistics). Oxford University Press, 2006.