

## Дискуссии

УДК 94(47)(045)

*Д.В. Пузанов*

### СУЩЕСТВОВАЛО ЛИ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ?

В статье анализируется проблема соотношения современной категории «сверхъестественное» с представлениями о явлениях, выходящих за рамки паттернов природы в домонгольской Руси. Отмечается, что, как и в любом донаучном обществе, в Древней Руси не было строгой оппозиции естественное / сверхъестественное. Необычные явления теряли характер «дива», «чуда» даже при их мистическом истолковании. В свою очередь, природные, повторяющиеся явления могли приобретать религиозный смысл. Понятие «естество» было обращено к конкретным объектам окружающего мира, а не к природе в современном значении. В свою очередь, потусторонний мир представлял из себя альтернативное материальному естество. Средневековый скептицизм подпитывался конфликтом ценностей, он не исходил из отрицания мистики как таковой. Основные идеи работы раскрываются в полемике с концепцией «чудесного» В. В. Долгова, в которой противопоставляются мистическое и рациональное средневековое мышление.

*Ключевые слова:* сверхъестественное, чудо, природа, прагматизм, скептицизм, естество.

DOI: 10.35634/2412-9534-2021-31-4-823-832

После многовековой борьбы с обскурантизмом современный мир смирился с тем, что, наряду с рациональным, научным, всегда будет сосуществовать иррациональное. Смерть Бога<sup>1</sup> привела к смерти человека, но не к исчезновению веры в невидимых существ. Европейская колонизация поглотила весь мир, но не смогла уничтожить альтернативные космологии. Противоречащие научному представления о луне, солнце, дожде смогли выжить в жёсткой схватке, доказав свою жизнеспособность, а в глазах радикальных релятивистов — свою истинность. С другой стороны, выяснилось, что некоторые обвинения Другого в алогичном поведении были всего лишь следствием непонимания правил функционирования таких обществ. Непереносимые на карту крестьянские способы разграничения земельных наделов разных семей (как в системе чересполосицы) или суды аборигенов, которые принимали решения, основываясь на данных, совершенно не имеющих отношения к рассматриваемому вопросу, при внимательном рассмотрении оказывались иррациональным, неконтролируемым кошмаром не для самих людей, коммуницирующих таким образом, а для европейских экономистов, этнографов и бюрократов. Эти казусы заставляют нас с осторожностью использовать привычные категории, при помощи которых мы стремимся расшифровать альтернативные миры. Наиболее фундаментальной категорией, отделяющей наш видимый, научный, рациональный мир от невидимого, иррационального, является «сверхъестественное».

Уже во времена Э. Дюркгейма возникают сомнения в том, что термин «сверхъестественное» применим к обществам, не знающим позитивных наук. Классик социологии писал, что для того чтобы выстроить сферу, выходящую за пределы «естественного», «рационального», человек первоначально должен осознать существование единого, подчинённого строгим физическим законам мира. Так как до возникновения естествознания таких представлений быть не могло, вмешательство божеств в земные процессы не воспринималось как чудо в современном значении этого слова. Таким явлениям удивлялись, их страшились, но не считали просветами «в таинственном мире, куда разум не может проникнуть» [11, с. 204–205]. Э. Дюркгейм не отрицал универсальности психической операции, которая различает закономерные процессы окружающей реальности и уникальные явления. Но религия, по мысли классика, «не сводится к непредвиденному», она с тем же успехом объясняет и закономерные процессы [11, с. 206].

<sup>1</sup> Метафора, порождённая знаменитой фразой Ф. Ницше «Бог умер». Имеет множество трактовок, обычно связанных с утверждением о падении фундаментальной для европейцев прошлого веры в трансцендентное божество, и опосредованным этим переосмыслением ценностей Запада и места человека в мире.

Несмотря на то что применение понятия «сверхъестественное» к немодернистским обществам оспаривается с момента возникновения социологии, термин оказался весьма живуч и операционен. В разных областях антропологии (от классической этнографии до эволюционной психологии) постоянно появляются попытки свести многообразие представлений о сверхъестественном к какой-то одной, строго определённой категории. В сверхъестественных феноменах могут видеть адаптацию к полному хищниками и жертвами миру [27, р. 78], побочный продукт человеческого разума, способного комбинировать интуитивные представления из разных сфер деятельности [3, с. 432–433], развитие представлений, базирующихся на интуитивном восприятии души как субстанции, отдельной от тела [28]. Дихотомию «естественное — сверхъестественное» иногда рассматривают как универсальную бинарную оппозицию, в которой «“маркирован” лишь один член оппозиции» (во многих культурах отсутствует понятие «естественного») [18, с. 177]. Также было сформулировано определение «сверхъестественного» как своеобразного «Ты» между «Я» культуры и безличным «Оно» природы: «Сверхъестественное — это форма Другого как Субъекта, подразумевающая объективацию человеческого “Я” как “Ты” для этого Другого» [29, р. 483]. Это определение, сформулированное Э. В. де Кастру амазоноцентрично, это в южноамериканской сельве окружающие человека акторы осмысливаются в категориях человеческой личности (это не результат воздействия самостей, а сами самости как таковые). Хотя перенос свойств человека на окружающий его мир, конечно, в той или иной степени свойственен любой культуре.

Считается, что для осмысления альтернативных современному способов восприятия сверхъестественного лучше всего подходят далёкие от новоевропейской цивилизации культуры. Однако при попытке найти аналоги современных категорий в системе ценностей слишком экзотичного Другого всегда есть риск искусственно подогнать местные представления под наши собственные. Но если прав Э. Дюркгейм, то представления о сверхъестественном должны отличаться от представлений современного учёного и в донаучных обществах, в которых, тем не менее, существовали понятие природы и представления о том, что нечто может выходить за рамки её ограничений.

Каково было отношение древнерусского населения к сверхъестественным феноменам? Как чудо выделялось из естественного круга вещей? Как оно трактовалось? Хотя представления о чудесах так или иначе становились объектом целенаправленного изучения (часто их рассматривают с православно-догматической точки зрения как аналог знамений, позволяющий, читая мир как книгу, познавать Бога [6, с. 175]), вопросы этнографического характера при этом не подымались. Исключением стали работы В. В. Долгова. Исследователь задаётся вопросами: почему древнерусское население верило в чудеса, чем его восприятие «чуда» отличалось от нашего, были ли в древней Руси «трезвые прагматики» [8, с. 391–406; 9, с. 72–87]. Для современной медиэвистики, которая чаще всего ставит перед собой вопросы двух типов: был ли достоверен тот или иной факт; откуда было заимствовано то или иное описание — такая постановка проблемы была необычна. Как следствие, многие суждения В. В. Долгова понимались неверно, а его попытки упростить понимание средневекового мышления сравнениями с казусами эпохи модерна несправедливо называли модернизацией и рационализацией. На самом деле, описывая чужую культуру, мы всё равно так или иначе пропускаем её через призму актуального для нас социального опыта. Открытое сопоставление идеологии исследователя с идеологиями изучаемого материала может привести к интересным результатам, если не воспринимать собственную культуру как эталон, на который уже никак не может повлиять изучаемый материал (в последнем случае остаётся лишь подгонять материал под и так известные шаблоны). И в то же время, сравнивая современную культуру с мировоззрением древности, делая древнерусские тексты понятнее для современного читателя, В. В. Долгов останавливается на полпути. Исследователь не уделяет достаточно внимания вопросам о том, насколько современный понятийный аппарат адекватен, точно ли он передаёт реальность древнерусского общества, достаточно ли мы понимаем собственную культуру. В. В. Долгов признаёт, что наивность древнерусского населения — всего лишь видимость, возникающая у современного человека. Но при этом взгляд исследователя в прошлое остаётся взглядом сверху вниз. Следствием такого подхода является неправомерная рационализация не древнерусской, а нашей собственной культуры.

Когда В. В. Долгов пишет, что «древнерусская книжность не знала» «господства эмпирического факта над авторитетной догмой» [8, с. 329], исследователь, кажется, не в полной мере учитывает, что житейский опыт превращается в факт только при определённой обработке этих знаний. Объясняя то, как древнерусский летописец приписывал в «этнографическом введении» половцам черты несущ-

ществующих народов, или игумен Даниил в Святой Земле измеряет расстояния и предметы, В. В. Долгов утверждает, что в обоих случаях книжники пытались «связать воедино сферы сакрального и реального» [8, с. 329]. Но мог ли древний человек сопоставить собственное сакральное с реальным современных исследователей? В. В. Долгов поясняет, что речь идёт о примирении образно-символической и рациональной форм мышления [8, с. 330]. При этом исследователь ссылается на определение мифа как формы «образно-символического мышления», данное В. Е. Владыкиным. Но у В. Е. Владыкина миф как «форма образно-символического мышления» отличается от мифа как вымысла [4, с. 5]. В. В. Долгов, очевидно, склонен считать древнего человека интуитивным сторонником механической картины мира, «сакральное» здесь не то, что оно обозначает (т. е. священное), а религиозное мировоззрение, которое необходимо постоянно примирять с разумом. Условно религиозное мышление, конечно, может отличаться от условно рационалистического своими когнитивными особенностями. Но граница между двумя типами мышления едва ли лежит там же, где граница между истиной и неправдой (любое сознание несовершенно). В конце концов, местная по происхождению информация также могла содержать элементы мифологического сознания, и она, во всяком случае, не всегда касалась наблюдаемых и проверенных лично летописцем фактов.

Можно подумать, что я уделил слишком много внимания не очень точной оппозиции «сакральное — реальное» (сакральному противостоит скорее профанное, а реальному как ложное, так и сверхреальное). Однако за «сакральным» В. В. Долгова скрывается категория «сверхъестественного» в современном значении как противоположность единому механическому естеству (и тогда становится понятным, почему явления, которые с тем же успехом можно отнести к протонаучному знанию [информация о дальних народах с аномальным образом жизни], исследователь относит к религиозным).

Концепция чудесного В. В. Долгова в целом напоминает сильно изменённую схему Л. Леви-Брюля. По Л. Леви-Брюлю, необычные явления мы зачастую оставляем необъяснёнными, будучи уверены, что в их основе лежал какой-то природный закон [13, с. 284]. «Первобытный» же человек, выходящие из ряда вон обстоятельства, объясняет сразу, ему некому делегировать поиск причин происходящего, тем более что причины уже заранее известны общественному сознанию [13, с. 284]. По В. В. Долгову, объяснение аномалий в современном мире монополизировала наука. Но обычный человек доверяет научным данным точно так же, как люди прошлого объяснениям через сверхъестественное, редко обращая внимание на доказательную базу [8, с. 404]. Главной причиной сниженной «(по сравнению с современным человеком)» критичности древнерусского человека «по отношению к сверхъестественным объяснениям явлений окружающего мира», по мнению исследователя, оказывается открытость «к восприятию сверхъестественного» [8, с. 405]. В чудо и знамение, согласно В. В. Долгову, явление превращают специалисты-толкователи, извлечение чудесных событий из повседневной жизни будто бы требовало особого навыка и подготовки [8, с. 405–406; 9, с. 86; 10, с. 160]. Если удивительный феномен не будет вычленен из окружающей действительности и осмыслен как чудо, он будто бы не оставит «следа в человеческом сознании» и пропадёт [8, с. 393]. Но как мы видели выше, эмпирические факты, по мнению В. В. Долгова, как будто существуют вне процесса их производства [8, с. 329]. Такой подход позволяет справедливо отмечать, что средневековое мышление не было полностью поглощено мистическими объяснениями. В подтверждение этому исследователь приводит примеры «трезвого прагматизма» боярина, искренне не понимающего зачем тратить деньги на украшение гроба умершего святого, и Яна Вышатича, который отказался от эксперимента, в котором волхвы предлагали достать из женщин предметы на том основании, что в человеке нет ничего, кроме костей, жил и плоти [8, с. 402–403]. Но, обозначив важную проблему средневекового прагматизма и скептицизма, исследователь не задаётся вопросами, какую форму эти явления принимали и в чём они расходились с мистическим мышлением (и расходились ли). В недавно вышедшей работе В. В. Долгова противопоставление мистического практическому было даже несколько усилено: религиозное мышление здесь противопоставлено рациональному, прагматичному в том смысле, что оно уводит от реальности, мешает жить в настоящем мире [10, с. 159].

Следует отметить, что границы обычного и аномального в каждом обществе различны. В современном мире много аномалий, которые осваиваются мистическим мышлением, но были неизвестны в древности. Даже современная городская культура не столь рациональна, как это обычно считают а ргіогі. Наконец, настоящие аномалии из нашей обыденной жизни не обязательно должны быть объяснены. Л. Леви-Брюль прав в том, что веры в то, что их можно объяснить механически достаточно. А порой не требуется и этого [3, с. 27]. Мы живем в век высоких технологий, которые поддержи-

вают иллюзию нашей власти над природой. В такой среде можно себе позволить халатно относиться к необъяснимым закономерностям, не опасаясь платы за это холодное отношение к миру. И, самое главное, мы больше не верим в то, что культура простирается за пределы человека, и мир способен с нами разговаривать на языке символов.

Но что такое «естественное» для средневекового человека? Давно было замечено, что средневековые христиане рассматривали мир как книгу, пригодную для споров с представителями других конфессий. Согласно популярной на Руси философской литературе, Бог во время творения вложил в познаваемые органами чувств объекты окружающего мира их свойства, и они остаются неизменными в таком состоянии [1, с. 306]. Но Абсолют продолжает творить до сих пор. Он — активная сила, меняющая мир. Эта библейская концепция формирования мира задавала тон восприятия естественного. Закономерности не тотальны и каждая из них тесно связана с тем веществом, к которому обращён наш разум. И в то же время особое естество есть и у самого Бога [1, с. 328]. Самое «сверхъестественное» существо в этом отношении не сможет существовать для обывателя, если станет неестественным, слишком далёким и невообразимым для человека. Сложные отношения между горним и земным огнем раскрывают Шестоднев Иоана экзарха Болгарского и Толковая Палея [1, с. 317; 17, с. 74–75]. При этом в Палее свойствами материи обладает и невещественный огонь. В мире, в котором отсутствует идеологема фундаментального единства материи, не может быть строгого соответствия современной категории «сверхъестественного».

Повторяющиеся явления, будучи совершенно естественными, одновременно могут быть истолкованы аллегорическим образом (см., напр.: [17, с. 31]). В то же время естественный ход вещей может быть нарушен тем же Творцом. Здесь и появляется своего рода аналог нашего «сверхъестественного». Земля, сухая и не паханная, не имеющая в себе семени в начале творения, сверх естества, порождает растения, что является символом непорочного зачатия [1, с. 409; 17, с. 22–24]. Климент Смолятич утверждает, что «святым и апостолам... Христос непосредственно открывает тайны небесного царства», но и простые люди способны познать трансцендентное, правильно толкуя чудеса и знаки [6, с. 175]. (Не преувеличивал ли в этом отношении В. В. Долгов роль специалистов в истолковании необычных феноменов? Киевская летопись приписывает совершенно правильные трактовки знамений старым людям, представителям духовенства, боярам, дружинникам и массам вообще [20, стб. 516, 638, 690]). Для того, чтобы выделить Божий знак из круга обыденных явлений, подчеркнуть особую невероятность происходящего или, напротив, сообщить об особой злой силе колдуна, книжники иногда прибавляли к описанию чудес фразу о том, что подобного раньше никогда не было [12, с. 14; 14, с. 406; 20, стб. 802]. Сами чудеса могут различаться по степени невероятности и значимости.

Таким образом, окружающий мир должен был свидетельствовать об истинной вере. И в то же время, то же самое оружие против «правоверных» могли применить язычники и еретики. В своё время я заметил, что в летописях слово «знамение» никогда не применяется по отношению к чудесам, творимым современными летописцу волхвами [23, с. 222]. В Повести временных лет этот термин в отношении к небожественным чудесам появляется лишь при пересказе византийских хроник. Знаменем названы чудеса, творимые бесами во имя умершего колдуна Аполония, дабы прельстить людей [19, стб. 40]. Однокоренное со «знамением» слово также появляется при цитировании строк из Амартола, где речь идёт о волхвах, выдающих себя за Христа [19, стб. 41]. В переводных текстах словом «знамение» может передаваться и языческое птицегадание [14, с. 294, 316], а в Библии знамения творят лица, подделывающие святость: лжепророки, лжехристы, антихрист (Вт. 13:1; Ис. 44:25; Мф. 24:24; 2Фес. 2:9; Откр. 13:13–14, 16:14)<sup>2</sup>. Но летопись, часто отделяет на лингвистическом уровне аномалии, посланные Богом от других непонятных происшествий. Когда речь идет об аномалиях, связанных с действием бесов и волхвов, летописец использует слово «чудо».

А. Л. Новосёлов выявил симметричную закономерность: в наиболее архаичных частях Повести временных лет книжник избегает употреблять слово «чудо» по отношению к сверхъестественным действиям святых, хотя чудеса божественного происхождения нередки в других древнерусских памятниках [15, с. 99–100]. Исследователь справедливо отмечает: «Если “бесовские чудеса” волхвов неудивительны по своей природе, безрезультатны и смешны, то дела праведников, пусть и не названные чудом, вызывают удивление, дают реальный результат (исцеление или сбывшееся предсказание)» [15, с. 100].

<sup>2</sup> Слово «знамение» употребляется по отношению к чудесам лжепророков и в самом раннем древнерусском рукописном памятнике [16, л. 145].

Надо сказать, что как и «знамение» (этим словом мог обозначаться лишённый сакрального смысла знак [17, с. 418; 20, стб. 810] либо примета [17, с. 53], либо своеобразное послание мира горного людям), «чудо» не вписывается полностью в рамки сакрального. Например, как чудо в Повести временных лет описывается «греческий огонь» [19, стб. 44]. В XI в. фиксируется такое значение слова «чудо» как «удивление» [26, стб. 1548]. «Чудом» может быть назван и уродец, необычный человек [14, с. 149], и даже невиданное нарушение социального порядка [21, с. 56, 256]. Таким образом, во всяком случае в некоторых ранних традициях «чудо» являлось не столько способом трактовки аномалий (как у В. В. Долгова) и даже не знамением, объединяющим земной и потусторонний, преимущественно Божественный, миры (как, напр., у В. С. Горского [6, с. 175]). «Чудо» ближе к самим аномалиям.

Автор Повести временных лет частично заимствовал концепты «чудес», «знамений», шаблоны описания полемики с волхвами из Хроники Амартола. Соревнования святых и чародеев в чудотворении, встречающееся в хронике [14, с. 398–409], едва ли были актуальны для современной книжнику реальности (в плане аффектной составляющей языческие обряды могли быть внушительней). Зато древнерусское население было способно вдохновляться примерами, когда герои хроники демонстрировали неэффективность чужой магии практическими методами, действуя специально наперекор предсказателю [14, с. 138, 184–186]. Репрессивные методы по отношению к волхвам, компактно описанные под 1071 г., включали в себя попытку заставить предсказателей ложно пророчествовать [19, стб. 175–181].

В то же время, как уже неоднократно замечали исследователи, согласно мнению автора Повести временных лет, по попущению Бога и при помощи бесов волхвы иногда и верно предсказывают и творят необъяснимые вещи. Конечно, можно согласиться с А. Л. Новосёловым в том, что объясняя «чудеса» волхвов действием бесов, книжник одновременно как бы выводит их из разряда чудес, языческое чудо оказывается не вполне чудом [15, с. 98, 101]. И в то же время «относительными» могут оказаться и Божественные чудеса. В Шестодневе Иоана экзарха Болгарского тот факт, что вдыхаемый людьми и животными, пронзаемый горячими лучами воздух не исчезает — великое чудо равно до тех пор, пока мы не понимаем, что такими свойствами наделил его Бог ещё при творении [1, с. 305–306].

С этих позиций можно вернуться и к проблеме средневекового прагматизма. Яна Вышатича, который в ответ на предложение волхвов доказать вину убиваемых ими женщин — достать из них жито, рыбу или ещё что говорит: «по истинѣ лжа то створилъ Богъ человека от землѣ сставленъ костями. и жылами от крове. нѣсть в немъ ничтоже. и не вѣсть ничтоже. но токьмо единъ Богъ вѣсть» [19, стб. 176], можно назвать прагматиком точно так же, как и фанатиком. Откуда Ян Вышатич мог быть уверен, что волхвы уничтожали именно людей, или что у всех людей, кроме жил и кости, внутри ничего быть не может (даже если абсолютное большинство людей не могут скрывать в себе продукты, означает ли это, что все люди не могут?). Может быть у человека есть интуитивное понимание того, что все люди одинаковы? Если доверять эволюционным психологам, даже дети интуитивно воспринимают представителей разных социальных групп как существ, имеющих своё уникальное общее внутреннее свойство, подобно одному виду животного [3, с. 340, 363]. Это будто бы делает человека восприимчивым к идеологиям, утверждающим наличие таких различий, однако признак, по которому выделяются эти различия (род занятий, расовые признаки) — плод научения [3, с. 340]. В средневековье, конечно же, не было взгляда на человека как на биологический вид. Действия волхвов кажутся логичными и даже подкреплены экспериментально с точки зрения идеологии, которая допускает существование людей обыкновенной внешней конституции, но имеющих особые внутренние свойства, или подменышей — изображающих человека опасных посланцев другого мира. Но христианство не знает таких существ. Естество человека даровано ему Богом и никто, кроме Бога, не может знать причины неурожая.

Что говорят волхвы в ответ? Они отвечают, что знают, как был сотворён человек и излагают апокрифическую легенду о совместном творении первочеловека Богом и дьяволом [19, стб. 176–177]. Подробности диалога Яна Вышатича с волхвами полностью сконструированы задним числом [22, с. 120–121]. Но логику христиан эти диалоги, тем не менее, раскрывают. Человек не может обладать ничем сверх тех свойств, которые вложил во времена творения в него Бог. Чтобы отрицать это, надо пересмотреть сам акт творения.

Таким образом, Ян Вышатич отвергает «эксперимент», предложенный волхвами уже потому, что в его глазах он не может быть релевантен. Апелляция к Божьей воле здесь важнее утверждений о физическом составе человеческого тела. Летописец на примере Яна Вышатича как будто предостерегает от того, чтобы трактовать любое чудо семиотически. Это может быть просто испытанием для маловерных, а не знаком истины. В этом отношении «чудо», в понимании авторов Повести временных лет, вполне себе может стать термином в словаре скептика. Не всё необычное что-то да значит. Волхвы способны творить «чудеса», но их чудеса пусты, это не знаки, не символы непосредственного воздействия горнего мира на земной. Проще говоря, чудеса не то же, что и знамения.

Противостояние разных систем ценностей приводит и к другой форме «прагматизма», которую приводил в пример В. В. Долгов. обстоятельно изложенный в Киево-Печерском патерике ход мыслей боярина Василия, которого вынудили вопреки его желанию надолго оставить свой дом, дабы оковать гроб св. Феодосия, действительно сильно напоминает рассуждения иных современных прагматиков. Можно сказать, что Василий подходит близко к тому, чтобы отрицать акторность гроба святого, его значимости в мире живых (по крайней мере, в сравнении с князьями и вельможами) [12, с. 10]. Однако сходство (скорее внешнее) здесь не в малой степени обеспечивается уже активно действующей в то время семиотической мощью материальных ценностей, которая способна серьёзно менять окружающий видимый мир. В известной мере это результат формирования миров-систем, открытия внекультурной универсальности, позволяющей оценивать несопоставимые вещи, ценности и иерархии. В рамках этой системы, Василий, конечно, прагматик, но её общие основания не столь безупречны [2, с. 192–193].

Совершенно другого рода скептицизм воображаемого собеседника Серапиона Владимирского. Вначале книжник раскрывает причины землетрясения 1230 г. — оно де было послано Богом из-за серьёзного гнева на людей. После чего пишет: «Аще ли кто речеть: “Преже сего потрясения бѣша и рати, и пожары быша же” — рку: “Тако есть, но — что потом бысть намъ? Не глад ли? не морови ли? не рати ли многы?» [24, с. 370]. Конструируемый Серапионом скептик отрицает мистическую трактовку, опираясь уже на данные о повторяемости природных и социальных процессов. Этот аргумент можно было бы отнести к предыстории формирования механического скептицизма. Впрочем, выдуманный Серапионом собеседник сомневается, скорее, в том, что землетрясение — это особенное чудо, которое у епископа к тому же имеет эсхатологическое значение. Речь опять идёт о сомнении в возможности прочитывать некоторые чудеса как знаки, а не в самом способе «чтения» окружающего мира.

Сомнение в способности человека распознать волю трансцендентного божества содержится и в фразе, которую, согласно Ипатьевской летописи, сказал князь Игорь Святославич перед тем как перейти Донец во время печально известного похода 1185 г. в степь половецкую. Когда войско подошло к реке, произошло солнечное затмение. Бояре и дружина на вопрос князя ответили, что знамение не к добру. На что Игорь говорит: «Братья. и дружино. тайны Божия никто же не вѣсть. а знамению творѣць Богъ и всемоу миру своему» [20, стб. 638]. Такое холодное отношение к Божьим знакам летописец явно осуждает [5, с. 75]. Но описанная модель поведения Игоря Святославича, очевидно, могла встречаться в древнерусской культуре. В Лаврентьевской летописи весьма чётко дана формулировка задач похода Игоря Святославича: Ольговичи решились на самостоятельный поход в Половецкую степь ради славы [19, с. 397]. При встрече с неблагоприятным знаменем уже вышедшему в поход войску сложно было вернуться назад. В «Слове о полку Игореве» князь говорит, что надеется найти в Половецкой степи победу либо смерть [25, с. 256]. Очевидно, необходимость знакового прочтения природы здесь встретила препятствие в виде воинского этоса.

В древнерусской литературе, впрочем, встречаются примеры, когда холодность князя в отношении к сакральному смыслу неблагоприятных случайных явлений окружающего мира оправдывается с богословских позиций. Галицкая летопись содержит интересное описание последствий пожара в Холме, случившегося в разгар татаро-монгольского нашествия. Несмотря на то что город загорелся из-за поведения конкретной женщины, книжник однозначно воспринял его как кару Божью. Пожар помешал организовать оборону: люди подумали, что город взят татарами, и начали укрываться в лесах [20, стб. 841]. Наличие явного наказания со стороны Небес не стало почвой для призыва к покаянию. Князь Даниил Галицкий, согласно летописи, напротив, подбадривает павшего духом брата Василька Романовича. Горевать о посланном Богом несчастье, по мнению Даниила, — уподобиться язычникам. Необходимо возложить свою печаль на Бога (ср. Пс. 54:23) и надеяться на Его помощь. Эти слова оказались пророческими: несмотря на недостаток воинов войско Василька смогло даже

нанести поражение одному из татарских отрядов. Затем благодаря чуду татары не смогли взять плохо подготовленный к обороне Луцк [20, стб. 841].

Особенность Галицкой летописи состоит в том, что её составители, возможно, были воинами [7, с. 96]. Это с точки зрения военных действий бодрость духа и надежда на Бога — ценности большие, нежели сокрушение сердца и покаяние. Князей, согласно книжнику, спасает молитва, но она никак не сковывает их в действиях, и, в отличие от других летописей, в Галицко-Волынской практически отсутствуют призывы к покаянию.

Таким образом, в разных профессиональных средах ответ на вопрос: «что значит быть прагматиком», имеет разное содержание. И нигде он не противоречит «сакральному», вере в чудо. Скептицизм в средневековье возникает вследствие конфликта ценностей, а не в силу их отрицания. Отчасти, это справедливо и в наше время. В. В. Долгов был прав, когда писал, что современные люди верят данным науки на слово, точно так же как люди прошлого верили религиозным объяснениям [8, с. 404]. И в то же время вера в науку в обыденном сознании вполне может совмещаться с верой в сверхъестественные объяснения (собственно говоря, эти верования могут уживаться и в обыденном сознании учёного, за пределами области его профессиональных знаний). Это в научной практике объяснение через сверхъестественное означает отказ от всякого объяснения. Утверждение Г. и М. К. Бейтсонов о том, что «вера в чудо всегда оставляет верующего открытым для любой веры» [2, с. 64] справедливо, но в системе, где сомнение сакрализируется. Любое чудесное объяснение закрывает выходы для дальнейшего разбирательства и не подлежит проверке. Но сами по себе религиозные системы способны отделять настоящие и ненастоящие чудеса, дабы сохранять утвердившееся распределение религиозной власти. Скептицизм находят в разных обществах [3, с. 108], но справедливо ли его рассматривать в качестве зачатка научной рациональности?

Надо сказать, что представления о совершенном разуме, в котором изначально заложены все необходимые средства для объективного восприятия мира — сами по себе продолжают мистический миф о сверхъестественной природе человеческой мысли. Мы знаем, что эволюция создаёт несовершенные существа, которых собственное выживание волнует больше абстрактной истины. Но пытаюсь найти зачатки религиозного мышления в области когнитивных процессов, люди забывают важную черту, без которой сложно представить современную рациональность. Её сила не в мышлении как таковом, а в самой системе добывания знаний. Благодаря ей мы имеем и развитую научную сеть, и невиданные ранее темпы распространения теорий заговоров, пророчеств и т. д. Это, конечно, меняет содержание коллективных представлений, но ничего не говорит о коллективном легковерии или наивности какого бы то ни было общества. В этом отношении, сравнивая религию и науку, В. В. Долгов внёс важную деталь в схему Л. Леви-Брюля: индивидуальное мышление не обязательно рационально, а коллективное мистично. И в то же время схему В. В. Долгова следовало бы перевернуть вверх ногами. Не особенная открытость сверхъестественным объяснениям делала людей средневековья восприимчивыми к мистическим толкованиям. Скорее, некоторое нарушение ожиданий поведения природного мира воспринималось как проявление одного из естеств, менее плотного, более призрачного порядка.

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоана экзарха Болгарского. СПб.: Алетейя, 2001. 972 с.
2. Бейтсон Г., Бейтсон М. К. Ангелы страшатся. М.: Технологическая школа бизнеса, 1992. 222 с.
3. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М.: Альпина-нон-фикшн, 2020. 496 с.
4. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира Удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 2018. 400 с.
5. Горский А. А. Поход Игоря Святославича на половцев 1185 г. в глазах современников // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. Памяти чл.-кор. А. П. Новосельцева. М.: Вост. лит., 2000. С. 72–77.
6. Горский В. С. «Срединный слой» картины мира в культуре Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (историко-философские очерки). Киев: Наукова думка, 1988. С. 169–176.
7. Дмитриев Л. А. Литература первых лет монголо-татарского ига. 1237 год — конец XIII века // История русской литературы: в 4 т. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века. Л.: Наука, 1980. С. 90–125.
8. Долгов В. В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI–XIII вв. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2017. 592 с.
9. Долгов В. В. Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI–XVI вв. Ижевск: Удмуртский университет, 2004. 218 с.

10. Долгов В. В. Семиотика чудесного в древнерусском историческом нарративе // Актуальные проблемы источникововедения: материалы VI Междунар. науч.-практич. конф., Витебск, 23–24 апреля 2021 г. Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2021. С. 158–161.
11. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 175–231.
12. Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. М.: Наука, 1999. С. 7–106.
13. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
14. Матвиенко В. А., Щёголева Л. И. Книги временные и образные Георгия Монаха: в 2 т. Т. 1. Ч. 1. Интерпретированный текст Троицкой рукописи. М.: Наука, 2006. 634 с.
15. Новосёлов А. Л. «Бесовские чудеса» волхвов и дела праведников в Повести временных лет // Гуманитарные и юридические исследования. 2020. № 4. С. 96–102.
16. Остромирово Евангелие. URL: [http://expositions.nlr.ru/ex\\_manus/Ostromir\\_Gospel/index.php](http://expositions.nlr.ru/ex_manus/Ostromir_Gospel/index.php)
17. Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. 650 с.
18. Петрухин В. Я., Полинская М. С. О категории «сверхъестественного» в первобытной культуре // Историко-этнографические исследования по фольклору: сб. ст. памяти С. А. Токорева. М.: Восточная литература, 1994. С. 164–179.
19. Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.
20. Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998. 648 с.
21. Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки русской культуры, 2000. V–XII, 720 с.
22. Пузанов Д. В. В поисках финно-угорского следа: к вопросу об этничности участников движения волхвов 1071 г. в Ростовской земле // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. № 4. С. 113–123.
23. Пузанов Д. В. Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и ее соседи: IX–XIII вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 480 с.
24. Слова и поучения Серапиона Владимирского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век. СПб.: Наука, 2000. С. 370–385.
25. Слово о полку Игореве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 2000. С. 254–267.
26. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка: в 3 т. М.: Знак, 2003. Т. 3. 1000 с.
27. Atran S. In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion. Oxford, New York et. c.: Oxford university press, 2002. xi, 250 p.
28. Bloom P. Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human. N.Y.: Basic Books, 2005. 274 p.
29. Castro E. V. de Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism // The Journal of the Royal Anthropological Institute. 1998. Vol. 4. № 3. Sep. P. 469–488.

Поступила в редакцию 12.04.2021

Пузанов Даниил Викторович, кандидат исторических наук,  
научный сотрудник отдела исторических исследований  
ФГБУН «Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН»  
426067, Россия, г. Ижевск, ул. Т. Барамзиной, 34  
E-mail: [puzanov\\_dv@udman.ru](mailto:puzanov_dv@udman.ru)

**D.V. Puzanov**

**DID THE SUPERNATURAL EXIST IN MEDIEVAL CULTURE?**

DOI: 10.35634/2412-9534-2021-31-4-823-832

The article analyzes the problem of correlation between the modern category of “supernatural” and ideas about phenomena that went beyond the patterns of nature in pre-Mongol Russia. It is noted that, as in any pre-scientific society, in Old Rus there was no strict natural / supernatural opposition. Unusual phenomena lost the character of “wonder”, “miracle” even with their mystical interpretation. In turn, natural, recurring phenomena could acquire a religious meaning. The concept of “nature” was addressed to specific objects of the surrounding world, and not to nature in the modern sense. In turn, the otherworld also had a nature. Medieval skepticism was fueled by a conflict of values; it did not proceed from the denial of mysticism itself. The main ideas of the work are revealed in polemics with the concept of “miraculous” by V.V. Dolgov, in which the mystical and rational medieval thinking are opposed.

**Keywords:** supernatural, miracle, nature, pragmatism, skepticism, essence.



## REFERENCES

1. *Barankova G. S., Milkov V. V.* Shestodnev Ioana ekzarha Bolgarskogo [Hexaameron of John the Exarch of the Bulgaria]. St. Petersburg, "Aletejya" Publ., 2001, 972 p. (In Russian).
2. *Bateson G., Bateson M. K.* Angely strashatsya [Angels Fear]. Moscow, "Tekhnologicheskaya shkola biznesa" Publ., 1992, 222 p. (In Russian).
3. *Boyer P.* Ob'yasnaya religiyu: Priroda religioznogo myshleniya [Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought]. Moscow, "Al'pina-non-fikshn" Publ., 2020, 496 p. (In Russian).
4. *Vladykin V. E.* Religiozno-mifologicheskaya kartina mira Udmurtov [Religious-Mythological World View of the Udmurts]. Izhevsk, "Udmurtiya" Publ., 2018, 400 p. (In Russian).
5. *Gorsky A. A.* Pohod Igorya Svyatoslavicha na polovcev 1185 g. v glazah sovremennikov [Igor Svyatoslavich's campaign against the Cumans in 1185 in the eyes of his contemporaries]. Drevnejshie gosudarstva Vostochnoj Evropy [The Earliest States of Eastern Europe]. 1998. Pamyati chl.-kor. A. P. Novosel'ceva [In memory of Corresponding Member A.P. Novoseltsev]. Moscow, "Vost. lit." Publ., 2000, pp. 72–77. (In Russian).
6. *Gorsky V. S.* "Sredinnyj sloj" kartiny mira v kul'ture Kievskoj Rusi ["Middle layer" of the World View in the culture of Kievan Rus]. Otechestvennaya obshchestvennaya mysl' epohi srednevekov'ya (istoriko-filosofskie ocherki) [Domestic social thought of the Middle Ages (historical and philosophical essays)]. Kyiv, "Naukova dumka" Publ., 1988, pp. 169–176. (In Russian).
7. *Dmitriev L. A.* Literatura pervyh let mongolo-tatarskogo iga. 1237 god — konec XIII veka [Literature of the first years of the Mongol-Tatar yoke. 1237 — the end of the XIII century]. Istorija russkoj literatury [History of Russian literature]. Vol. 1. Drevnerusskaya literatura. Literatura XVIII veka [Old Russian literature. Literature of the 18th century]. Leningrad, "Nauka" Publ., 1980, pp. 90–125. (In Russian).
8. *Dolgov V. V.* Byt i nrvy Drevnej Rusi. Miry povsednevnosti XI–XIII vv [Life and customs of Old Rus. The worlds of everyday life of the 11th–13th centuries]. St. Petersburg, "Izdatel'stvo Olega Abyshko" Publ., 2017, 592 p. (In Russian).
9. *Dolgov V. V.* Drevnyaya Rus': mozaika epohi. Ocherki social'noj antropologii obshchestvennyh otnoshenij XI–XVI vv. [Old Rus: mosaic of the era. Essays on the social anthropology of public relations in the 11th–16th centuries]. Izhevsk, "Udmurtskij universitet" Publ., 2004, 218 p. (In Russian).
10. *Dolgov V. V.* Semiotika chudesnogo v drevnerusskom istoricheskom narrative [Semiotics of the Miraculous in the Old Russian Historical Narrative]. Aktual'nye problemy istochnikovedeniya [Actual problems of source study]. Vitebsk, Vitebsk State University named after P. M. Masherov Press, 2021, pp. 158–161. (In Russian).
11. *Durkheim E.* Elementarnye formy religioznoj zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii [The elementary forms of religious life. Totemic system in Australia]. Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya [Mystic. Religion. The science. Classics of world religious studies. Anthology]. Moscow, "Kanon+" Publ., 1998, pp. 175–231. (In Russian).
12. *Kievo-Pecherskij paterik* [Kiev-Pechersk Patericon]. Drevnerusskie pateriki [Old Russian paterics]. Moscow, "Nauka" Publ., 1999, pp. 7–106. (In Russian).
13. *Levy-Bruhl L.* Sverh'estestvennoe v pervobytnom myshlenii [Supernatural in Primitive Mentality]. Moscow, "Pedagogika-Press" Publ., 1994, 608 p. (In Russian).
14. *Matvienko V. A., Shchegoleva L. I.* Knigi vremennye i obraznye Georgiya Monaha [Temporary and figurative books by Georgy Monakh]. Vol. 1. Part 1. Interpretirovannyj tekst Troickoj rukopisi [The interpreted text of the Trinity manuscript]. Moscow, "Nauka" Publ., 2006, 634 p. (In Russian).
15. *Novoselov A. L.* "Besovskie chudesa" volhvov i dela pravednikov v Povesti vremennyh let ["Demonic Miracles" of the Magus and the Affairs of the Righteous in the Russian Primary Chronicle]. Gumanitarnye i yuridicheskie issledovaniya [Humanities and law studies], 2020, no. 4, pp. 96–102. (In Russian).
16. *Ostromirovo Evangelie* [Ostromir Gospels]. URL: [http://expositions.nlr.ru/ex\\_manus/Ostromir\\_Gospel/index.php](http://expositions.nlr.ru/ex_manus/Ostromir_Gospel/index.php) (In Russian).
17. *Paley Tolkovaya* [Palaea Interpretata]. Moscow, "Soglasie" Publ., 2002, 650 p. (In Russian).
18. *Petrukhin V. Ya., Polinskaya M. S.* O kategorii "sverh'estestvennogo" v pervobytnoj kul'ture [On the category of "supernatural" in primitive culture]. Istoriko-etnograficheskie issledovaniya po fol'kloru [Historical and ethnographic research on folklore]. Moscow, "Vostochnaya literatura" Publ., 1994, pp. 164–179. (In Russian).
19. *Polnoe sobranie russkih letopisej* [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 1. Lavrent'evskaya letopis' [Laurentian Chronicle]. Moscow, "Yazyki russkoj kul'tury" Publ., 1997, 496 p. (In Russian).
20. *Polnoe sobranie russkih letopisej* [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 2. Ipat'evskaya letopis' [Hypatian Codex]. Moscow, "Yazyki russkoj kul'tury" Publ., 1998, 648 p. (In Russian).
21. *Polnoe sobranie russkih letopisej* [The Complete Collection of Russian Chronicles]. Vol. 3. Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshhego izvodov [Novgorod First Chronicle of Senior and Junior Recension]. Moscow, "Yazyki russkoj kul'tury" Publ., 2000, V–XII, 720 p. (In Russian).
22. *Puzanov D. V.* V poiskah finno-ugorskogo sleda: k voprosu ob etnichnosti uchastnikov dvizheniya volhvov 1071 g. v Rostovskoj zemle [In search of the Finno-Ugric trace: on the Ethnicity of Volkhvs' (Wizards/Magicians/Sorcerers)

- Movement Participants in Rostov Land in 1071]. *Ezhegodnik finno-ugorskih issledovanij* [Yearbook of Finno-Ugric Studies], 2015, no. 4, pp. 113–123. (In Russian).
23. *Puzanov D. V.* Prirodnye yavleniya v sakral'noj kartine mira narodov Vostochnoj Evropy. Drevnyaya Rus' i ee sosedi: IX–XIII vv. [Natural Phenomena in the Sacral Worldview of the East-European Peoples. Old Rus and its Neighbors: the 9th–13th centuries]. St. Petersburg, "Oleg Abyshko" Publ., 2018, 480 p. (In Russian).
24. Slova i poucheniya Serapiona Vladimirskogo [Tales and Sermons of Serapion of Vladimir]. *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* [Library of Literature of Old Rus]. Vol. 5. XIII vek [13th century]. St. Petersburg, "Nauka" Publ., 2000, pp. 370–385. (In Russian).
25. Slovo o polku Igoreve [The Tale of Igor's Campaign]. *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* [Library of Literature of Old Rus]. Vol. 4. XII vek [12th century]. St. Petersburg, "Nauka" Publ., 2000, pp. 254–267. (In Russian).
26. *Sreznevsky I. I.* Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka [Materials for the dictionary of the Old Russian language]. Moscow, "Znak" Publ., 2003, vol. 3, 1000 p. (In Russian).
27. *Atran S.* In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion. Oxford, N.Y. et. c., Oxford university press, 2002, xi, 250 p.
28. *Bloom P.* Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human. N.Y., Basic Books, 2005, 274 p.
29. *Castro E. V. de* Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1998, vol. 4, no. 3, sep., pp. 469–488.

Received 12.04.2021

Puzanov D. V., Candidate of History, Researcher of the Department of Historical Research  
Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences  
T. Baramzinov st., 34, Izhevsk, Russia, 426067  
E-mail: puzanov\_dv@udman.ru