

С2199994

А. В. Карпов

Язычество, христианство, двоеверие

религиозная жизнь
Древней Руси
в IX-XI веках



**БОГОСЛОВСКАЯ
И ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА**



**ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА**

А. В. Карпов

Язычество, христианство, двоеверие

религиозная жизнь Древней Руси
в IX–XI веках

C2199994

Омская областная
научная библиотека
им. А. С. Пушкина

Санкт-Петербург

АЛЕТЕЙЯ

2008

УДК 27-9(47+57)

ББК 86.2(2)41

K26

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Т. В. Чумакова*
(Санкт-Петербургский государственный университет),

кандидат исторических наук, доцент *Н. И. Петров*
(Санкт-Петербургский государственный университет
культуры и искусств)

Карпов А. В.

K26 Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках / А. В. Карпов. — СПб. : Алетейя, 2008. — 184 с. — (Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека»).

ISBN 978-5-91419-065-8

Книга посвящена анализу религиозно-мировоззренческих и социокультурных аспектов христианизации раннесредневековой Руси. Рассматриваются общие вопросы изучения массовой религиозности, история исследований в области русских религиозных древностей и основные проблемы взаимодействия христианства и языческих верований в IX–XI вв.

Издание ориентировано как на специалистов по истории и культуре Древней Руси, так и на широкий круг читателей.

УДК 27-9(47+57)

ББК 86.2(2)41

ISBN 978-5-91419-065-8



9 785914 190658

© А. В. Карпов, 2008

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2008

© «Алетейя. Историческая книга», 2008

Широко отмечавшиеся 1000-летие крещения Руси и 2000-летие христианства обусловили усиление общественного и научного интереса к эпохе становления русского православия. К тому важнейшему историческому периоду, когда сформировались характерные черты национальной религиозной традиции, оказывавшей определяющее влияние на духовную жизнь России. По мысли академика Д. С. Лихачева, именно со времени крещения и следует начинать историю русской культуры в ее всемирно-историческом значении: «основное, что сделано восточным славянством для мировой культуры, сделано за последнее тысячелетие»¹.

Среди различных сторон и аспектов такой многогранной темы, как религия ранней Руси, следует выделить проблему взаимоотношений христианства и язычества². Несмотря на наличие значительного количества работ, посвященных частным сюжетам, до сих пор отсутствует целостное понимание сложного и неоднозначного процесса распространения христианского вероучения как социокультурного и религиозно-мировоззренческого феномена.

Эпоха раннего средневековья только в последнее время стала восприниматься как историческое «ядро» древнерусской цивилизации, определившее направление тысячелетнего пути русской культуры. Парадиг-

¹ Лихачев Д. С. Крещение Руси и государство Русь // Новый мир. М., 1988. № 6. С. 257.

² В данной работе я буду использовать термины «язычество» и «архаические (дохристианские) верования» в качестве эквивалентных. Существует мнение о том, что «для целей научного исследования термин “язычество” неудобен из-за своей неопределенности» (Серебрякова М. Н. Язычество // Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993. С. 234). Однако для изучения дохристианской культуры народов Восточной Европы он обычно применяется без каких-либо ограничительных «оговорок». Вполне правомерен вывод Б. А. Рыбакова: «при всем несовершенстве и расплывчатости слова “язычество”... крайне широкого и полисемантического, я считаю вполне законным обозначение им того необъятного круга спорных вопросов, которые входят в понятие первобытной религии: магия, анимизм, пандеманизм, прамотеизм, дуализм и т. п.» (Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1994. С. 3). См. также о возможности и вариативности употребления термина «язычество»: Забияко А. П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии // Религиоведение. М., 2005. № 4. С. 105–114; 2006. № 1. С. 69–80.

мы общественного сознания, формировавшиеся в переходный период христианизации, устойчиво воздействовали на духовное развитие Руси и в Киевский, и в Московский период. Становление новой христианской культуры на базе византийского и южнославянского наследия происходило параллельно с динамичной перестройкой всей системы традиционного культурного уклада. Трансформация основных структурных компонентов массовой религиозности была неразрывно связана с общим ходом исторического процесса.

На протяжении XVIII–XX вв. данная проблематика являлась предметом обсуждения в многочисленных трудах историков, философов, филологов, этнографов и фольклористов. Однако ее изучение часто оказывалось в сфере влияния общественно-идеологических факторов, уменьшавших возможности объективного научного анализа. Следует отметить, что в отечественной научной литературе вплоть до начала XX в. религиозная жизнь средневековья преимущественно сводилась к истории богословских идей, отраженных в памятниках церковной письменности. Практически не привлекались археологические источники, имеющие важнейшее значение для реконструкции религиозного сознания Древней Руси.

Проблема соотношения христианских и языческих компонентов древнерусской культуры не являлась приоритетной и в советской науке, сосредоточившей основное внимание на социальных предпосылках и последствиях христианизации. В 60–70-е годы XX в. началось активное изучение традиционной духовной культуры и архаических верований славян в рамках филологических, этнолингвистических и археологических исследований. Однако эпоха перехода от язычества к христианству по-прежнему рассматривалась, преимущественно, на основе сформулированной еще в XIX столетии концепции двоеверия. Исследования религиозных аспектов древнерусской культуры носили обобщенный характер, не учитывалась этнокультурная специфика отдельных регионов¹, различие в темпах их социально-политического развития, особенности социальной структуры раннесредневекового общества².

Не уделялось должного внимания комплексу богословско-догматических знаний и канонических правил восточного христианства, которые

¹ Христианизацию необходимо изучать с учетом этнокультурного взаимодействия, являющего одним из важнейших факторов исторического процесса в Европейской России, как и во всей Евразии (см.: *Этнокультурное взаимодействие в Евразии: в 2-х кн. М., 2006. Кн. 1–2*).

² Как отмечает А. Я. Гуревич, «социальная структура и культура все еще остаются разобщенными сюжетами исторического исследования», а ведь «в реальной исторической жизни культура и социальность не разведены и не обособлены — они суть две стороны неразрывного единства» (*Гуревич А. Я. Историческая наука и научное мифотворчество // Исторические записки. М., 1995. Вып. 1 (119). С. 96*).

являлись непосредственной основой становления и развития древнерусской церковной организации. 1980-е гг. были ознаменованы большим количеством публикаций в той или иной мере связанных с празднованием 1000-летия крещения Руси. В ряде философских и культурологических работ были высказаны важные мысли и наблюдения относительно мировоззренческих аспектов введения христианства.

Принципиально новый этап изучения религиозной жизни ранней Руси начался в 1990-е годы, что, в первую очередь, было связано с освобождением гуманитарных наук от искусственно навязываемых идеологических установок. Появились не только возможности свободной интерпретации источниковых материалов, но началась постепенная интеграция историко-археологических и философско-культурологических методов изучения древнерусского общества.

Прежде всего, здесь следует отметить специальные исследования в области русских христианских древностей, осуществленные А. Е. Мусиным, Л. А. Беляевым и А. В. Чернецовым, Т. Д. Пановой, Н. А. Макаровым и В. Я. Петрухиным. Кроме того, в этот период были предложены и новые теоретические подходы к анализу древнерусской религиозности. Однако, не смотря на это, задача воссоздания реальной картины межрелигиозных контактов в системе древнерусской культуры еще очень далека от решения. Назрела необходимость перейти от анализа отдельных форм взаимодействия христианства и язычества к выработке целостной концепции эволюции религиозного мировоззрения на Руси. И эта задача должна выполняться с учетом высказывавшегося многими убеждения в том, что русский народ «принял христианство не как схоластическую систему, которую разрабатывает Церковь, <...> а как руководство к праведной жизни и добротолочию согласно с евангельскою правдою»¹.

Известное свойство практического благочестия в православной традиции, не только «народного» («благочестие простецов»), но и вполне просвещенного — то, что его богословский фундамент составляют преимущественно литургические тексты, которые обыкновенно в огромном количестве помнятся наизусть. Доктринальные же сочинения Св. Отцов составляют почти исключительно чтение ученых, «профессионалов». Но в отличие от рассуждения, литургическое богословие предполагает в воспринимающем состоянии вовлеченности, а не дистанцирования и оценки. То, что при этом передается и принимается — не «смысл» как какое-то конкретное понятийное содержание, а *реальность* смысла, *священная сила смысла*².

¹ Спекторский Е. Своеобразие крещения Руси // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир. М., 2000. С. 146–147.

² Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 282–283.

Данная книга является переработанной и существенно расширенной версией моей монографии «Религия ранней Руси: от язычества к христианству», опубликованной Государственным музеем истории религии в 2006 г. Неизменной остается моя благодарность руководству музея и всем моим коллегам по работе за доброжелательную и дружескую поддержку.

Считаю своим долгом выразить особую признательность моему научному руководителю — доктору исторических наук, профессору М. Б. Свердлову. Также искренне благодарю С. С. Гусева, Т. Н. Дмитриеву, А. Ф. Замалеева, О. М. Иоаннисяна, Л. С. Клейна, Н. А. Макарова, А. Е. Мусина, А. А. Панченко, Н. И. Петрова, Д. С. Пичугину, Е. А. Ростовцева, Е. А. Рябилина, В. Н. Седых, О. В. Творогова, А. В. Черемисина, И. Х. Черняка, Т. В. Чумакову, М. М. Шахнович, М. А. Шиббаева, О. А. Щеглову за консультации, замечания и полезные советы. Благодарю всех, кто в той или иной степени помогал мне в научных изысканиях.

ГЛАВА 1.

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ХРИСТИАНСКО-ЯЗЫЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Общественные науки, на современном этапе их развития, характеризуются значительной неопределенностью методологических подходов. В этом контексте религиоведение, как сравнительно молодая отрасль гуманитарного знания, испытывает, возможно, наибольшие трудности. Являясь наукой синтетической и междисциплинарной, религиоведение, с одной стороны, пользуется методологией истории, этнографии и языкознания, с другой — стремится к выработке собственного методологического аппарата.

Историческое религиоведение всегда применяло хорошо разработанные методы вспомогательных исторических дисциплин¹, а также опиралось на те или иные приемы обобщения фактического материала. Религиоведение теоретическое обращалось к общепhilософской методологии; в этом русле развивалась и собственно философия религии². Для религиоведения новейшего времени свойственно стремление использовать весь спектр имеющихся методов с целью получения наиболее адекватного описания и объяснения феноменов религиозной жизни³. По всей видимости, данный подход наиболее соответствует культурной специфике древнерусской религиозности периода перехода от язычества к христианству, когда в религиозном сознании общества одновременно наличествовали и элементы мифологической картины мира, и важнейшие компоненты христианского вероучения.

¹ См.: Шепелев Л. Е. Источниковедение и вспомогательные исторические дисциплины: к вопросу о их задачах и роли в историческом исследовании // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1982. Т. XIII. С. 3–22.

² См.: Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. М., 1989; Ито же. Философия религии: Систематический очерк. М., 1998.

³ Важные мысли по этому поводу были высказаны Д. М. Угриновичем, отмечавшим, что «различные уровни изучения религии тесно взаимосвязаны». Теоретический анализ может быть научным лишь в том случае, если он опирается на постоянный приток новой информации... «с другой стороны, эмпирические исследования религиозности обесцениваются и даже могут привести к ложным обобщениям и выводам, если они организуются без научной программы, если пренебрегают вопросами их методологии и методики» (Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 87).

В этой связи, первоочередной задачей мне видится последовательное использование единообразной, логически выстроенной системы общегуманитарных и религиоведческих понятий и терминов, которые зачастую употребляются без учета их специфики и неоднозначности толкований.

Понятие «культура» занимает, пожалуй, первое место по множественности его определений в научной литературе¹. В рамках европейской цивилизации оно прошло огромный путь «насыщения» новыми смыслами². Цели моей работы предполагают выбор такого определения культуры, которое позволяло бы с наибольшей степенью точности выявить место разнообразных явлений религиозной жизни во всей совокупности общественного бытия. Но этот выбор оказывается весьма затрудненным. По верному замечанию Э. В. Соколова, «сегодня мы не имеем единой культурологии, а имеем множество культурологических теорий, обладающих разной степенью широты и силы»³.

С одной стороны, «взятое в широком смысле современное понятие культуры обозначает все то, что создано руками и разумом человека»⁴. С другой стороны, согласно концепции В. С. Степина, культуру можно рассматривать как «систему исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях». Эти «программы — представлены многообразием знаний, норм, навыков, идеалов, образцов деятельности и поведения, идей, гипотез, верований, целей и ценностных ориентаций и т. д.»⁵. Данный подход частично совпадает с пониманием культуры в качестве способа человеческой деятельности, которое обосновывал и разрабатывал в своих трудах один из ведущих культурологов последних десятилетий Э. С. Маркарян⁶. Однако он не исключал из сферы культуры и результаты деятельности, объективированные как в духовной, так и в материальной форме, подчеркивая, что «при рассмотрении процесса деятельности любой объективированный элемент культуры так или иначе призван служить средством ее актуализации (стимуляции, программирования, реализации, физического жизнеобеспечения и т. д.),

¹ Слово культура имеет несколько сотен определений и большинство из них может быть признано «вполне корректными» (см.: *Флиер А. Я.* Историческая динамика культуры // *Философские науки.* М., 2000. № 3. С. 171).

² См.: *Межуев В. М.* Культурология и философия культуры // *Культурология сегодня: Основы, проблемы, перспективы.* М., 1993. С. 10–23.

³ *Соколов Э. В.* Культурология. Очерки теорий культуры. М., 1994. С. 8.

⁴ Там же. С. 30.

⁵ *Степин В. С.* Культура // *Вопросы философии.* М., 1999. № 8. С. 61.

⁶ См.: *Маркарян Э. С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969; *Его же.* Теория культуры и современная наука. М., 1983.

а тем самым включатся в понятие «способ деятельности»¹. «Выделение генерального свойства любого проявления культуры — служить специфическим средством человеческой деятельности — как раз и позволяет интегрировать данные проявления в единый класс безотносительно к их структурным различиям, независимо от того, выражают ли они процессы психики, поведенческие акты или объективированные продукты. Именно подобная функциональная характеристика позволяет зачислять в один класс объектов такие различные явления как, например, орудия труда и обычаи»².

Определение, предложенное Э. С. Маркаряном, удачно интегрирует понимание культуры в качестве совокупности результатов производительного труда человека и восприятие культуры в виде надбиологических (социальных) программ. Следует учесть и еще более расширительное определение культуры, выдвинутое М. С. Каганом. Он включает в культуру: качества человека как субъекта деятельности (качества сверхприродные, формирующиеся в ходе становления человечества); способы деятельности; многообразие предметов — материальных, духовных — в которых опредмечиваются результаты деятельности; вторичные способы деятельности, служащие распредмечиванию тех человеческих качеств, которые хранятся в предметном бытии культуры; и самого человека, который становится продуктом культуры³.

Однако надо признать, что человек как биологическое существо не может, в целом, являться «продуктом» специфической человеческой деятельности. Аналитическое рассмотрение возможных вариантов соотношения понятий «человек» и «культура» позволяет говорить о том, что культура является лишь частью человеческого бытия. При этом основным свойством культуры следует признать «объектность»: культура существует как совокупность результатов деятельности — в нематериальной форме в сознании людей, в материальной форме — вокруг них.

Принципиальное значение для данной темы имеет понятие «социокультурное», обозначающее взаимосвязанность культурного развития и общественной эволюции⁴. В этом плане культуру надо рассматривать как «основной способ осуществления социальности людей, реализацию их потребности в коллективном существовании и — главное — обобщение динамики этого существования в системе социального опыта и

¹ Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. С. 115.

² Там же. С. 117–118.

³ Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 41–42.

⁴ «Социальное» и «культурное» предстают как органические части единого целого, в котором «социальное» выражает строение человеческого коллектива, а «культурное» — способ деятельности и объективированный результат этой деятельности (см.: Маркарян Э. С. Очерки теории культуры. С. 61–62).

трансляция этого опыта следующими поколениями. Эта цель реализуется посредством огромного числа стихийно и специально достигнутых договоренностей ("социальных конвенций") по поводу тех или иных норм поведения и этикета, разрешенных образцов технологий и продукции, понятий, знаков и обозначений (слов, символов), суждений и оценок¹.

Социокультурный подход позволяет представить культуру в виде системы информационных кодов. С точки зрения теории систем, сложные исторические органические целостности должны содержать внутри себя особые информационные структуры, обеспечивающие ее саморегуляцию. В биологических организмах эту роль выполняют генетические коды (ДНК, РНК). В обществе, как целостном социальном организме, аналогом генетических кодов выступает культура. Подобно тому, как управляемый генетическим кодом обмен веществ воспроизводит клетки и органы сложных организмов, подобно этому различные виды деятельности, поведения и общения, регулируемые кодами культуры, обеспечивают воспроизводство и развитие элементов, подсистем общества и их связей, характерных для каждого исторически конкретного вида социальной организации².

Любой предмет материального мира становится фактом культуры в момент своего выделения из окружающего пространства и фиксации при помощи семиотических средств (знаки и знаковые системы) и механизмов (языки и коды культуры)³.

Достаточно часто можно встретить суждения о том, что религия «предстает как одна из органично присущих культуре составных частей, порождаемая культурой и в ее пределах функционирующая»⁴. Но принимаемое мной определение культуры не позволяет с этим согласиться. Полагаю, что в действительности религия не может быть сведена к одному из явлений культуры, так как в отличие от последней основным свойством религии выступает не «объектность», а «процессуальность». По убедительному заключению Ю. А. Кимелева, базовым понятием для

¹ Флиер А. Я. Историческая динамика культуры. С. 171.

² Степин В. С. Культура. С. 63. Условием хранения и трансляции социального опыта является его фиксация в особой знаковой форме и функционирование его элементов в качестве семиотических систем, теория которых, подробно разрабатывавшаяся в нашей стране учеными «тартусско-московской семиотической школы», постепенно стала достоянием практически всего спектра наук о человеке.

³ Добычина И. Е. Концептуализация семиотического измерения социокультурной среды (теоретико-методологический аспект): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Краснодар, 2003. С. 3.

⁴ Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование: Автореф. дис. ... докт. филос. наук. СПб., 2002. С. 22; см. также: Михновский Д. В. К постановке проблемы взаимоотношений религии с культурой // Культура и религия. Сб. трудов. Л., 1977. С. 7–30.

философского и научно-религиоведческого определения религии должно быть «религиозное отношение человека» — отношение к сверхъестественной реальности (независимо от того, понимается ли она как Бог или каким-то другим способом)¹. Соответственно религию, на наш взгляд, следует рассматривать как широкую сферу человеческой деятельности, мышления, чувствования, связанную с отношением человека к миру сверхъестественного и сумму порожденных этим отношением объективированных явлений культуры, к числу которых относятся, прежде всего, правила ритуального поведения и культовые предметы. Следовательно, лишь некоторая часть явлений религии является частью культуры. Так сам процесс молитвы — яркое явление религии. Но как процесс — это факт религиозной жизни, а явлением культуры, в данном случае, является текст молитвы и правила ее произнесения.

Основу религиозного отношения составляют религиозные идеи. Признание этих идей истинными является качественной характеристикой религиозного сознания, в рамках которого формируется индивидуальное религиозное мировоззрение. Представляется необходимым ввести четкое разграничение этих понятий, основываясь на их общепhilosophической трактовке.

Индивидуальное сознание обычно рассматривается как высший уровень духовной активности личности, как идеальная (психическая) форма деятельности, ориентированная на отражение и преобразование действительности. При этом важнейшей функцией сознания является мысленное построение действий и предвидение их последствий, контроль и управление поведением индивида². А мировоззрение понимается как комплекс представлений о мире и о месте в нем человека, об отношении человека к окружающей его действительности и к самому себе. Мировоззрение является ядром общественного и индивидуального сознания³.

Соответственно, религиозное сознание отдельного человека надо воспринимать как своеобразную «операционную систему», имеющую дело

¹ Кимелев Ю. А. *Философия религии: Систематический очерк*. С. 14, 22.

² Спиркин А. Г., Ярошевский М. Г. *Сознание* // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 596–598; Спиркин А. Г. *Сознание и самосознание*. М., 1972. С. 78–129; Туровский М. Б. *Проблема сознания* // *Философские науки*. М., 1996. № 1–4. С. 151–162.

³ См.: Спиркин А. Г. *Мировоззрение* // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1989. С. 366–367. При «технологическом» подходе к проблеме соотношения сознания и мировоззрения, оно может быть представлено следующим образом. Человеческий мозг — это некая «фабрика», сознание — деятельность этой «фабрики»: получение, хранение, переработка, изготовление нового материала. Мировоззрение — и есть сумма материалов, которыми оперирует фабрика в процессе производства и одновременно конечный продукт ее деятельности. Идеи, взгляды, представления — это продукт деятельности сознания по посприятию, переработке и «изготовлению» новой информации.

с массивами информации, из которых конструируется индивидуальное религиозное мировоззрение — сумма более или менее упорядоченных представлений о естественном и сверхъестественном мирах. Разграничив и соотнеся между собой эти понятия, исследователь расширяет возможности анализа религиозных явлений, так как он четко отделяет саму религиозно-значимую информацию от механизмов ее хранения, обработки и трансляции.

В связи с этим представляется уместным обратить внимание на гипотезу Д. Деннета о том, что сознание — это деятельность психики, связанная с интерпретацией информации, поступающей в мозг из внешнего мира и от самого организма. Каждая такая интерпретация гипотетична и может мгновенно смениться другой, более соответствующей реальной ситуации. Однако отброшенные варианты интерпретации не исчезают, а сохраняются и могут быть осознаны в некоторых условиях¹.

Религиозное сознание отличается от нерелигиозного наличием таких специфических компонентов, как религиозное мышление, религиозные чувства и религиозная вера². Одновременно, в религиозном сознании можно выделить две стороны — гносеологическую и социально-функциональную, которые обладают относительной самостоятельностью³. Социально-функциональные характеристики служат главным условием образования индивидуальной религиозности.

Принимаемое нами определение религии, позволяет сблизить термины «религия» и «религиозность»⁴. Проблема соотношения между «свodom богословия» и индивидуальной верой конкретного человека была в свое время удачно решена Л. П. Карсавиным, который писал: «называя человека религиозным, мы подчеркиваем не то, во что он верит, а то, что он верит, и выделяем таким образом субъективную сторону. Религиозный человек — это верующий человек, взятый с субъективной стороны его веры»⁵. Данная «субъективация» религиозной веры в рамках индивидуального сознания обусловлена воздействием на человека множества

¹ См.: *Dennet D. Consciousness Explained*. L.; N. Y., 1993.

² *Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971. С. 4.

³ *Карповский Е. А.* Социальные функции и структура религиозного сознания // Проблемы исследования структуры религиозного сознания. Горький, 1973. С. 5–6.

⁴ См.: *Пивоваров В. Г.* Религиозность: опыт и проблемы изучения. Йошкар-Ола, 1976. Стоит отметить, что в советском религиоведении под религиозностью часто понималась степень «воздействия религии на сознание и поведение отдельных индивидов» (см.: *Угринович Д. М.* Религия как предмет социологического исследования // Очерки методологии познания социальных явлений. М., 1970. С. 151–152).

⁵ *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 3.

внешних факторов, среди которых следует выделить общее состояние социально-психологической атмосферы, групповое и общественное мнение, механизмы отчуждения, внушения, подражания, влияние установленных традиций и обычаев, наличие источников информации¹.

Обращение к проблематике массовой древнерусской религиозности требует учета специфики двух уровней религиозного сознания: обыденного и теоретического². Последний наличествовал не только в христианстве, но и в языческой религии народов Восточной Европы³. Однако духовная жизнь широких слоев населения определялась обыденным уровнем религиозного сознания, в котором, как отмечал Ю. Ф. Борунков, «отсутствует стройная система идей» — оно содержит в себе «несистематизированный набор представлений, образов и переживаний»⁴. Эмпирические наблюдения показывают, что обыденное религиозное сознание характеризуется традиционностью средств передачи от поколения к поколению, стабильностью и стереотипностью форм существования; своеобразной субординацией нормативного, эмоционального и концептуального компонентов, при которой ведущим является регулятивно-эмоциональный комплекс; особую роль здесь играют обряды, эффективно закрепляющие религиозные верования в каждом новом поколении⁵. Обыденное религиозное сознание вырабатывает динамические стереотипы, требующие более продолжительного времени для их разрушения. Индивид может трансформировать новые понятия и представления в соответствии с традиционными формами восприятия действительности. Они настолько прочно врастают в механизм структуры сознания, что затем срабатывают автоматически и эффективно, не требуя рационального обоснования⁶.

Уровням религиозного сознания соответствуют и уровни религиозного мировоззрения, важнейшее различие между которыми заключается в степени их системности. Несмотря на то, что и в том, и в другом присутствует четко выраженная структура, мы имеем дело с различными видами взаимодействия между ее элементами.

¹ Абрамова М. А. Фактор религиозности в системе мотивации поведения индивида: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. М., 2001. С. 20–21.

² Андрианов Н. П. Современное религиозное сознание: Автореф. дис. ... докт. философ. наук. Л., 1975. С. 9.

³ Следует учесть, что в архаических религиях, несмотря на кажущуюся неупорядоченность мифологических представлений, всегда присутствовала идея организованного мироздания, обобщенно именуемая в современной культурологии «моделью мира» (см.: Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. М., 2000. Т. 2. С. 161–164).

⁴ Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. С. 47.

⁵ Андрианов Н. П. Современное религиозное сознание. С. 11.

⁶ Там же. С. 18.

Системы принято разделять на суммативные и целостные. В суммативных — системность слабо выражена и близка к нулю, элементы обладают значительной автономностью по отношению друг к другу и самой системе, связи между ними внешние, несущественные, порой случайные. Своеобразие элементов таких образований (их близость к компонентности) позволяет исключать значительную часть из них или добавлять к имеющимся элементам новые без существенного изменения общего качества системы. В целостных системах четко выражены зависимость генезиса и существования системы от каждого элемента, и наоборот, зависимость элементов от системы, от ее общих свойств¹.

Теоретический уровень религиозного мировоззрения является характерным примером целостной системы с органическим единством элементов. Обыденный уровень следует признать суммативной системой, допускающей диффузию элементов как внутри самой системы, так и за ее границы, а, кроме того, и возможность «девальвации» системы в структуру.

Обыденное религиозное мировоззрение древности и Средневековья непосредственно связано с особенностями хранения информации в бесписьменных и раннеписьменных обществах. При отсутствии тех искусственных средств передачи информации во времени, которые появляются после изобретения письменности, эта передача в основном осуществляется посредством запоминания и повторения сочетаний слов устного языка; в составе поэтического сочинения, которое исполняли под музыку. В бесписьменных обществах в памяти каждого из специально выделенных для этого членов общества хранится значительное число текстов устной народной словесности². Данная характеристика раннеисторической информационной среды указывает на необходимость уяснения своеобразия форм восприятия информации, что, впрочем, не должно подменяться теорией «закрытости» традиционного общества. Речь должна идти лишь о способности общества усвоить какую-либо «внешнюю», в том числе религиозную информацию. Согласно современным концепциям, «внешняя» информация передается от среды открытой информационной системе в количестве не более потенциальных возможностей системы по усваиванию информации³.

Накопление сведений о чем-то новом, насыщение сознания новым информационным содержанием всегда первично по отношению к более глубинным и постепенным трансформациям культуры. В реальной жизни «индивидуальные когнитивные приобретения всегда опережают типоло-

¹ Алексеев П. В., Панин А. В. *Философия*. М., 1997. С. 387–388.

² Иванов Вяч. Вс. *Избранные труды по семиотике и истории культуры*. М., 1998. Т. 1. С. 567–568.

³ Гухман В. Б. *Философская сущность информационного подхода: Автореф. дис. ... докт. философ. наук*. М., 2001. С. 7.

гическое становление культуры». Причем «когнитивный результат оказывается культурным достижением, лишь будучи наследуемым на протяжении многих поколений, превращаясь в устоявшуюся матрицу культурного поведения». Межпоколенная преемственность когнитивных результатов, их закрепление в структурных перестройках языка, в стереотипах поведения превращает когнитивный режим в феномен культуры¹.

ИЗУЧЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ И КОНЦЕПЦИЯ ДВОЕВЕРИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКЕ

Специальные труды по истории изучения древнерусской религиозности как сферы взаимодействия христианства и язычества еще не написаны. В отечественной научной литературе имеются лишь небольшие обзоры печатных работ по теме «православно-языческого синкретизма»². Данная глава посвящена рассмотрению наиболее значимых гипотез и позиций отечественных ученых, обращавшихся к анализу соответствующей проблематики.

В российской гуманитарной науке XVIII в. последовательный интерес к проблемам древнерусской религиозности еще не прослеживался. Однако уже в трудах В. Н. Татищева, М. В. Ломоносова и М. М. Щербатова намечались определенные подходы к исследованию духовной жизни Древней Руси. Началось изучение славянского язычества через его сопоставление с античным политеизмом; было выдвинуто положение о крещении во времена Владимира Святого не только Киева, но других областей Русской земли, христианизация которых связывалась с деятельностью первых русских епископов и сыновей великого князя; отмечен постепенный характер утверждения христианства в древнерусском обществе³.

Рубеж XVIII–XIX вв. характеризуется резким возрастанием интереса к славяно-русским древностям, к летописям и документальным материалам. Появились многочисленные сочинения, посвященные языческим

¹ Режабек Е. Я. Становление мифологического сознания и его когнитивности // Вопросы философии. М., 2002. № 1. С. 64.

² Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975. С. 24–40; Тульцева Л. А. Традиционные верования и обряды русских крестьян. М., 1990. С. 5–7.

³ Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 97–102, 112; Ломоносов М. В. Древняя российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого. СПб., 1766. С. 19–22, 98–100, 107–120, 121–122, 126; Щербатов М. История Российская от древнейших времен. СПб., 1794. Т. 1. С. 271–275; см. также: Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006. С. 24–72.

верованиям древних славян¹. Однако исследователи еще не разрабатывали вопроса о смене языческих представлений христианскими, ограничиваясь задачей воссоздания «славянского Олимпа»². В 1800–1810-х годах выходят в свет первые систематические труды по истории Русской Церкви, принадлежащие перу митрополита московского Платона (Левшина), иеромонаха Амвросия (Орнатского), киевского митрополита Евгения (Болховитинова) и епископа Иннокентия (Смирнова)³. Данные авторы, сосредоточивая основное внимание на внутренней церковной истории, практически не касались проблем развития религиозного сознания.

Эпохальным событием стала публикация «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. Следуя общему направлению науки того времени, он специально остановился на дохристианских верованиях славян и ограничился небольшими замечаниями относительно становления христианского мировоззрения. «Многие люди крестились, — писал он, — рассуждая без сомнения так же, как и граждане киевские; другие, привязанные к закону древнему, отвергали новый: ибо язычество господствовало в некоторых странах России до самого XII в.»⁴. Карамзин обосновано полагал, что «одно просвещение долговременное смягчает сердца людей: купель христианская, освятив душу Владимира, не могла вдруг очистить народных нравов». А «успехи христианского благочестия в России не могли искоренить языческих суеверий и мнимого

¹ См.: Глинка Г. Храм Световида // Вестник Европы. 1803. Ч. 10. № 15. С. 173–186; *Его же*. Древняя религия славян. Митава, 1804; Кайсаров А. Славянская и российская мифология. М., 1807; Калайдович П. Ф. Перун // Вестник Европы. 1807. Ч. 36. № 24. С. 267–280; Строев П. Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815; Срезневский И. И. Славянская мифология, или о богослужении в русском язычестве // Украинский вестник. 1817. Ч. 6. № 4–5.

² Как отмечает Т. Г. Иванова, «научный (а точнее, преднаучный) интерес к славянским языческим богам и персонажам низшей демонологии, несомненно, формировался под влиянием целого пласта литературы о героях античных мифов. Языческий пантеон киевского князя Владимира и русские домовые, лешие и водяные в понимании ученых начала XIX в. (как и их предшественников в XVIII в.) выстраиваются по аналогии с древнегреческим Олимпом» (Иванова Т. Г. Литература по русскому фольклору в 1800–1855 годах // Русский фольклор. Библиографический указатель. 1800–1855. СПб., 1996. С. 9).

³ См.: Платон (Левшин). Краткая российская церковная история. М., 1805. Т. 1–2; Амвросий (Орнатский). История Российской иерархии. М., 1807–1815. Т. 1–6; Евгений (Болховитинов). Описание Киево-Софийского собора и история киевской иерархии. Киев, 1825; *Его же*. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. СПб., 1818. Т. 1–2; Иннокентий (Смирнов). Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в. СПб., 1817. Т. 1–2.

⁴ Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 154.

пародейства»¹. Карамзинская «История», наполненная уникальным для того времени обилием фактического материала, стала основой дальнейшего концептуального осмысления исторического прошлого. В 1829 г. П. А. Полевой опубликовал «Историю русского народа», проникнутую идеями французской романтической историографии. Стремясь показать, что в области мировоззрения русское средневековье было подобно «темным векам» на Западе, Н. А. Полевой писал: «приняв веру христианскую по повелению, видя в сановниках духовных особого рода властителей, не понимая таинств религии, ужасаемые в будущем страшными карами за малейшее помышление, руссы не могли найти в религии крепкой утешительницы и спасительницы своей; нравственные предписания веры терялись для народа в обрядах, соблюдении форм, внешнем уважении к Церкви и священникам»².

Проблема русской религиозности в контексте сопоставления России и Западной Европы появилась и в сочинениях П. Я. Чаадаева, по мнению которого, христианство, принятое от Византии, принесло на Русь мистику и аскетизм, в то время как в Европе оно стало двигателем социального прогресса. Для Чаадаева, несовершенство русского мировоззрения состояло не в слабом усвоении вероучительных основ христианства, а в принятии его «византийской» формы³.

В официальной историографии 30–40-х гг. XIX в. ведущие позиции занял М. П. Погодин. Весьма характерной явилась его точка зрения на христианизацию Руси: «крестился Володимер, и сыны его, и вся почти земля Русская, мирно, беспрекословно, в духе кротости и послушания, не приняв в душу семен воздействия». «Священное писание, — отмечал Погодин, — понятное всему народу, разнесло повсеместно новые правила, взгляды, мысли. Принятием христианской веры Володимером произошел переворот в избранных душах». Погодин не отрицал того, что «в дальних областях и глухих местах... долго держалось язычество», однако он совершенно не касался вопроса о его взаимоотношениях с христианством в сфере мировоззрения⁴.

В те же годы, происходило становление двух ведущих направлений либеральной общественной мысли — западничества и славянофильства. Славянофилы признавали православие важнейшим фактором развития отечественной культуры. Но проблема формирования русского христианского менталитета не получила у них целостного решения. А. С. Хомя-

¹ Там же. Т. 1. С. 174; Т. 2–3. М., 1991. С. 58.

² Полевой Н. История русского народа. М., 1830. Т. 2. С. 195, 200–201.

³ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 38–56.

⁴ Погодин М. П. Древняя русская история до монгольского ига. М., 1871. Т. 1. С. 49, 82. См. также: Т. 2. С. 543–544.

ков в своем знаменитом сочинении «О старом и новом» писал: «без влияния, без живительной силы христианства не восстала бы земля русская; но мы не имеем права сказать, что одно христианство воздвигло ее. Конечно, все истины, всякое начало добра, жизни и любви находилось в Церкви, но в Церкви возможной, в Церкви просвещенной и торжествующей над земными началами. Она не была таковой ни в какое время и ни в какой земле»¹. По Хомякову, христианство, постепенно преобразуя личную жизнь русских людей, не изменило общественного сознания и социальной системы. Кроме того, писал Хомяков в другой работе, Русь «в большей части своего населения приняла более обряд церковный, чем духовную веру и разумное исповедание Церкви»².

Другой точки зрения придерживался И. В. Киреевский, полагая, что преобразование общественной жизни не входило в «задачи» православия. Особенность «русского быта заключалась в его живом исхождении из чистого христианства», которое было глубоко усвоено в народной среде³. Говоря о различии просвещения в России и на Западе, Киреевский писал: «у нас образовательное начало заключалось в нашей Церкви». Россия была вся покрыта «сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинаковые понятия об отношениях общественных и частных... все святые отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были... изучаемы в тиши наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. И эти монастыри были в живом непрестанном соприкосновении с народом»⁴.

Наблюдения Киреевского получили продолжение в историософии К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина, который писал: «говоря о русской народности, мы понимаем ее в неразрывной связи с православной верою, из которой вытекает вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека»⁵. Указывая основное направление развития русской религиозности, славянофилы не касались вопроса о преодолении языческих верований в эпоху христи-

¹ Хомяков А. С. О старом и новом // Русская идея. Сост. и вступ. ст. М. А. Маслина. М., 1992. С. 58.

² Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М., 1861. Т. 1. С. 232.

³ Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Русская идея. С. 64–68.

⁴ Там же. С. 68–71. Наблюдения Киреевского о роли монастырей в истории русской культуры подтвердили последующие исследования (см.: Кривцов Д. Ю. Значение общежительных монастырей для формирования нравственно-этических основ Великорусской нации в период образования централизованного государства: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нижний Новгород, 1994).

⁵ Самарин Ю. Ф. Сочинения. М., 1877. Т. 1. С. 111.

анизации. Но, несмотря на это, славянофильское движение, во многом смыкавшееся с официальной идеологией в поисках «самобытных начал», способствовало усилению интереса к славянскому язычеству и архаическим элементам народной культуры.

В конце 1830-х годов выходят в свет работы И. М. Снегирева и О. И. Бодянского, посвященные славяно-русской фольклорно-этнографической тематике¹. П. В. Киреевский, брат И. В. Киреевского, приступает к собиранию и изучению русских народных песен. Вопросами фольклористики начинает заниматься В. И. Даль². В 40-е годы организуется Русское географическое общество и его Этнографическое отделение. Появляется фундаментальное исследование А. Терещенко «Быт русского народа»³. Выходят труды М. Касторского, И. И. Срезневского, Н. Костомарова и Д. Н. Шеппинга о мифологии и «языческом богослужении» древних славян. И. Боричевский и И. П. Сахаров издают русские народные предания⁴. Фольклорно-этнографические изыскания заставляли задумываться о том, почему в русской традиционной культуре вплоть до XIX столетия сохранились элементы языческих верований, несмотря на почти тысячелетнюю историю христианства в России.

Интересная гипотеза, объясняющая данное положение дел была предложена С. М. Соловьевым. Языческая религия восточных славян представлялась ему состоящей «во-первых, в поклонении стихийным божествам, во-вторых, в поклонении душам умерших, которое условливалось родовым бытом и из которого преимущественно развилась вся славянская демонология»⁵. «Вследствие такого родового быта, — полагал Соловьев, — у восточных славян не могло развиваться общественное богослужение, не могло образоваться жреческое сословие: отсюда частью объясняется то явление, что язычество у нас, не имея ничего противо-

¹ Бодянский О. И. О народной поэзии славянских племен. М., 1837; Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837–1839. Вып. 1–4.

² См.: Иванова Т. Г. Литература по русскому фольклору... С. 14–15.

³ Терещенко А. Быт русского народа. СПб., 1847–1848. Ч. 1–7.

⁴ Касторский М. Начертание славянской мифологии. СПб., 1841; Костомаров Н. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843; То же. Славянская мифология: Извлечение из лекций, читанных в университете св. Владимира. Киев, 1847; Срезневский И. И. Исследования о языческом богослужении древних славян. СПб., 1848; Шеппинг Д. Мифы славянского племени. М., 1849; Боричевский И. Повести и предания народов славянского племени. СПб., 1840–1841. Т. 1–2; Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб., 1841–1849. Т. 1–2.

⁵ Соловьев С. М. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие // Соловьев С. М. История Российская с древнейших времен. М., 1996. Книга XIX. С. 481.

поставить христианству, так легко уступило ему общественное место; но, будучи религиею рода, семьи, дома надолго осталось здесь. Если бы у нас язычество из домашней религии успело перейти в общественную и приобрести все учреждения последней, — указывал он далее, — то, без сомнения оно гораздо долее вело бы явную борьбу с христианством, но зато, раз побежденное, оно не могло бы оставить глубоких следов; если бы христианство имело дело со жрецами, храмами и кумирами, то, низложив их, оно покончило бы борьбу, язычник, привыкший к общественному богослужению и лишенный храма и жреца, не мог бы долго оставаться язычником»¹.

Хотя представления С. М. Соловьева о «родовом» характере славянского язычества и об отсутствии у славян жрецов и храмов оказались ошибочными, его предположение о «домашних» культах как главной причине, замедлявшей становление христианского мировоззрения, до сих пор сохраняет (с некоторой корректировкой) свое научное значение.

Изучение древнерусской религиозности было продолжено в 1850-е годы в церковной историографии, прежде всего в трудах митрополита Макария (Булгакова). В первом томе «Истории Русской Церкви» он писал: «Нет сомнения, что еще во дни равноапостольного князя Владимира святая вера Христова соделалась господствующею на всем пространстве тогдашней России <...> но везде почти оставалось еще и язычество, только в одних местах более, а в других менее»². <...> «Церковь Христова... на местах прежних языческих капищ воздвигла свои храмы, но истины спасительной веры не успели еще в такой период быть вполне усвоены всеми новообращенными христианами и вытеснить в них прежние верования. И очень естественно, если, быть может, многие, нося имя христиан, продолжали жить по язычески, тайно молились своим прежним богам под овином, или в роще, или у воды»³. Макарий полагал, что это было «явление совершенно естественное и неизбежное: невозможно, чтобы в каком-либо народе вдруг могли искорениться религиозные верования, которые существовали, может быть, целые века и тысячелетия»⁴.

К проблеме взаимодействия христианства и язычества в религиозном сознании русского народа обратился в начале 1860-х годов А. П. Шапов. Он установил, что в народных представлениях о сотворении мира и человека христианские догматы сплетаются с космогоническими мифа-

¹ Там же. Мнение об отсутствии у древних славян жрецов и храмов высказывал еще в начале XIX в. митрополит московский Платон (см.: Платон (Левшин). Краткая российская церковная история. Т. 1. С. 7).

² Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 17, 24.

³ Там же. С. 106–107.

⁴ Там же. С. 24.

ми, имеющими древние индоевропейские корни¹. Причину этого явления Ицапов видел в том, что народ не мог «тотчас после крещения познать все христианское учение», поэтому оно при «сближении своем с мифологическим мирозерцанием... не могло иначе выразиться в первых произведениях народной мыслительности, как с примесью... мифологических элементов». Кроме того, «старые предания и понятия... сильно поддерживали в народе волхвы и кудесники — эти ведуны и хранители тайн мифологического знания»².

Вопрос о религиозности русского народа обсуждался и в литературно-философской публицистике. В частности, свои размышления по данной теме изложил Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» за 1880 г. По его мнению, русский народ знает о христианстве «все то, что именно нужно знать, хотя и не выдержит экзамена из катихизиса». Достоевский отмечал, что народ постигал христианскую веру под сводами храмов, «где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей; <...> главная же школа христианства, которую прошел он, это — века бесчисленных и бесконечных страданий... когда он, оставленный всеми... работающий на всех и на вся, оставался лишь с одним Христом-утешителем, которого и принял тогда в свою душу навеки»³.

С Достоевским согласился и Н. Барсов, при этом он специально остановился на проблеме двоеверия. Древнее двоеверие, т. е. «сознательное признание народом некоторых пунктов теоретического мировоззрения древнего язычества и исполнение его обрядов», — писал Барсов, — имело характер не общерусский, а местный, «существовало где-нибудь в ростовской или новгородской области, но отнюдь не в сфере культурного влияния Киева <...> что касается позднейшего двоеверия — то оно в сознании народа давно утратило свой языческий смысл, и если где и проявляется, то просто как черта бытовая, а не вероисповедная. <...> если понимать двоеверие, как факт противоречия дела и жизни... воспринятому теоретически учению христианскому, то это противоречие будет всегда существовать в мире, потому что оно есть проявление испорченности природы человеческой»⁴.

В начале 80-х годов появились первые тома знаменитой «Истории Русской Церкви» Е. Е. Голубинского, знаменовавшей собой новый этап

¹ Ицапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Ицапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Г. 1. С. 33–40. (первая публикация данной работы — Православный Собеседник. Казань, 1861. Ч. 1.)

² Ицапов А. П. Смесь христианства с язычеством... С. 40, 42.

³ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1984. Т. 26. С. 151.

⁴ Барсов Н. И. Вопрос о религиозности русского народа в нашей современной печати. СПб., 1881. С. 34.

развития церковно-исторической науки. По его мнению, утверждение христианства как нового религиозного мировоззрения началось на Руси с «настоящего двоеверия, не только с перенесения в христианство части прежних языческих верований, но и с соединения язычества с христианством как целой веры, или простого присоединения вновь принятого христианства к язычеству»¹. Голубинский полагал, что «в первое время после принятия христианства наши предки в своей низшей массе или в своем большинстве, с одной стороны, молились и праздновали Богу христианскому с сонмом его святых или — по их представлениям — богам христианским, а с другой стороны, молились и праздновали своим прежним богам языческим. Тот и другой культ стояли рядом и практиковались одновременно»². «После времени двоеверия явного, открытого и сознательного, — писал Голубинский, — настали времена двоеверия скрытого, маскированного и бессознательного. Наибольшая часть верований, празднеств и обычаев языческих остались в народе и после исчезновения богов языческих; но они перестали быть признаваемы как таковые, а стали просто наследием отцов <...> В этом втором периоде скрытого и бессознательного двоеверия народ находится отчасти и до настоящего времени». Причем, часть «языческой догматики», по мнению Голубинского, «перенесена была из язычества в христианство сполна, во всем своем объеме»³. Таким образом, он предложил принципиально новый подход к изучаемой проблеме. Начальный этап христианизации Руси состоял для него в формировании своеобразной модификации политеистического мировоззрения, в котором почитание христианского Бога и святых присоединялось к культу старых языческих божеств.

В последней четверти XIX столетия одним из научных направлений русской фольклористики стало специальное изучение народного (бытового) православия и его древнерусских корней. Обращаясь к данной тематике, исследователи занимались, в первую очередь, литературной историей апокрифов и легенд. Крупные работы в этой области были опубликованы А. Н. Веселовским, А. И. Кирпичниковым, И. Я. Порфирьевым и М. Н. Сперанским⁴. Наряду с этим рассматривались и такие

¹ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. 2-е изд. Т. 1. Ч. 2. С. 836.

² Там же. С. 849.

³ Там же. С. 838–839.

⁴ Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. № 4–5; 1876. № 2–4; 1877. № 2, 5; Его же. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1879–1891. Вып. 1–24; Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879; Его же. Успение Богородицы в легенде и искусстве. Одесса, 1888; Его же. Богородица в народной поэзии // Сборник

темы как соотношение христианских и дохристианских элементов в русском народном календаре; продолжалось изучение религиозной семантики традиционных русских праздников и обрядов¹.

Этот же период был ознаменован бурным развитием отечественной археологии. Исследователи славяно-русских древностей Д. Н. Анучин, Н. Е. Бранденбург и А. А. Спицын начали разработку вопроса об отражении религиозного мировоззрения жителей Древней Руси в археологических материалах².

Проблематика русской религиозности и вопрос о «народности» русского православия заняли определенное место в дискуссиях знаменитых Петербургских религиозно-философских собраний, проходивших в 1901–1903 гг. Уже в первом выступлении В. А. Тернавцева прозвучали слова о том, что «Русская Церковь народна; она не покидала народа среди всех его унижений... она дала его гражданскому терпению религиозный смысл особого жертвенного делания»³. В ходе прений по докладу Д. С. Мережковский указал на противоположные взгляды, характерные для «интеллигенции», и, в качестве примера, зачитал отрывки из письма Белинского к Гоголю, в котором русский народ назывался едва ли не самым атеистичным⁴. Обсуждая роль государства в «охранении» народной веры, Д. С. Мережковский заметил: «если смотреть на всю жизнь народа в истории и теперь, то в смысле религиозности... “темнота” может оказаться истинным просвещением»⁵. В ответ на высказывания Мережковского, архимандрит Сергей заметил: «живя в деревне, мы увидим, что русский народ действительно темный... в 10 верстах от Новгорода

в честь В. Ф. Миллера. М., 1900; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. М., 1890; *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия. СПб., 1895.

¹ См.: *Балов В. А.* К вопросу о характере и значении купальских обрядов и прищип // *Живая старина*, 1896, № 2; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895; *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1887; *Соболевский А. И.* К истории народных праздников в Великой Руси // *Живая старина*, 1890, № 1; *Степанов Н. П.* Народные праздники на святой Руси. СПб., 1900.

² *Бранденбург Н. Е.* Курганы Южного Приладожья // *Материалы по археологии России*. СПб., 1895. № 18; *Спицын А. А.* Расселение древнерусских племен по археологическим данным // *ЖМНП*. СПб., 1899. № 8; *Анучин Д. Н.* Сани, лодья и кони как принадлежность похоронного обряда: Археолого-этнографический этюд. М., 1890; *Его же.* О христианских крестах и образках в могилах Средней и Западной России // *Труды X археологического съезда*. М., 1900. Т. 3.

³ *Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний*. СПб., 1906. С. 11–12.

⁴ Там же. С. 29.

⁵ Там же. С. 192.

крестьяне говорят, что у женщин нет души, а пар»¹. В свою очередь Мережковский заявил: «это ничего не значит. Важно не то, что говорят, а то, чем живут. Свет Христов определяется не словами, а тем, как мы живем. Достоевский говорит: “можно многое знать бессознательно”. <...> То, что вы рассказываете, — только отдельные случаи, анекдоты. Мы же говорим о мировом движении русского народа»². В целом, большинство выступавших в Собраниях, признавая народ наиболее церковной социальной средой, отталкивались от этого тезиса для обоснования своих религиозно-философских размышлений и не замечали противоречий в народной культуре.

В 1904 г. была опубликована первая часть «Курса русской истории» В. О. Ключевского, в которой он высказал некоторые мысли относительно характера религиозной жизни Руси. Ключевский отметил, что на начальном этапе принятия христианства языческая мифология перерабатывалась в христианскую демонологию, таким образом «покидаемые боги не упразднялись, как вымысел суеверия, а продолжали считаться религиозной реальностью». Это явление и можно было назвать «двоеверием». Причем в Северной Руси «к христианству прививалось вместе с язычеством русским еще чудское»³. В среде финно-угорского населения, — писал Ключевский, — народные христианские верования, распространяемые славянами, не вытесняли языческих, а надстраивались над ними, «образуя верхний слой религиозных представлений, ложившийся на языческую основу». По его мнению, этому способствовал и мирный характер межнационального взаимодействия славян и финнов⁴.

Активизация исследований в области языческих древностей и ранних стадий русской религиозности проявилась в 1910-е гг. Возможно, отчасти это было связано и с общими тенденциями религиозно-философских поисков «серебряного века». Идея синтеза христианства и язычества как основы формирования новой культуры, «нового религиозного сознания» отчетливо утверждалась в многочисленных сочинениях того времени. Чрезвычайно показательно, что тематика двоеверия становилась все более значимой для церковной науки. В официальном журнале Московской Духовной Академии — «Богословском вестнике» публикуется работа С. Смирнова «Исповедь земле», в которой автор выделяет «несколько стадий развития» древнерусского двоеверия. «Начальная стадия — грубое двоеверие, когда население смешанное и язычество существует еще как организация <...> Конечная стадия — двоеверие утонченное. Язычество как организация давно разрушено, и отпадения

¹ Там же. С. 192–193.

² Там же. С. 193.

³ Ключевский В. О. Сочинения. М., 1956. Т. 1. С. 306.

⁴ Там же. С. 302–307.

от Церкви стали невозможны. Преобладающее значение в обиходе жизни и мысли получило уже христианство <...> Но между этими пунктами есть средняя стадия двоеверия, особенно интересная для изучения, когда оба элемента — и христианский и языческий — находятся как бы в равновесии, когда христианство, возбуждая религиозную мысль народа, само нередко служит материалом для мифологического творчества. Тогда возникают самые сложные и причудливые комбинации»¹.

С профессиональным исследованием эпохи двоеверия выступил Е. В. Аничков, опубликовавший в 1914 г. монографию «Язычество и древняя Русь». В этой работе, впервые после С. М. Соловьева, древнерусские христианско-языческие взаимоотношения получили последовательное концептуальное осмысление. По мнению Е. В. Аничкова, реформа языческой религии, предпринятая князем Владимиром в начале его княжения, носила чисто политический характер. Аничков полагал, что в пантеон Владимира входили боги «военно-торговые и племенные; они ничего не имеют общего ни с народно-хозяйственной религией, ни с силами природы». Поэтому принятие христианства, выражавшееся в отвержении этих богов, не вело к ликвидации сельскохозяйственной магии и низшей демонологии, которые остаются на протяжении многих веков предметом критики со стороны церковной иерархии². Надо заметить, что Аничков придавал определенное значение в формировании двоеверия и экономическим факторам, считая, что, вследствие отсутствия у духовенства во времена Киевской Руси собственной земли и хозяйства, его материальное обеспечение зависело от подношений паствы. Поэтому священникам приходилось придавать отправлению треб характер языческих приношений. Совершая крещение, венчание, отпевание, служитель Церкви получал от крестьянина натуральное вознаграждение, которое в языческие времена являлось жертвой божествам. Этим Аничков и объяснял синкретический характер пиров и «трапез», осуждаемых в церковной книжности³.

Почти одновременно с выходом в свет книги Е. В. Аничкова, свои наблюдения о становлении христианства на Руси высказал на лекциях в Санкт-Петербургской духовной академии Б. В. Титлинов. По его мнению, «высшие божества языческие не имели такого прочного корня в народном сознании, как те бесчисленные божки, которыми славянин-язычник населял весь окружающий мир. <...> Публичное же доказательство язычества стало, без сомнения, с самого начала строго пресле-

¹ Смирнов С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., 1913. Приложение II. С. 255 (первая публикация — Богословский вестник. 1912. Ноябрь).

² Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 290–302.

³ Там же. С. 165.

доваться гражданской и церковною властью. Поэтому память о главных богах — Перуне, Хорсе, Дажьбоге и т. п. стала исчезать более или менее скоро... гораздо прочнее жили в народном сознании верования в божеств низших и искоренить их путем административного воздействия было невозможно»¹.

В 1913–1916 гг. вышла в свет двухтомная монография Н. М. Гальковского «Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси». Этот труд стал в дореволюционной науке наиболее полным сводом фактического материала по выбранной автором теме². Причину длительного сохранения языческих представлений он видел, подобно митрополиту Макарию (Булгакову), в религиозной психике. По мнению Гальковского, основу двоеверия составили верования, которые не были строго сформулированы и связывались не столько с разумом, сколько с чувствами и переживаниями. Поэтому «остатки язычества» еще несколько веков после крещения Руси напоминали о своем существовании. «Удержалось многое, что связано с земледельческим или семейным бытом, удержались обряды, поверья, песни, игры» — писал Н. М. Гальковский³. «Допуская возможность и логическую необходимость борьбы язычества и христианства — отмечал он далее — надо признать, что ни летописи, ни народная литература не сохранили об этом определенных указаний... следует думать, что активные выступления были ничтожны; главная причина этого в том, что русское язычество не имело строго выработанного религиозного ритуала и жрецов»⁴. Подводя итоги своему исследованию, Гальковский сделал следующие выводы: «Именуясь христианами, русские люди в значительной мере оставались при своих старых взглядах и верованиях. <...> Знакомство с древней русской литературой и обличительной литературой в частности приводит нас к убеждению, что... древнерусские люди верили и жили по язычески не вследствие упорного нежелания жить по христиански, а вследствие плохого знания христианского вероучения. <...> Язычество... продолжало существовать прежде всего потому, что его нечем было заменить: духовенству нужно было время и способы научить население новой вере. <...> Сила язычества заключалась в невежестве народной массы»⁵.

В советской гуманитарной науке 1920–1930-х годов народное мировоззрение окончательно «перешло в ведение» этнографии и фольклори-

¹ Титлинов Б. В. Лекции по истории Русской Церкви // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986. М., 1987. С. 236.

² Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. Т. 2; Харьков, 1916. Т. 1.

³ Там же. Т. 1. С. 123.

⁴ Там же. Т. 1. С. 131.

⁵ Там же. Т. 1. С. 141.

стики¹, а изучение религиозной жизни Древней Руси свелось к выяснению места Церкви в социально-политической истории². Принципиально новых гипотез относительно перехода от язычества к христианству не выдвигалось³. В тот же период к исследованию древнерусской религиозности обращались и отечественные ученые, жившие за пределами СССР. В. В. Зеньковский, рассматривая истоки русской философии, отметил, что «из Византии и из славянских земель к нам проникало много и внехристианского или апокрифического материала», с которым связаны и духовные стихи. «И в апокрифах, и в духовных стихах, — писал Зеньковский, — ставятся обычно религиозно-философские вопросы, в разрешении которых христианские мотивы причудливо сплетаются с внехристианскими. Все это еще недостаточно исследовано с философской стороны»⁴.

К истокам отечественной религиозно-философской традиции обращался и Г. В. Флоровский. В своем известном труде «Пути русского богословия» он писал: «История русской культуры начинается с крещения Руси». Но «это совсем не значит, будто не было языческого прошлого... побледневшие, а иногда и очень яркие следы его и воспоминания надолго сохраняются и в памяти народной, и в быту, и в самом народном складе. <...> В смутных глубинах народного подсознания, в каком-то историческом подполье, продолжалась своя уже потаенная жизнь, теперь двусмысленная и двоеверная. И, в сущности, слагалось две культуры: дневная и ночная»⁵. «Дневная» византино-христианская культура «долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного меньшинства». Это было неизбежной и естественной стадией процесса. Одновременно развивается «вторая культура», формируется новый и своеобразный синкретизм, в котором местные языческие переживания сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения⁶.

¹ См.: Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1963. Т. 2.

² См.: Коча Л. А. Христианство и Церковь // Советская историография Киевской Руси. Л., 1978. С. 172–176; Емелья Л. И., Кожурин Я. Я. Советская историческая наука о крещении Руси. Л., 1986.

³ См.: Покровский М. Н. Очерки истории русской культуры. Курск, 1921. С. 218; Никольский Н. М. История Русской Церкви. М., 1983. 3-е изд. (первое издание вышло в 1931 г.) С. 23–30; Державин Н. С. Славяне в древности: культурно-исторический очерк. М., 1945. С. 160–161; Греков Б. Д. Крещение Руси // Религия и Церковь в истории России. М., 1975. С. 40.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 31–32.

⁵ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Paris, 1983. С. 2–3.

⁶ Там же. С. 3–4.

В 1956 г. в Париже А. В. Карташев опубликовал «Очерки по истории Русской Церкви», в первом томе которых посвятил специальный раздел «христианизации русского народа». Он в целом поддержал наблюдения Е. Е. Голубинского о возникновении «чистого и сознательного двоеверия» на первом этапе утверждения новой религии. «Требища идольские были разорены и служение старым богам запрещено, — писал Карташев, — ... но простые народные массы... привыкая к христианскому Богу, вместе с тем благоговейно чтили» и прежних богов. С течением времени под влиянием проповеди о том, что языческие боги это злые демоны и настойчивых преследований духовенства, суду которого принадлежали преступления в религиозной сфере, вера в старых богов исчезла. Но после этого в народном веросознании осталась еще нетронутой обширная область язычества — система календарных праздников со множеством «поэтически-символических обрядов». Двоеверие сознательное сменилось бессознательным, причем в семьях «суеверные обряды старого языческого богослужения сохранялись во всей целостности»¹.

В советской историко-этнографической науке конец 1950-х годов ознаменовался выходом крупных исследований В. И. Чичерова и С. А. Токарева, посвященных традиционным верованиям восточных славян². Однако проблема двоеверия, затронутая авторами данных монографий, по-прежнему рассматривалась с позиций механического соединения христианских и языческих элементов. Сохраняла свою силу и тенденция «социологизации» религиозной жизни в контексте изучения межклассовых противоречий. Предпринимались попытки выявления «антицерковной идеологии» на Руси XI в. Д. А. Казачкова, посвятившая данной теме специальную статью, писала: «По мере того как христианская Церковь занимала ведущее место в системе общественных отношений феодального общества, порядки этого общества сливались в сознании народных масс с проповедью новой веры, и оппозиция к ней принимала ярко выраженный социальный характер»³.

В 1960-х годах в СССР началось активное изучение славянского и древнерусского язычества. С одной стороны, оно проводилось в рамках археологии, с другой — в рамках лингвистики и этнолингвистики. Исследования позволили сделать определенные выводы о становлении

¹ *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 1. С. 239–241.

² *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957; *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л., 1957.

³ *Казачкова Д. А.* Зарождение и развитие антицерковной идеологии в Древней Руси XI в. // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. V. М., 1958. С. 284.

русской христианской религиозности. По мнению Вяч. Вс. Иванова, ситуацию двоеверия в Древней Руси можно интерпретировать в терминах языкознания — как своеобразный культурный билингвизм¹. Данная гипотеза получила развитие в работе Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского, которые предположили, что отношения христианства и язычества после крещения Руси строились подобно отношениям между церковно-славянским и русским языком в тот же период, когда между ними происходит распределение функций и формируется диглоссия, подобная двоеверию в области религии². Согласно Б. А. Успенскому, «устраняя все, что было импортировано в процессе христианизации Руси, мы можем получить собственно языческий культурный слой»³.

Своеобразную концепцию «языческого мировоззрения русского средневековья» выдвинул в 1970-х годах Б. А. Рыбаков. Христианство и язычество, отметил Рыбаков, «сталкивались не потому, что представляли собой диаметрально противоположные религиозные системы, а лишь в силу односторонней классовой направленности христианства, распространявшегося на Руси из верхушечных княжеско-боярских кругов. Исходя из теории общественного примирения, христианство стремилось слиться с народным язычеством, создать ту амальгаму “двоеверия”, которая позволила бы не усложнять социальные противоречия еще дополнительными религиозными конфликтами»⁴. Несколько позднее он выступил с развернутой теорией исторического развития и религиозной сущности древнерусского язычества. Один из разделов его монографии был специально посвящен проблемам взаимодействия христианства и архаических верований. «В результате целого ряда сложных изменений, — писал Рыбаков, — на Руси к началу XIII в. создалось и в деревне, и в городе своеобразное двоеверие, при котором деревня просто продолжала свою прадедовскую религиозную жизнь, числясь крещеной, а город и княжеско-боярские круги, приняв многое из церковной сферы и широко пользуясь социальной стороной христианства, не только не сбывали своего язычества с его богатой мифологией, укоренившимися

¹ Иванов Вяч. Вс. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 268.

² Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки Тартуского университета. Вып. 414. Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1977. I. XXVIII; см. также: Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 4–30.

³ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 3.

⁴ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. М., 1974. № 1. С. 28–29.

обрядами и жизнерадостными карнавалами-игрищами..., но и поднимали свою старинную, гонимую Церковью религию на более высокий уровень, соответствующий расцвету русских земель в XII в.»¹.

Опыт специального исследования темы «язычество в православии» был предпринят в середине 1970-х гг. Г. А. Носовой. В одноименной монографии она обратилась к «прошлому и настоящему православно-языческого синкретического комплекса, который сложился в быту»². Общие выводы автора сводились к тому, что «в процессе проникновения в толщи масс изменялся облик самого православия, шло его “оязычивание”, приспособление к жизни народа»³.

В связи с подготовкой празднования 1000-летия крещения Руси появилось значительное количество публикаций, посвященных распространению христианства в Древнерусском государстве. Были предложены некоторые новые подходы к изучению средневековой религиозности. Так А. Н. Ипатов в работе «Православие и русская культура» отметил, что долгое время вопрос о православно-языческом синкретизме рассматривался «как вопрос о двоеверии, т. е. механическом соединении языческих и христианских элементов». Однако двоеверие как таковое, — по его мнению, — было присуще периоду, когда христианство целиком еще не определяло мировоззрения Руси. В это время шло два процесса: христианизация древнерусского язычества и обрусение христианства в его греко-византийской форме, которые привели в конечном итоге к одному результату — к образованию новой формы православия, названной впоследствии «бытовым православием»⁴.

Н. С. Гордиенко, рассматривая вопрос о характере древнерусской религиозности, развивал концепцию Е. Е. Голубинского, указывая, что имело место длительное сосуществование христианства с язычеством: вначале в качестве параллельно функционировавших вероисповеданий, а затем в виде двух компонентов «единого христианского религиозно-церковного комплекса, именуемого русским православием»⁵.

Наблюдения, высказанные в это же время Н. И. Толстым, были отчасти близки взглядам А. Н. Ипатова. Принятие христианства, по мнению Н. И. Толстого, вызвало не только и не столько «переодевание языческих богов в христианское платье» или частичную замену названий и форм языческих праздников христианскими, сколько «значительное усложнение народных мифологических, нравственно-эстетических представлений

¹ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 782.

² Носова Г. А. Язычество в православии. С. 3.

³ Там же. С. 14.

⁴ Ипатов А. Н. Православие и русская культура. М., 1985. С. 6–7, 103.

⁵ Гордиенко Н. С. «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Л., 1986. С. 95.

и средств ритуального и поэтического выражения и исполнения»¹. Через несколько лет Н. И. Толстой более подробно изложил свои взгляды на проблему русской народной религиозности. Он отметил, что народное мировоззрение нельзя называть двоеверием, поскольку оно целое и представляет собой единую систему верований. Христианство, по его представлениям, лишь частично уничтожило довольно свободную и в некоторых отношениях аморфную структуру язычества, поставило его в иные условия и подчинило своей значительно более высокой иерархии ценностей. Бытовое православие представило языческим персонажам статус «нечистой силы», противостоящей силе «крестной», чистой и преисполненной святости. Причем силы эти в народном сознании не равновелики, ибо воля Божия и промысел Божий господствует над всем и определяет все². Понятие «двоеверие» оказывается ошибочным и потому, указывает Толстой, что если рассматривать вопрос с генетической точки зрения, придется признать не два, а три источника народной духовной культуры. Это, наряду с христианством и славянским язычеством, «ахристианство» — элементы поздней античности, мотивы ближневосточных апокрифов, восточного мистицизма и западной средневековой книжности, проникавшие в славянский мир извне совместно или почти одновременно с христианством³.

Взгляды, достаточно близкие к упоминавшейся выше концепции Б. А. Рыбакова, были изложены в 1988 г. И. Я. Фрояновым, который писал: «Если поставить вопрос, что в большей степени определяло мировоззрение древнерусского общества — язычество или христианство, то можно, не боясь преувеличений сказать: язычество. Данный ответ обусловлен существованием на Руси XI—XII столетий оязыченного христианства, то есть “двоеверия”, с одной стороны, и чистого язычества — с другой. <...> И только позднее, на протяжении второй половины XIII, XIV и XV столетий, когда христианство окончательно утвердилось на Руси... язычество как самостоятельное вероисповедание отошло в прошлое»⁴.

С других позиций подошел к изучению древнерусской духовной культуры А. Г. Кузьмин. Он предположил, что сущность двоеверия состояла в том, что и за язычеством, и за христианством сохранялись самосто-

¹ Толстой Н. И. Христианизация как фактор усложнения структуры древнеславянской духовной культуры // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. М., 1987. С. 52.

² Толстой Н. И. Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 146.

³ Там же. С. 147–148.

⁴ Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси // Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 328–329.

ятельные, достаточно обособленные сферы: «основное содержание язычества — обоготворение природы — сохраняется и на эту область христианство по существу не распространяется»¹. Ю. В. Крянев и Т. В. Павлова рассмотрели изучаемую проблему с точки зрения закономерностей культурно-исторического процесса, исходя из положения о том, что «заимствование представляет собой включение элементов другой культуры в сложившуюся структуру культуры национальной, и критерием, обуславливающим их отбор, является содержание последней». По их мнению, «народное язычество не только не исчезло с принятием христианства, но, преобразовываясь само, оно также видоизменяло важнейшие обрядовые установления и догматические законоположения принятого христианства»².

Тогда же некоторые мысли по интересующей нас теме высказал Д. С. Лихачев. Он предположил, что двоеверие в принципе не могло существовать, «потому что вы не можете одновременно и верить в языческих богов, и быть христианином». Впрочем, он замечал, что «язычество не отрицательная величина. Оно представляет собой определенную культурную ценность, которая с принятием христианства не обесценивается, а поднимается на высоту иного миропонимания». Лихачев считал, что «в крестьянской среде христианство распространялось очень быстро. И это невозможно было при помощи меча, но возможно при помощи самого язычества, которое христианизировалось и делало понятным христианство»³.

В серии интересных работ В. Г. Власова была высказана мысль о непосредственной взаимосвязи процесса усвоения христианской веры с переходом от языческого к христианскому календарю. По его мнению, юлианский календарь был принят русским крестьянством лишь в XVI столетии, когда языческая система календарных праздников, связанная с сельскохозяйственными занятиями, сменилась типологически тождественной ее системой праздников христианских⁴.

Ценные наблюдения, касающиеся становления древнерусской христианской культуры были выдвинуты в работах Т. А. Бернштам. Она пола-

¹ Кузьмин А. Г. Падение Перуна: (Становление христианства на Руси). М., 1988. С. 200.

² Крянев Ю. В., Павлова Т. П. Двоеверие на Руси // Как была крещена Русь. М., 1988. С. 370.

³ Предварительные итоги тысячелетнего опыта: Беседа А. Чернова с академиком Д. С. Лихачевым // Огонек. М., 1988. № 10. С. 10–11.

⁴ Власов В. Г. Древнерусская агрономия и христианство // Наука и жизнь. М., 1989. № 9. С. 49; см. также: Его же. Русский народный календарь // Советская этнография. М., 1985. № 4; Его же. Двухтысячелетие христианства и его распространение на Руси. М., 1992.

гает, что период до рубежа XV–XVI вв. был только первым этапом христианизации восточнославянских народов, отличительной чертой которого было преобладание апокрифического содержания вероучения, свойственного и официальному православию, и, тем более, его народной редакции¹. По мнению Т. А. Бернштам, в «апокрифическом христианстве», в силу его полуязыческого-полудогматического характера, изначально была заложена синкретичность, т. е. та «универсальная сущность, которая помогла православию (как, впрочем, и любой монотеистической религии) реализовываться на уровне коллективного религиозного сознания»².

Особенности массовой религиозности средневековой Руси рассматривались в ряде публикаций А. Ф. Замалеева. Разделяя мнение многих предшественников о синкретической сущности двоеверия, он трактует его как «стихийный компромисс двух совершенно чуждых друг другу исповеданий: отвергнутой, но не побежденной, и восторжествовавшей, но не победившей»³. Язычество и христианство постепенно наслаивались друг на друга, и в процессе этого наслоения язычество получало стимул к дальнейшему развитию, а христианство — низводилось до уровня языческих понятий и преданий⁴. По его мнению, «предпосылкой такой синкретизации явилось уже то, что христианство на Руси с самого начала стало усваиваться не в евангельском, новозаветном, а в библейском варианте. Это было обусловлено содержательной близостью религиозно-мировоззренческих принципов ветхозаветной системы и славяно-русского язычества»⁵.

С новой концепцией формирования русского средневекового христианского мировоззрения выступил в начале 1990-х годов А. Е. Мусин. Он отметил, что перед христианством на Руси, также как в свое время и в Византии, стояла задача освоения языческого наследия. Такое освоение было ничем иным как процессом религиозного творчества. Необходимо признать, что пережитки дохристианских верований, долгое время определявшиеся наукой как «контрабанда язычества в христианство», в действительности носили не конфессиональный, а общекультурный религиозно-психологический характер. «Подобные архаические представ-

¹ Бернштам Т. А. Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. М., 1989. № 1. С. 91–100.

² Бернштам Т. А. Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 134.

³ Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. Л., 1991. С. 21.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Замалеев А. Ф. Лепты: Исследования по русской философии. СПб., 1996. С. 15.

ления, — по мнению Мусина, — допускались общецерковным сознанием лишь постольку, поскольку они не противоречили христианской догматике и нравственности». Поэтому «мировоззрение русского средневековья можно охарактеризовать как христианское, закономерно включившее в себя десемантизированные элементы предшествующей культуры и примитивные представления религиозной психологии»¹.

Изучению процессов становления христианской культуры в Древней Руси по данным археологии посвящены диссертационные исследования А. Е. Мусина². По его наблюдениям, вещественные древности позволяют выделить в древнерусской культуре цельную систему ценностей, соответствующую христианскому мировоззрению, а «христианизация предстает в истории России как феномен религиозного творчества, переосмысливающий архаичные культурные традиции и включающий их в новую христианскую культуру»³.

Близкие позиции занял В. М. Живов, который отметил, что проблема сочетания языческого наследия с христианским просвещением реализовывалась в русской культурной традиции по следующей модели: сознательная ассимиляция одних элементов в локальных христианских верованиях, сохранение других в качестве нечестивой магической практики и постепенная десемантизация третьих в результате смешения обычаев и обрядов разного происхождения⁴.

А. В. Чернецов выступил в защиту традиционной для советской историографии точки зрения на двоеверие. Он подчеркнул, что христианская религия строго осуждает явления синкретизма. Поэтому нравственная оценка проявлений двоеверия была однозначна и бескомпромиссна. Однако то, что несовместимо с точки зрения средневекового книжника, в «реальной жизни наших предков могло совмещаться». По мнению Чернецова, явления двоеверия, в том числе и воплощенные в вещественных

¹ Мусин А. Е. К характеристике русского средневекового мировоззрения (Проблема «двоеверия»: методологический аспект) // Реконструкция древних верований: Источники, метод, цель. Тезисы докладов. Л., 1990. С. 72–74.

² Мусин А. Е. Христианские древности средневековой Руси IX–XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли). Диссертация ... канд. ист. наук. СПб., 1997 // Архив ИИМК. Ф. 35, оп. 2-д, д. 556; *Его же*. Христианская община средневекового города Северной Руси XI–XV вв. по историко-археологическим материалам Новгорода и Пскова. Диссертация ... докт. ист. наук. СПб., 2002 // Там же. Ф. 35, оп. 2-д, д. 604, 605, 606.

³ Мусин А. Е. Христианские древности Средневековой Руси IX–XIII вв. (по материалам погребальных памятников на территории Новгородской земли): Автореф. ... дис. канд. ист. наук. СПб., 1997. С. 27–28.

⁴ Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной традиции // *Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого*. М., 1993. С. 50–54.

формах, были широко распространены и они весьма существенны для характеристики народной культуры¹.

Интересны, в этой связи и предположения В. Я. Петрухина. Он полагает, что «двоеверием» древнерусские книжники называли не религию, а магию, которая в современной культурной антропологии понимается как особая форма мировосприятия, не тождественная религии. Христианизация, отмечает Петрухин, мало затронула календарные и семейные обряды, магический характер которых и стал главным предметом церковного обличения². Соответствующие сюжеты рассмотрел также В. П. Даркевич. Интерпретируя «двоеверное» состояние как «православно-магический синкретизм, отличный от книжного богословия видных мыслителей или просто образованных людей», он подчеркнул наличие разных уровней религиозного сознания «в пределах единой культуры-веры»³.

Проблематика «двоеверия» как определяющего фактора русского самосознания была рассмотрена в серии статей Е. Ивахненко. Его позиция основывается на том, что «естественная» смена политеизма на монотеизм происходит лишь тогда, когда сам «языческий культ вызревает, стареет, обессиливает». На Руси X столетия восточнославянское язычество еще не вошло в подобную фазу своей истории. Для него была характерна «высокая степень энергетичности и сопротивляемости... незавершенность (иногда и отсутствие) иерархии отношений между богами». Поэтому вплоть до XVI в. язычество продолжало развиваться, несмотря на расширение влияния христианской веры. Сложившаяся «ситуация двоеверия» закрепила в русском самосознании два слоя, «в каждом из которых особым образом протекает время и организуется пространство»⁴.

А. А. Панченко в работе посвященной народной религиозности заметил, что «следовало бы называть двоеверием определенный период истории русской культуры — время, непосредственно последовавшие за распространением христианства». «Если признать закон самостоятельного воспроизведения фольклорных форм, открытый А. Н. Веселовским, и согласится с тем, что целостность и внутренняя стабильность суть важнейшие условия нормального функционирования и развития культуры, то можно предполагать, что двоеверие должно было смениться цель-

¹ Чернецов А. В. Двоеверие: мираж или реальность // Живая старина. М., 1994. № 4. С. 18–19.

² Петрухин В. Я. Древнерусское двоеверие: понятие и феномен // Славяноведение. М., 1996. № 1. С. 44–46.

³ Даркевич В. П. К вопросу о «двоеверии» в Древней Руси // Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. [Чтения памяти В. Т. Пашуто]. М., 1995. С. 13.

⁴ Ивахненко Е. Средневековое двоеверие и русская литературно-философская мысль Нового Времени // Рубежи. М., 1996. № 1. С. 45–46.

ным и связным (хотя и вовсе не аналогичным догматическому учению) народным христианством»¹.

Проблематика народной религиозности в последнее время была обстоятельно рассмотрена М. М. Громыко. Она отметила ошибочность противопоставления православия народного и церковного, так как глубина веры определяется уровнем духовности, а не уровнем знаний о религии. Теории «двоеверия», «бытового православия», «обрядоверия», — отмечает она, — основаны «на преувеличении места языческих пережитков, неправильном отнесении к ним ряда обычаев, сохранившихся от раннего христианства или дохристианского монотеизма, а также представлений народной демонологии, не противоречащих православию»².

К полемике о двоеверии обращался и В. Н. Топоров. Согласно его концептуальным размышлениям, «двоеверие — один из способов достижения компромисса, когда каждый верующий и весь коллектив входят в обе религии, живут на обоих этажах, но хорошо знают, что Богу, а что кесарю, где кончается одно и где начинается другое. Но это двоеверие, актуальное в эпоху, когда язычество еще сознательно боролось с христианством за свое выживание и надеялось обойтись без компромисса, позже стало, если угодно, единой верой или точнее, неким цельным и систематическим мировоззрением и жизненным укладом, за которым стоит одна и та же единая нераздельная душа»³. «В язычестве всегда находится не только то, — подметил Топоров, — что преодолевается и/или просто вытесняется, удаляется христианством как “большой” и “новой” религией, но и то ядро, тот неделимый фонд, который... “большая” религия не должна стремиться отбросить, но вынуждена (иногда невольно и даже противовольно) включить в свое целое, так или иначе, учтя то, что для верующего люда уже давно стало неотъемлемым состоянием “народной” психеи, которая... предопределяет и матрицирует определенный религиозно-психологический тип и весь его жизненный контекст, отказаться от которого полностью невозможно и часто даже не нужно»⁴.

Подобного рода социально-психологический подход нашел отражение и в диссертационном исследовании М. Г. Горбуновой. Она выдвинула

¹ Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 22.

² Громыко М. М. Православие как традиционная религия большинства русского народа // Исторический вестник. М. — Воронеж, 2001. № 2–3. С. 32; см. также: Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000.

³ Топоров В. Н. К реконструкции балто-славянского мифологического образа Земли-Матери // Балто-славянские исследования 1998–1999. XIV. Сб. научн. трудов. М., 2000. С. 242–243.

⁴ Там же. С. 243.

положение о том, что «в русской культуре архаичные мыслеформы, существовавшие открыто в эпоху язычества, после утраты сознательной веры в славянских богов продолжали существовать в народном сознании в виде архетипов коллективного бессознательного»¹.

Продолжил исследования религии ранней Руси В. Я. Петрухин. В одной из новых публикаций он подчеркнул, что несмотря на средневековые церковные обвинения русских крестьян в двоеверии, «языческие пережитки на Руси были ассимилированы, как и повсюду в Европе, куклами христианских святых, а боги стали-таки бесами, нечистой силой: *волосатик* и *мокошка* русского фольклора лишь по именам напоминают языческих кумиров Волоса и Мокошь»².

Последние шесть лет стали временем активизации изучения русской народной религиозности, преимущественно на основе культурантропологической методологии. Прежде всего исследователи обращались к современному периоду и материалам Нового Времени. Делались, впрочем, и определенного рода ретроспективные выводы о проблеме христианско-языческого синкретизма³.

Одновременно продолжалась публикация различного рода версий и реконструкций славянского и древнерусского язычества, далеких от научно-аналитического подхода⁴, что весьма отрицательно повлияло на общественное восприятие религиоведческого изучения средневековой Руси⁵.

В целом, в новейшей литературе наметились новые направления изучения средневековой русской религиозности. Но, несмотря на многочисленные концепции, исследование этой сложной и многогранной темы пока еще остается на уровне обобщающих наблюдений, не позволяющих всесторонне выявить реальное содержание эволюции религиозного сознания.

¹ Горбунова М. Г. Диалектика язычества и православия в структуре русского менталитета: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. Нижний Новгород, 2001. С. 22.

² Петрухин В. Я. Е. В. Аничков и язычество Древней Руси // Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Репринтное издание. М., 2003. С. 398; см. также: Петрухин В. Я. Христианство на Руси во второй половине X — первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 130–131.

³ См. напр.: Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб., 2006.

⁴ Гаврилов Д. А., Наговицин А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М., 2002; Демин В. Н. Русь сакральная. М., 2004; Велимир. Русское язычество и шаманизм. М., 2006 и др.

⁵ См.: Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004; Что думают ученые о «Велесовой книге»: Сб. статей / Сост. А. А. Алексеев. СПб., 2004.

ния и мировоззрения древнерусского общества в эпоху введения христианства.

Подводя итоги обзора литературы, следует отметить, что вопрос о месте христианства и язычества в системе древнерусской религиозности редко становился предметом специальных монографических исследований. История изучения проблемы показывает, что она появлялась либо на страницах трудов, посвященных церковной истории, либо в работах, освещавших языческую религиозность; а также, в качестве частного сюжета, входила общие курсы истории России. Ценные теоретические наблюдения и огромный фактический материал, накопленный на протяжении двух столетий, не был полностью осмыслен и современной наукой. Задача системного анализа процессов становления и развития христианского мировоззрения в домонгольской Руси еще остается нереализованной. Поэтому научному сообществу предстоит приложить много усилий для комплексного решения этой многосторонней проблемы, используя методологию религиоведения и культурологии, наряду с достижениями вспомогательных исторических дисциплин.

ГЛАВА II.

ОТ ПОЛИТЕИЗМА К МОНОТЕИЗМУ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДРЕВНЕРУССКОГО ЯЗЫЧЕСТВА

Не требует доказательств положение о том, что «без обращения к язычеству невозможно понять ни своеобразие христианизации Руси, ни важнейших идейных движений отечественного средневековья»¹. Изучение древнерусского язычества началось еще в XVIII столетии и с различной степенью интенсивности продолжается вплоть до наших дней². Следует заметить, что соответствующие изыскания касались преимущественно восточнославянских архаических верований и практически не затрагивали дохристианскую религиозность финно-угорских и балтских племен, вошедших в состав Древней Руси и принявших непосредственное участие в формировании единой древнерусской народности как этнокультурной и социально-политической общности.

Подлинно научное осмысление феномена древнерусского язычества и его места в истории русской культуры приобрело сегодня и самостоятельную общественную значимость, т. к. последние десятилетия характеризовались появлением многочисленных неоязыческих доктрин и организаций, использующих не только разнообразные варианты гипотетических «пантеонов», но и такие сочинения как «Велесова книга» и т. п.³

Определенного рода итоговыми работами в области исследования восточнославянского язычества стали опубликованные в 1970–1980-х гг. совместные труды Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова, а также две широ-

¹ Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). М., 1987. С. 61.

² Иванов Вяч. Вс. Славянское язычество как проблема медиевистики // Идеология и общественно-политическая мысль в странах Центральной и Юго-Восточной Европы периода Средневековья. М., 1986. С. 9–13.

³ См.: Гайдуков А. В. Идеология и практика славянского неоязычества: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2000; Соболев Н. А. «Велесова книга» в свете историографии фальсификаций и издательской практики XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2002; Кобец В. В. Российское и украинское неоязычество как социально-религиозный феномен: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2003.

ко известные монографии Б. А. Рыбакова¹. Несмотря на то, что исследователи использовали весьма несхожие, а порой и принципиально различные методы «воссоздания» восточнославянских языческих древностей, результаты этих реконструкций были восприняты научной общественностью неоднозначно.

Основные упреки, предъявляемые к исследованиям Б. А. Рыбакова, сводились к тому, что он строил свои концепции на чрезвычайно вольной интерпретации историко-археологических материалов, при этом гипотезы по сути дела подменялись догадками, а степень доказательности выводов неуклонно понижалась по мере исторической ретроспекции. Однако сторонники возглавляемого Рыбаковым «археологического» направления в мифологической реконструкции продолжали пользоваться сходными методологическими приемами. Характерным примером в данном случае является работа И. П. Русановой и Б. А. Тимощука, посвященная языческим святилищам славян².

Исследовательская парадигма Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова основывалась на анализе языковых данных, рассматриваемых на широком индоевропейском фоне. Используемая ими методология структурализма, совмещаемая с семиотическим подходом к мифо-ритуальным системам, позволила реконструировать основные черты восточнославянского политеизма. Несмотря на неизбежную гипотетичность выводов о функциях и «ролях» верховных богов славянского пантеона³, наблюдения данных ученых остаются выдающимся достижением отечественной науки XX в. в области изучения древней славянской религии. Идейно близки к работам Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова труды Н. И. Толстого, а также его коллег и учеников по Институту славяноведения и балканистики. Избранное ими направление реконструкции традиционной духовной культуры славянских народов базировалось на последовательном собирании этнолингвистических данных, учитывающем не только языковые, но и культурные диалектные зоны. Результатом этих исследований стало вы-

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1) Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965; 2) Исследования в области славянских древностей. М., 1974; 3) Славянская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 450–456; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981; *Его же*. Язычество Древней Руси. М., 1987.

² См.: Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993.

³ В. Н. Топоров справедливо замечает, что среди источников сведений о богах нет ни одного внутреннего, представляющего саму традицию. Поэтому информация о богах заведомо неполна, она «с неизбежными ошибками, искажениями, вне соответствующего контекста» (Топоров В. Н. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 161).

явление значительных «блоков» древней традиции, связанных, прежде всего, со сферой низшей мифологии и магических верований.

До эпохи христианизации язычество было универсальной системой, дающей обобщающую картину мира и пронизывающей все сферы человеческого быта. С этими сферами соотносилась и иерархия мифологических существ — от пантеона высших богов до сонмов низших духов¹. Мир сверхъестественный находился в постоянной взаимосвязи с миром людей: они объединялись не только благодаря антропоморфизации сверхъестественного мира и космоса в целом, но и при посредстве многочисленных ритуалов и медиаторов — животных, предков и др.² Язычество охватывало всю сферу духовной культуры и значительную часть культуры материальной, т. к. общество было проникнуто убежденностью в постоянном присутствии и участии сверхъестественной силы во всех трудовых процессах³.

Высший уровень религиозно-мифологической системы языческой эпохи — уровень богов — характеризуется наиболее обобщенным типом функций (магико-юридической, военной, хозяйственно-природной) и связью с официальным культом. На уровне богов мифологическое начало находило достаточно индивидуализированные формы выражения⁴.

В основе восточнославянского пантеона лежал принцип противопоставления определенных сфер космоса, и, прежде всего, мира небесного и мира земного. В качестве бога неба, бога грозы и молнии, посылающего на землю дождь, почитался Перун. Культ Перуна был связан с возвышенностями (горами, холмами) и дубовыми рощами. Также Перун воспринимался как покровитель военной дружины и ее предводителя (князя)⁵. Возможно, Перун понимался не просто как «первый» из богов, но как бог по преимуществу, «представитель и заместитель всех богов, бог вообще». Тем не менее «верховенство» Перуна по своей сути было очень далеко от подлинного единобожия⁶. Проблема славянского «прамонотеизма», приобретшая гипертрофированное значение в современных работах,

¹ См.: *Осипова О. С.* Славянское языческое миропонимание. М., 2000; *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002; Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой. СПб., 2004.

² *Петрухин В. Я.* Язычество славян в свете междисциплинарных исследований // Древнейшие государства на территории СССР. 1984 год. М., 1985. С. 250.

³ *Толстой Н. И.* Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. С. 145.

⁴ *Топоров В. Н.* Боги древних славян. С. 160–161.

⁵ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Перун // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 305–306; *Агапкина Т. А.* Дуб // Славяноведение. М., 1999. № 6. С. 94–99.

⁶ *Топоров В. Н.* Боги древних славян. С. 164–165.

основывается на единственной фразе из Прокопия Кесарийского (VI в.). В новейшем исследовании и переводе его сочинения отдается предпочтение «политеистическому» прочтению: славяне «считают, что один из богов — создатель молнии — именно он есть единый владыка всего»¹. Перун может быть также отнесен к разряду умирающих и воскресающих божеств, что позволяет связывать его не только с воинственностью и властью, но и земледелием — в той степени в какой оно зависит от неба, небесных вод и т. д.²

Второй из «главных» богов у славян — это Велес (Волос). Оба имени божества встречаются в источниках и могут рассматриваться как взаимозаменяемые. Если Перун это бог возвышенностей, бог «верхнего» воздушного мира, то Велес — бог низин, бог «нижнего» мира — земного и водного³. Связь Велеса с хозяйственно-производительной, плодоносящей функцией, со скотоводством и земледелием отражается в многочисленных поздних пережитках. Мотив растительного плодородия воплощается в образе «волосовой бородки» — нескольких несжатых колосьев («волотей»), оставляемых на ниве в дар божеству⁴. Имя бога Велеса, по всей вероятности, непосредственно связано с древнейшим слоем славянской лексики, относящейся к процессу обработки земли. Есть основания думать, что природа таких божеств, как славянский Велес и балтийские *Vielona*, *Vels* коренится в мифологических представлениях архаичной культуры подсечно-огневого земледелия⁵.

По мнению В. Н. Топорова, «наиболее важным в реконструкции представлений о Волосе-Велесе оказалось открытие “змеиной” природы Волоса». Тема змеи в данном аспекте соотносима с темой воды. А связь с водой «отсылает к теме связи с хтоническим миром вообще и со смертью

¹ Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991. Т. 1. С. 183, 221; *Петрухин В. Я.* Рец. на книгу: *Л. Монинский. Дохристианская религия славян в свете славянского языкознания*. Кельн, 1992 // *Славяноведение*. 1996. № 4. С. 110.

² См.: *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.

³ См.: *Трубачев О. Н.* Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // *Вопросы языкознания*. М., 1991. № 6. С. 3–15; см. также: *Писаренко Ю. Г.* Велес-Волос и языческий мир славян. Киев, 1997.

⁴ *Топоров В. Н.* Боги древних славян. С. 168. Еще А. И. Афанасьев отмечал, что Волосу, «наряду с характером пастушеским, придано значение бога, помогающего трудам земледельца» (см.: *Афанасьев А. И.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 697).

⁵ *Куркина Л. В.* Славянские термины подсечно-огневого земледелия на индоевропейском фоне // *Балто-славянские исследования* 1998–1999. XIV. Сборник научных трудов. М., 2000. С. 18–20.

в частности, что полностью подтверждается и родственными мифологическими образами в балтийской традиции»¹. Б. А. Рыбаков на основе фольклорно-этнографических данных показал приуроченность празднований в честь Велеса к периоду известному в настоящее время как Святки — между Рождеством Христовым и Богоявлением (Крещением)². Он отметил, что «связь Велеса с зимними святами объясняет нам не только обрядовое печенье в виде домашних животных, но и ряжение, одевание звериных масок в святочные дни, пляски в вывороченных тулупах». Таким образом «древний “скотий бог” занимал видное место в народной календарной обрядности»³.

В стороне от основного пути изучения славянских представлений о Велесе находится гипотеза Т. А. Бернштам, предположившей, что имена Велес и Волос были даны расселявшимся на Севере балтами и славянами местным хтоническим божествам. Поэтому Велеса можно соотносить с северо-западными приморско-озерными землями и водным культом⁴. По ее версии, Велеса/Волоса можно атрибутировать как собирательный образ лесного царя, покровителя охоты и лесного скотоводства⁵. Стоит учесть и наблюдения А. Ф. Журавлева, считающего, что реконструкция мифологического образа Волоса, начальной семантики его имени и даже праславянской формы последнего исключительно не проста. Это наталкивает на мысль о полигенезе образа Велеса/Волоса, как, возможно, и его имени, а не о позднейших локальных вариациях единого в своих истоках мифологического персонажа⁶.

Другие высшие божества восточных славян (Дажьбог, Стрибог, Мокошь) явно находились в некоторых, трудно поддающихся реконструкции, отношениях с Перуном и Велесом⁷. Очевидно, типологически эти отношения могли быть подобны тем, что известны для античных богов греков и римлян. Но восточнославянская мифология не достигла того

¹ *Топоров В. Н.* Боги древних славян. С. 168–169. Б. А. Рыбаков критически отнесся к возможности отождествления Волоса со змеей, предположив, что истоки культа Волоса следует искать в первобытной охоте, на поздней стадии своей истории перерастающей в скотоводство (см.: *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1994. С. 421–425).

² *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. С. 428.

³ Там же. С. 430.

⁴ *Бернштам Т. А.* «Слово» об оппозиции Перун — Велес/Волос и скотских богам Руси // Полярность в культуре (Альманах «Канун». Вып. 2). СПб., 1996. С. 104.

⁵ Там же. С. 105.

⁶ *Журавлев А. Ф.* Наивная этимология и «кабинетная мифология» // Этимология. 1997–1999. М., 2000. С. 56.

⁷ См.: *Старкова Ю. Ю.* Летописные и фольклорные боги в пантеоне Древней Руси: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2000.

уровня развития, который был явлен в религиозной культуре европейских народов Средиземноморья. Скорее, восточнославянские божества близки по составу и функциональным характеристикам к религиозно-мифологической системе эпохи индоевропейского единства, что косвенно подтверждается сравнительным анализом балто-славянских и индоиранских данных.

Анализируя религиозную ситуацию в дохристианской Руси, нельзя не учитывать, что по основным структурным характеристикам восточнославянский политеизм был идентичен политеистическим верованиям финно-угорских народов Восточной Европы. Распределение богов по их принадлежности к «верхнему» или «нижнему миру», их связь с теми или иными сферами хозяйственной и общественной жизни четко прослеживается в религиозно-мифологических традициях поволжско-финских и прибалтийско-финских народностей¹. Главным из богов признается бог неба, создатель и верховный управитель всего мироздания. У финнов это Укко — «верхний старец» с мечом и луком, из которого он посылает стрелы-молнии, Инмар у удмуртов, Шкай у мордвы-мокша и Нишке у мордвы-эрзя, Кугу-Юмо у марийцев. Второе место в тройке главных богов занимает богиня среднего мира, супруга бога неба; часто ее называют просто «мать-земля» (Маан-Эмойнен у финнов, Маа-Эма у эстонцев и т. д.). Третий главный бог — божество нижнего подземного мира, управитель страны мертвых: Керемет у марийцев и удмуртов, Шайтан у мордвы, Омоль у коми-зырян². Общие черты наличествуют и в низшей мифологии финно-угорских народностей³. Много типологических параллелей с традиционной обрядностью и магическими верованиями славянских народов можно найти в аграрных и семейных ритуалах финно-угров⁴.

¹ См.: Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М., 2005; Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы: Этнографический справочник. Саранск, 2004; Его же. Языческие верования мордвы и ее христианизация // Мордва: Историко-культурные очерки. Саранск, 1995. С. 298–330; Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994; Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu, 1997. [University of Joensuu. Publications of Karelian Institute. № 116].

² Хелимский Е. А. Мифология и религия уральских народов // Хелимский Е. А. Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. М., 2000. С. 232.

³ Там же. С. 236.

⁴ См.: Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000; Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. СПб., 1994; Федянович Т. П. Семейные обряды и обычаи финно-угорских народов Урало-Поволжья: (конец XIX века — 1980-е гг.). М., 1997; Корнишина Г. А. Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса (структура, субъекты, основные компоненты): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 2001.

Вопрос о внешних формах поклонения богам у восточных славян остается не вполне проясненным. Выявление культовых объектов сопряжено со значительными сложностями. Определение ряда археологически зафиксированных «сооружений» в качестве языческих святилищ не имеет убедительной научной аргументации¹. Как отмечал еще А. Н. Афанасьев, известия письменных источников о кумирах и местах поклонения им у восточных славян не отличаются полнотой². Источники домонгольского времени говорят о *требищах* и *капищах*. «Оба слова: и *требище*, и *капище* в древлеславянских переводах Библии употребляются в смысле языческом: *капище* для обозначения идола <...> иногда и жертвенника; *требище* (*требиште*, *требъникъ*) для обозначения жертвенника, храма и жертвенного возлияния»³. В памятниках старославянской письменности X–XI вв. имеются и такие обозначения культовых мест как *коумирьница*, *капищьница*, *святилище*, *святило*⁴.

Идолы — изображения богов, в подавляющем большинстве были деревянными. Показательно двукратное упоминание об этом в начальной части «Повести временных лет», отмеченное Д. С. Лихачевым: «не суть то бози, но древо» (под 983 г.), «а бози ваши древо суть» (под 986 г.)⁵. Не исключено, что идолы из камня тоже существовали. Но как отмечает Н. И. Петров, известные в областях расселения восточных славян находки каменных антропоморфных изображений являются, преимущественно, случайными и, таким образом, не имеют самостоятельной археологической датировки, позволявшей отнести их изготовление ко второй половине I тыс. н. э. Хотя это не противоречит возможности вторичной ритуализации подобных объектов в эпоху средневековья⁶. Характерно, что принадлежность знаменитого Збручского идола к кругу славянских

¹ См.: Лысенко П. Ф. Языческое святилище древнего Турова // Славяне и их соседи: Археология, нумизматика, этнология. Минск, 1998. С. 51–57; Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. С. 243–244; Петров Н. И. Дохристианские сакральные сооружения и поселения: к постановке проблемы // Поселения: Среда. Культура. Социум. Материалы тематической научной конференции. СПб., 1998. С. 164–168.

² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 265.

³ Там же. С. 268–269.

⁴ Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002. С. 177.

⁵ Лихачев Д. С. «Повесть временных лет» (историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Дополнения М. Б. Свердлов. СПб., 1996. С. 306.

⁶ Петров Н. И. Дохристианские сакральные сооружения... С. 165; Его же. Каменные идолы Восточной Европы: славянское язычество? // Евразия сквозь века. СПб., 2001. С. 86–90.

древностей, как и его возможное размещение на «городище-святилище» Богит (Тернопольская обл., Украина), обосновываемое в работах И. П. Русановой и Б. А. Тимошука¹, в настоящее время подвергается обоснованному сомнению².

На древность почитания именно деревянных кумиров указывают данные сравнительного языкознания: индоевропейское **bhag-* 'дерево, дуб', русское *бог*; готское *ans* 'столб', древнеанглийское *oss*, древнеисландское *ass* 'бог'. Сопоставимы также: русское *колода* и *колдовать*, русское *ветла* и древнеиндийское *vetala* 'дух'³. Прослеживается соотношение «веры» и «деревя». Следует сопоставить: русское *дерево* и прусское *druwi* 'вера'; индоевропейское **ker-* 'дерево, куст' и латышское *ceret* 'верить', русское *верить* и латышское *veris* 'густой лес'⁴. Показательна фонетическая соотносимость слов, связанных с идеей жертвы: латинское *hostia* 'жертвоприношение' и русское *куст*; латинское *surculus* 'сук' и хеттское *suris* 'жертвоприношение'; русское *жертва* и древнеанглийское *ceart* 'лес'⁵.

Имеются мнения о том, что идолы у славян появились под иностранным влиянием, а ранее святилищами были рощи (**svet bor*) и расчищенные для отправления культа требища. Древнеславянское обозначение жертвы — **treba* — связывается с расчисткой леса (**trebiti les*) для организации сакрального пространства⁶. Допустимо предположение, что «основным видом языческих культовых мест могло быть открытое, т. е. расположенное под открытым небом, место для... молений и поклонений богам»⁷. По мнению Л. С. Клейна, отсутствие храмов вообще характеризует первобытных индоевропейцев. Культовых сооружений не было у ведических индийцев, и у догомеровских греков. Их идолы и алтари стояли на открытом воздухе⁸.

Яркий языческий культ известен лишь у балтийских славян IX–XII вв. И, скорее всего, он был итогом специфической эволюции обще-

¹ См.: Русанова И., Тимошук Б. По следам Збручского идола // Знание — сила. М., 1987. С. 42–47.

² Петров Н. И. Где стоял Збручский идол // Святилища: Археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической конференции. СПб., 2000. С. 96–100.

³ Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 46.

⁴ Там же. С. 71.

⁵ Там же. С. 149.

⁶ См.: Moszynski L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slawischen Sprachwissenschaft. Köln, 1992. S. 108–109, 113–118.

⁷ Седых В. Н. Святилища, кумиры, храмы // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы научной конференции. СПб., 2000. С. 19.

⁸ Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. С. 182.

славянских верований в условиях военного и миссионерского натиска христианского Восточнофранкского, позднее Германского государства на земли Эльбо-Одерского междуречья¹. На Руси, также как в Польше, Чехии и Моравии дохристианские культовые постройки, по-видимому, характеризовались «бедностью» и невыразительностью своего внешнего облика².

Впрочем, если анализировать протяженный по времени период становления славянского язычества, то следует учитывать «сопутствующие» древности соседних и родственных народов Центральной и Восточной Европы. В этом отношении археологически изученные памятники германцев и кельтов могут использоваться в качестве косвенных данных для реконструкции материальных форм реализации славянской мифоритуальной системы³. Поэтому нельзя исключать того, что восточные славяне имели разнообразные виды культовых построек и мест «отправления культа», к числу которых могли относиться различные жертвенники (в частности, площадки и ямы), постройки-молельни, общественные дома с сакральными функциями, капища, храмы, большие культовые центры⁴. По предположению Л. А. Динцеса, «легкость и быстрота, с которыми русские плотники тотчас же после принятия христианства стали рубить деревянные церкви, объясняются давними навыками местного языческого храмостроительства». Он считал более чем вероятным существование в языческой Руси культовых сооружений в виде закрытых храмов, имевших в своей основе клеть с двухскатной, ступенчатой или башнеподобной кровлей⁵.

Славянский культ богов предполагал определенную жреческую организацию. Что она существовала и в ряде случаев (у балтийских славян) была достаточно развита и специализированна, известно, но конкретные детали или вовсе не ясны, или минимальны⁶. В диссертационном исследовании Л. Т. Мирончикова была предложена гипотеза о сосуществовании трех категорий языческого «духовенства»: старцев, старост и волхвов. По его мнению, в сельской общине старец являлся верховной должностью, а староста возглавлял сотенную организацию. Старосты

¹ См.: Назаренко А. В. О язычестве эльбо-одерских славян // Религии мира: История и современность. М., 2002. С. 8–23.

² См.: *Slupecki L. P. Slavonic pagan sanctuaries.* Warsaw, 1994.

³ См.: Русанова И. П. Истоки славянского язычества: Культовые сооружения Центральной и Восточной Европы в I тыс. до н. э. — I тыс. н. э. Черновцы, 2002.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // Советская этнография. М., 1947. № 2. С. 81–82.

⁶ Топоров В. Н. Боги древних славян. С. 174.

находились в подчинении старца¹. Таким образом, «институт древнерусских старцев составлял социальную прослойку жрецов-правителей»². В двух колядных песнях сохранился образ «старца» или «старца старого», который совершает жертвоприношение: закалывает жертвенное животное, варит мясо в котлах, организует место для трапезы, следит за соблюдением порядка при поедании жертвенного мяса³.

Характер и формы славянского «языческого богослужения» также практически не поддаются реконструкции. Определенно можно говорить лишь о том, что вплоть до эпохи христианизации внутреннюю религиозную жизнь славян выражали два древнейших глагола: **modliti* — первоначально 'просить' и **zrti* — первоначально 'славить'. Сюда же можно включить и главный вид религиозной жертвы, называемый словом *треба*. Интересно, что это понятие быстро «адаптируется» церковно-славянским языком. *Треба* в значении христианской жертвы фигурирует уже в кирилло-мефодиевском Синайском требнике. Очевидно, в языческую эпоху *требой* именовалась бескровная жертва. Термин *жѣртва*, как обозначение ветхозаветной кровавой жертвы, вероятно, является кирилло-мефодиевским неологизмом⁴.

С проблемой характеристики дохристианской культовой практики восточных славян связан вопрос о волхвах. Древнерусское *вълхвъ* служит в переводных текстах эквивалентом греческого «маг»⁵. В целом, волхвы — в древнерусской традиции — языческие жрецы, звездочеты, чародеи и предсказатели. В древнерусских памятниках они обличались как лжепророки: способностью предсказывать судьбу наделяли волхвов бесы⁶. Но являлись ли волхвы в период, предшествовавший крещению Руси, полноценными «языческими священнослужителями», возглавляли ли они общественные служения богам — достоверно неизвестно. Косвенные сведения об их религиозных функциях можно почерпнуть из летописных рассказов о «восстаниях волхвов» в «Повести временных лет». И сообщение о событиях в Суздале (1024 г.) и подробное повествование о «языческих волнениях» на Верхней Волге (1071 г.) свидетельствуют о том, что волхвы выступают «лидерами» магической, а не теистической

¹ Мирончиков Л. Т. Дохристианское жречество Древней Руси: (старцы, старосты, волхвы): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Минск, 1969. С. 6.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 18.

⁴ Мошинский Л. Современные лингвистические методы реконструкции праславянских верований // Этимология. 1994–1996. М., 1997. С. 14–15.

⁵ Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1. Ч. 1 (А–Д). Стб. 382.

⁶ Петрухин В. Я. Волхвы // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 110.

религиозности. Действия волхвов в Суздале, выразившиеся в «избиении старой чади» и их участие в народных волнениях на Волге и Шексне, когда они убивали «лучших жен», обвиненных ими в пагубном влиянии на урожай, правомерно интерпретировать как выполнение магических ритуалов¹. Подробнее данные сюжеты будут рассмотрены мною в отдельной главе.

Стоит заметить, что многие зарубежные и отечественные религиоведы разделяли магию и религию как разнородные явления. В наиболее развернутом виде это противопоставление содержалось в монографии Дж. Фрезера «Золотая ветвь», где он рассматривал магию как продукт ассоциативного мышления, плохо контролируемого практикой и примитивным разумом. По его мнению, когда первобытное человечество убедилось в бесплодности магических форм деятельности, оно обратилось к религии, использующей умиловительные (пропициальные) формы². Э. Кассирер отмечал, что «отношение между магией и религией — это одна из самых неясных и спорных тем... они не могут означать один и тот же предмет... с другой стороны... чрезвычайно трудно отделить эти две области одну от другой»³.

Принятое нами определение религии, основанное на признании ее сущностной стороной веры в сверхъестественное, позволяет рассматривать магические верования как разновидность религиозных. Ведь «применяя магические методы, человек рассчитывает на... сверхъестественные закономерности»⁴. Однако для целей нашего исследования чрезвычайно важно философское и культурантропологическое понимание магии в качестве особого типа религиозных отношений. Почитание богов и вера в мифологических персонажей низшего порядка подразумевает восприятие и тех, и других в качестве особых духовных существ, обладающих свойствами личности и особой сверхъестественной силой (властью, могуществом и т. д.). Магические верования базируются на признании сверхъестественных связей между действия людей и ожидаемым эффектом (результатом) этих действий. При этом вопрос о «милости» или «наказании», актуальные при общении с божествами, здесь вообще не

¹ См.: Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. М., 1974. № 1. С. 19; Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 59–71; Мильков В. В., Милькова С. В. Апокрифическое выражение мифологических воззрений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 206–207.

² Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. В 2 т. М., 2001. Т. 1. С. 69–85.

³ Кассирер Э. Эссе о человеке // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. С. 409.

⁴ Кривелев И. А. Место магии в религиозном комплексе. М., 1973. С. 5.

ставится. Хотя, с другой стороны, магическая практика может быть рассмотрена как проявление особого рода межличностной коммуникации. Согласно концепции Е. С. Новик, «и магия, и жертвоприношение представляют собой адресованные реплики, в которых в качестве знаков используются не только слова... но и вещи, изображения, состояния или поступки. Общая стратегия этих реплик призвана обеспечить достижение собственной цели путем передачи партнеру такой программы, которая побуждает его на ответную реакцию»¹.

С некоторой долей гипотетичности можно предположить, что в древнерусском обществе накануне крещения собственно магические верования и обряды воспринимались как самостоятельная сфера религиозного. По крайней мере, этот факт может служить одним из объяснений того, почему распространявшееся христианство, достаточно легко победив языческий политеизм, как бы признало эту победу концом язычества на Руси. Несколько позднее в среде высшей церковной иерархии, монашества и вообще просвещенных кругов древнерусского общества установилось критическое («обличительное») отношение к другим областям дохристианского мировоззрения. Однако народные массы, кажется, были не только мало знакомы с этой критикой, но и вообще слабо осознавали «неправильность» магических верований и обычаев с точки зрения христианского вероучения.

Здесь уместно подчеркнуть, что религиозная политика первых лет княжения Владимира Святославича, связанная с модификацией языческого культа, не имела никакого отношения ни к магическим ритуалам, ни к низшей мифологии. Все действия князя сосредоточились на укреплении почитания верховных богов. Придя к власти в Киеве в 980 г., Владимир устроил там знаменитое новое святилище. Летописец сообщает: «И нача княжити Володимерь в Киеве единъ, и постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху им, наричюще я боги, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьюи земля Руска и холмо-ть»². Капище Перуна появилось и в Новгороде: «Володимерь же посади Добрыну, уя своего, в Новегороде. И пришед Добрына Ноугороду, постави кумира над рекою Волховомъ. И жряху ему людье ноугородьстии аки богу»³. Новгородская первая летопись уточняет, что

¹ Новик Е. Н. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 150.

² Повесть временных лет. С. 37.

³ Там же.

Добрыня установил «Перуна кумирь»¹. Кто обслуживал новые святилища — волхвы?, жрецы? — летопись не сообщает. Но чрезвычайно интересно, что под 983 г. летописец прямо указывает на участие великого князя в «языческом богослужении»: «иде Володимеръ на ятвягы, и победи ятвягы, и взя землю их. И иде Киеву и творяше потребу кумиромъ с людьми своими». Здесь же в начале рассказа о мученической смерти варяга Феодора и его сына указывается, что решение о принесении их в жертву принимают «старцы и боляре»². Эти данные, скорее всего, могут свидетельствовать о том, что дохристианская Русь вообще не имела высшего профессионального жречества. Возможно, такое положение отчасти компенсировалось некоторыми сакральными функциями древнерусских князей. Определенные намеки на это имеются уже в летописных известиях о Вещем Олеге: после победоносного похода в 907 г. на Царьград, заключения договора с греками и получения контрибуции «прозва Олга — вещий: бяху бо людие погани и невеигласи»³.

Не исключено, что Владимир Святославич распорядился устроить новые святилища не только в Киеве и Новгороде, но и в других крупных городах. Впрочем, киевский пантеон 980 г. отражал не столько религиозную жизнь всей Руси, сколько конкретную религиозно-политическую ситуацию в Среднем Поднепровье. Как верно отметил М. А. Васильев, князь Владимир, с помощью новгородцев захвативший великокняжеский престол, вынужден был завоевывать симпатии южнорусского населения приравнивая «популярных» здесь богов с верховным богом Перуном. В этом контексте становится очевидным, что пантеон 980 г. носил местный южнорусский характер⁴. В него были включены Хорс и Симаргл, неизвестные не только в Северной Руси, но и в других регионах славянского мира. Хорса следует считать солярным божеством, богом Солнца, иранским по происхождению. Он «проник» в местную славянскую среду в результате контактов с сармато-аланским населением степной и лесостепной зоны⁵. Иранским (в этнокультурном аспекте) был и Симаргл, изображавшийся, скорее всего, в виде хищной птицы — гигантского орла⁶. Если следовать Лаврентьевской летописи, а ее текст представ-

¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 128.

² Повесть временных лет. С. 38.

³ Там же. С. 17.

⁴ Васильев М. А. Боги Хорс и Семаггл восточнославянского язычества // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1987. М., 1989. С. 150–151.

⁵ Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999. С. 171.

⁶ Там же. С. 159.

ляется в данном случае более верным, чем в Ипатьевской, то поставленный в Киеве среди прочих кумиров идол бога солнца имел двойное имя — славянское *Дажьбог*, иранское *Хорс*. По мнению М. А. Васильева, данная интерпретация подтверждается не только «общими соображениями о тождестве Хорса и Дажьбога как солярных божеств», но и результатами раскопок на Старокиевской горе (1975 г.), где были выявлены «пять выступов разного размера», представляющих собой, согласно Б. А. Рыбакову, постаменты для пяти кумиров¹. Впрочем, следует учесть, что однозначных аргументов в пользу интерпретации раскопанного там сооружения в качестве «капища» не существует².

Верховенство Перуна, закрепленное в общеславянской мифологической традиции, обрело во второй половине X столетия политический аспект. Период складывания Древнерусского государства и большой военной активности первых киевских князей обусловил превращение Перуна в бога-покровителя их рода и княжеской дружины. М. А. Васильев предполагает, что молодой князь Владимир провозгласил Перуна «богом богов» и «верховным божеством государства», установив два новых кумира — в Киеве и в Новгороде³. Таким образом, данная «языческая реформа» в определенной мере подготовила принятие христианства — от идеи верховного «бога богов» был один шаг к идее верховного христианского Бога⁴. Однако нельзя не учитывать и мнения ученых, отрицающих собственно «реформистский» характер деятельности князя. В частности, О. М. Рапов считал, что это была не реформа, а строительство языческого капища на новом месте⁵. Но при отсутствии сведений о прежнем капище и вообще об устройстве главных — княжеских святилищ в то время, представляется возможным видеть в действиях Владимира Святославича определенные реформаторские черты. По верному замечанию М. Б. Свердлов, языческая религиозная политика Владимира до введения христианства в качестве государственной религии была целостной; она пыталась в пределах традиционности, без внутренних религиозно-идеологических потрясений «выжать» из язычества все его возможности⁶.

¹ Васильев М. А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества. С. 150, 156 (сноска 121).

² См.: Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия. С. 243–244. К тому же, по местной киевской традиции, Перунов холм — это выступ Старокиевской горы, где ныне стоит широко известный Андреевский собор (см.: Шероцкий К. В. Киев. Путеводитель. Киев, 1917. С. 106).

³ Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. С. 213.

⁴ Там же. С. 220.

⁵ Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 209–211.

⁶ Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 273.

Устроение капища, несомненно, отразило возвышение культа Перуна; но о его возведении в ранг «бога богов» прямых указаний источников мы не имеем. Не исключено, что установление идолов Перуна в Повгороде, возможно в Ростове и других городах Руси было в полной мере реализацией княжеского дружинного культа, не связанного с массовой народной верой. По предположению Н. И. Петрова, новгородский идол, установленный в Перыни, напротив Рюрикова городища, был даже противопоставлен местным богам словен новгородских. Если идол в Перыни действительно был сооружен на месте разрушенной сопки, являвшейся сакрально-погребальным сооружением словенской знати Ильменского Поозерья, то можно говорить о религиозном конфликте в рамках древнерусского язычества конца X столетия¹.

Показательно отсутствие во «владимировом пантеоне» идола бога Велеса. Многие исследователи закономерно признавали, что он находился на Подоле, в нижней части Киева. Еще в 1868 г. Н. Закревский в работе «Описание Киева» высказал предположение, что расположенная там улица Волоская или Волошская, возможно, вела в древности к капищу Велеса. Эту мысль поддержал и Б. Д. Греков, признавая местом нахождения идола рынок на Подоле, вблизи реки Почайны. В новейшей историографии данную версию поддерживали А. Ю. Карпов и М. А. Васильев, справедливо полагая, что Велес/Волос как божество нижнего мира, не мог стоять вместе с высшими небесными божествами на холме. Подобное соседство было невозможным в рамках восточнославянской мифологической системы². Косвенное указание на место святилища Велеса имеется в одном из списков «Жития князя Владимира», где сообщается о том, как Владимир, вернувшись из Корсуня, повелел уничтожить языческих кумиров, «а Волоса идола, его же именоваху скотья бога, веле в Почаину реку ввѣрещи»³.

Важно подчеркнуть, что нет явных оснований принижать роль Волоса-Велеса в религиозно-мифологической системе славянских народов, считая его «слабее» Перуна. В частности, лингвистические данные указывают на то, что именно Велес, а не Перун связывался с идеей власти и господства. Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров выделили ряд архаизмов, сохранных особенно в Приволжской области России, где осно-

¹ См.: *Петров Н. И.* Поволховье и Ильменское Поозерье в IX–X вв. СПб., 1996. С. 74–79.

² См.: *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М., 1997. С. 112; *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. С. 260–261.

³ *Срезневский В. И.* Память и похвала князю Владимиру и его житие по списку 1494 г. // Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. СПб., 1897. Т. 1. № 6. С. 10.

ва *волос—велес* используется для обозначения власти, ее носителя и соответствующей социально-территориальной единицы¹. Также, по наблюдениям В. Н. Топорова, Велес и родственные ему мифологические персонажи не просто связаны с водой, но сами олицетворяют водную стихию, воды как таковые, особенно стоячие, неживые, символизирующие смерть. В этом отношении «велесовы» воды противоположны живым «перуновым» водам². Возможно, имеет некоторое значение для исследования противопоставления этих двух богов то, что указанные в летописных текстах идолы Перуна в Киеве и Новгороде были деревянными, тогда как идол Велеса в Ростове (упоминаемый в Житии св. Авраамия Ростовского) был каменным. Но интерпретация этого различия затруднена отсутствием археологических данных о деревянных идолах и недостатком сведений о каменных³.

Отчетливо выраженная оппозиция Перуна и Велеса, как богов неба и земли, свидетельствует о системном характере политеистических воззрений. Но, в целом, обыденное религиозное мировоззрение восточных славян (как и финно-угров) дохристианской эпохи нельзя охарактеризовать как систему. Оно представляло собой многокомпонентный комплекс с разной степенью внутренних взаимозависимостей и взаимосвязей. Вера в высших богов не была жестко коррелирована с низшей мифологией, с одушевлением природных объектов, производственно-бытовыми и аграрными магическими верованиями, предстающими как достаточно независимые системно-структурные образования.

Наиболее яркий и представительный фрагмент древнеславянской культуры, сохранившийся до наших дней — это календарные праздники, включающие в себя множество архаических мотивов и пережиточных явлений⁴. Но ритуально-магические черты календарной обрядности

¹ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1973. Вып. 308. С. 51.

² Топоров В. Н. Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение в курс истории славянских литератур. М., 1998. С. 85.

³ Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. С. 22–23. Со своей стороны замечу, что наблюдение, высказанное авторами более 40 лет назад, и по сей день не может быть развито в полной мере. Убедительных данных о славянской принадлежности каменных идолов, найденных в разных местностях Восточной Европы, не существует, а достоверность сведений Жития св. Авраамия продолжает быть предметом дискуссий.

⁴ См. напр.: Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

почти не несут никаких следов политеистических воззрений. Их традиционно-бытовой характер косвенно указывает на возможную автономность соответствующих праздничных ритуалов (и шире всего цикла весенне-летних и зимних аграрно-магических обрядов и обычаев) в общем «поле» языческого мировоззрения. Исследователи почти не обращали внимания на то, что само наличие магических верований — как бы более «примитивных» по сравнению с культом богов — неоспоримо свидетельствовало об отсутствии веры во всемогущество и всеислие последних. Если ту или иную жизненную проблему (будь то ежегодное стремление обеспечить хороший урожай или попытка справиться с внезапно случившейся бедой — мор скота, бездождие и т. п.) невозможно решить только с помощью обращений к богам, вознеся им молитвы и принеся им жертвы, значит, существует то, что невозможно и для богов. Следовательно, сверхъестественные свойства и силы, присущие последним, оказываются ограниченными.

Пожалуй, очень показательным для объяснения этого феномена является общая динамика трансформации массовой религиозности в России от времен князя Владимира Святого до постсоветского периода. Магические верования (по крайней мере в виде суеверий) сохранились и после того как языческие боги «умерли», они передавались от поколения к поколению в период Средневековья и Нового Времени, они не исчезли и в эпоху «массового атеизма» в СССР, являясь, по-видимому, неотторжимым элементом традиционной культуры. В этой связи правомерно поставить вопрос о том, насколько глубокой и тесно связанной с повседневной жизнью древнерусского человека была вера в верховных богов. Допустимо предположение, что на уровне сельской общины, а тем более на уровне отдельной семьи статус политеистической религиозности не превышал статуса религиозности магической.

УТВЕРЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ И РЕЛИГИОЗНО- МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПЕРЕМЕНЫ

До официального крещения существовало два пути распространения христианства в ранней Руси — «сверху» и «снизу». «Сверху» — христианство воспринималось в княжеско-дружинной среде во время походов в Византию, русско-византийских переговоров. «Снизу» — христианство распространялось среди находившихся в христианских странах Центральной Европы и Византии русских купцов, их челяди, пленных русских, проданных рабов, а также «работающих» в Византии, которые имели там

имущество¹. Другим видом этого «низового» пути «стало прибытие на Русь христиан из европейских стран, в частности, скандинавов»².

Особое значение в этом контексте приобретает гипотеза о Рюрике — как первом христианском правителе Руси, «призванном», согласно летописям, в 862 г.³ Несмотря на сохраняющиеся до сих пор сомнения в норманском происхождении основателя династии русских князей-рюриковичей⁴, историческая достоверность «Сказания о призвании варягов» подтверждается целой группой археологических и лингвистических данных⁵. При этом Рюрик убедительно идентифицируется с фрисландским конунгом Рёриком⁶, что позволяет признать правомерной версию о принадлежности к христианству его самого и, возможно, какой-то части его сподвижников и дружины⁷. Древнейшим археологическим свидетельством, подтверждающим начало христианизации Руси в годы «призвания варягов», является находка так называемого фризского кувшина (с орнаментом из оловянной фольги в состав которого входит «мальтийский» крест) в одном из курганов ладожского могильника Плакун.

¹ *Свердлов М. Б.* Распространение христианства на Руси в IX–XI вв.: Многообразие тенденций // *Восточная Европа в древности и средневековье. Язычество, христианство, Церковь. [Чтения памяти В. Т. Пашуто].* М., 1995. С. 74.

² Там же.

³ Повесть временных лет. С. 13. По мнению М. Б. Свердлова, имело место не «призвание» Рюрика, а его избрание, что продолжало древнейшую традицию избрания князя на последней стадии существования племенного строя (см.: *Свердлов М. Б.* Дополнения // *Повесть временных лет.* С. 595–596; *Его же.* Становление феодализма в славянских странах. СПб., 1997. С. 116).

⁴ См.: *Фомин В. В.* Варяги и варяжская русь: К итогам дискуссии по варяжскому вопросу. М., 2005.

⁵ См.: *Носов Е. Н.* Новгородская земля IX–XI вв.: (Историко-археологические очерки). Диссертация ... докт. ист. наук. СПб., 1992. // *Архив ИИМК.* Ф. 35, оп. 2-д, д. 493. С. 96–98; *Петров Н. И.* Поволховье и Ильменское Поозерье в IX–X вв. СПб., 1996. С. 46–53; *Мельникова Е. А.* Рюрик, Синеус и Трувор в древнерусской историографической традиции // *Древнейшие государства Восточной Европы.* 1998 год. М., 2000. С. 147–149.

⁶ *Свердлов М. Б.* Становление феодализма в славянских странах. С. 116; *Его же.* Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть... С. 107–109; *Войтович Л. В.* Рюрик: легенды и действительность // *Исследования по русской истории и культуре. Сб. ст. к 70-летию проф. И. Я. Фроянова.* М., 2006. С. 111–121.

⁷ Такое предположение позволяют сделать сообщения письменных источников о крещении Рюрика в Дании или в Германии (см.: *Пчелов Е. В.* Генеалогия древнерусских князей IX — начала XI в. М., 2001. С. 68–75) и материалы скандинавского могильника Плакун в Старой Ладогe, относящегося к эпохе его правления на Руси (см.: *Мусин А. Е.* Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 122–127).

Находки аналогичных сосудов в важнейших религиозных центрах того времени (Дорестада в Фрисландии, Лоршский монастырь в Германии и Бирка в Швеции) могут говорить об изготовлении их специально для нужд Церкви и миссионерской деятельности¹.

«Повесть временных лет» сообщает, что Рюрик «раздая мужемъ своимъ грады, овому Полотескъ, овому Ростовъ, другому Белоозеро. И по тем городомъ суть находници варязи, а перьвии насельници в Новгороде словене, в Полотъски кривичи, в Ростове меря, в Беле-озере весь, в Муроме мурома; и теми всеми обладаше Рюрикъ»². Приведенная летописная запись, как отмечает М. Б. Свердлов, свидетельствует о сохранении в исторической памяти преданий, отраженных в «Повести», лишь политической функции мероприятий Рюрика. Но эти меры имели также глубокое социально-экономическое содержание, поскольку, установив политическую власть над землями словен новгородских, полоцких кривичей, веси и мери, Рюрик стал держать под своим контролем интенсивно используемые торговые пути на Волгу, Западную Двину и Днепр. Летописное известие о раздаче Рюриком городов в управление «своим мужам», то есть старшим по положению членам своей дружины, указывает на начало формирования административно-территориальной системы, что нашло продолжение и развитие в институте посадников³. Впрочем, надо учитывать обобщающий и ретроспективный характер вышеизложенного летописного известия: в действительности Новгорода, Ростова и Белоозера в эпоху Рюрика не существовало; эти города появились лишь в X столетии. Но летописец зафиксировал историческое предание о включении в северную раннегосударственную конфедерацию обширных земель Севера Восточной Европы⁴.

Начиная с третьей четверти IX столетия — времени формирования северно-русского раннегосударственного образования во главе с князем

¹ Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. С. 123. Необходимо отметить, что отношение данного типа сосудов к изделиям фризских мастерских может быть поставлено под сомнение в связи с недавними многочисленными находкам таковых в Сен-Дени в Париже (см.: Седых В. Н. Северо-Запад России и Скандинавия в эпоху раннего средневековья по данным археологии и нумизматики // От древней Руси до современной России. Сб. научн. ст. в честь 60-летия А. Я. Дегтярева. СПб., 2006. С. 60).

² Повесть временных лет. С. 13.

³ Свердлов М. Б. Становление феодализма в славянских странах. С. 117–118.

⁴ Седов В. В. Конфедерация северно-русских племен в середине IX в. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. М., 2000. С. 240–249; Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 113–120.

Рюриком¹ — территория Восточной Европы становится зоной пересечения нескольких религиозно-культурных импульсов, что, прежде всего, было обусловлено активизацией Балтийско-Волжского торгового пути, соединившего Северную Европу с Арабским Востоком². Становление пути, его развитие в эпоху Рюрика и дальнейшее функционирование было теснейшим образом связано с торговыми экспедициями скандинавов³. В византийских письменных источниках они стали фигурировать как «росы» — гребцы — передвигавшиеся по рекам Восточной Европы на гребных судах⁴.

Торговля на «Восточном пути» не была отделена от религиозной жизни. Несомненно, что скандинавские купцы прибегали к помощи высших сил, стремясь защитить себя от опасностей и иметь удачу в торговых делах. Об этом ярко свидетельствуют графитти на куфических монетах, обращавшихся в Европе IX–X вв. В результате обследования дирхемов из шведских нумизматических коллекций на 820 из них были обнаружены рунические знаки или слова. Наиболее распространенным на монетах является слово «бог» в форме «Kuth», встреченное 1072 раза; имя Тора зафиксировано 36 раз⁵. Здесь стоит учесть и возможное сакральное значение денежных кладов, относящихся к исследуемому периоду и обнаруженных вблизи рек, входивших в систему Балтийско-Волжского пути. Не исключено, что в ряде случаев сокрытие серебряных монет в землю являлось формой жертвоприношения богам⁶.

¹ По сообщениям летописей, Рюрик сначала приезжает в Ладогу (Старая Ладога), а затем переселяется к истоку Волхова и основывает Новгород (Рюриково городище). Новейший анализ материальной культуры Рюрикова городища и проблемы формирования центра Новгородской земли см. в работе: *Носов Е. Н., Горюнова В. М., Плохов А. В.* Городище под Новгородом и поселения Северного Приильмения. СПб., 2005.

² Социально-политическое и экономическое значение Балтийско-Волжского пути, его географическая структура и этапы развития рассмотрены в монографии *И. В. Дубова* «Великий Волжский путь». (Л., 1989). См. также: *Коновалова И. Г.* Путь русов-купцов на Восток // Средневековая Русь. М., 2006. Вып. 6. С. 9–28.

³ См.: *Носов Е. Н.* Современные археологические данные по варяжской проблеме на фоне традиций русской историографии // Раннесредневековые древности Северной Руси и ее соседей. СПб., 1999. С. 151–163; *Хеллер К.* Ранние пути из Скандинавии на Волгу // Великий Волжский путь. Казань, 2001. С. 100–109.

⁴ *Бибилов М. В., Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* Ранние этапы русско-византийских отношений в свете исторической ономастики // Византийский временник. М., 2000. Т. 59 (84). С. 35–39.

⁵ *Нахапетян В. Е., Фомин А. В.* Графитти на куфических монетах, обращавшихся в Европе в IX–X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1991 год. М., 1994. С. 142–143.

⁶ См.: *Дубов И. В., Седых В. Н.* О возможных причинах сокрытия кладов восточных монет в Древней Руси и Скандинавии // Клады: Состав, хронология, интерпретация. Материалы тематической научной конференции. СПб., 2002. С. 11–14.

Независимо от личной религиозной принадлежности участников военно-торговых отрядов, перемещавшихся по речным маршрутам, они уже в силу своей постоянной транзитной деятельности были носителями разнообразных сведений о духовной культуре европейских народов и государств. С другой стороны, те же торговые караваны, неоднократно бывая в мусульманских или частично исламизированных странах Прикаспийского бассейна, невольно становились носителями информации о мусульманской монотеистической религиозности. Конечным южным пунктом Великого Волжского пути была Хазария, контролировавшая выход с Волги в Каспийское море¹. Торговая деятельность варягов на территории Хазарии могла способствовать распространению в их среде идеи монотеизма, так как значительная масса хазарского населения в X в. исповедовала ислам, христианство и иудаизм².

Начало X столетия характеризовалось серьезными изменениями в экономической сфере Балтийско-Волжского пути. С рубежа IX–X вв. ввоз дирхемов в Восточную Европу увеличивается, по меньшей мере, в 2–2,5 раза³. Кроме того, меняется и общее направление волжской торговли, в которой ведущее значение приобретают серебряные монеты, чеканенные в Средней Азии. При этом центральным звеном торгового пути становится Волжская Булгария, где собственно речной маршрут смыкался с сухопутным караванным путем, пролежавшим через приуральские степи в среднеазиатские мусульманские государства⁴. Стоит отметить, что, как правило, восточные купцы дальше Булгара на Север не ездили, предпочитая пользоваться услугами местных русских и болгарских торговцев⁵. Уже с IX столетия началась исламизация Волжской Булгарии, а в 922 г. болгарский царь Алмуш утверждает ислам в качестве государственной религии⁶.

¹ Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 100–134.

² Там же. С. 153.

³ Нахаметян В. Е., Фомин А. В. Граффити на куфических монетах... С. 169.

⁴ Там же. С. 169–170; Нунан Т. С. Торговля Волжской Булгарии с саманидской Средней Азией в X в. // Археология, история, нумизматика, этнография Восточной Европы: Сб. ст. памяти проф. И. В. Дубова. СПб., 2004. С. 256–313.

⁵ Коновалова И. Г. Русский Север глазами средневековых арабов // Прометей: Историко-библиографический альманах. М., 1990. Т. 16. С. 300.

⁶ Ганин И. А. Дипломатия Волжской Булгарии в X — первой трети XIII вв. Диссертация ... канд. ист. наук. [Хранится в Научной библиотеке им. М. Горького СПбГУ] СПб., 1997. С. 96–112. См. также: Давлетишин Г. М. Духовная культура предков татарского народа (истоки, становление и развитие): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Казань, 2002.

Очевидно, что адекватность понимания христианского и мусульманского учения о едином Боге в среде торговцев на Волжском пути была весьма невысока. Да и вряд ли они обладали какими-либо подробными знаниями о сущности этих религий. Однако, даже самый примитивный уровень восприятия монотеизма — в качестве знаний о чужой вере, уже вносил хотя бы и незначительные изменения в мировоззренческую ситуацию как внутри самих торговых объединений, так и в среде населения, с которым они общались в пунктах остановок и торговли на берегах длинной речной магистрали. Эпоха Великого Волжского пути была в истории мировой цивилизации едва ли не самым редким периодом «всеохватывающей веротерпимости и межэтнической уживаемости коллективов, объединенных торговой необходимостью»¹.

Время Рюрика, а особенно наследников его власти — князей Олега и Игоря — было периодом активизации второго важнейшего водного пути — «из варяг в греки»². По мнению Г. С. Лебедева, уже в 830-х — 860-х гг. наметилось разделение функций Волжской и Балтийско-Днепровской магистралей. Первая из них специализируется как торговый путь, вторая — как путь военно-политический³. Конечным южным пунктом Балтийско-Днепровско-Черноморского пути была христианская Византия. Таким образом, обе «речные дороги» становятся в X в. путями трансляции монотеистических представлений. В религиозной истории Руси они сыграли не менее важную роль, чем в сфере ее социально-экономического и политического развития. Следует заметить, что речная сеть Восточной Европы послужила важнейшим структурным компонентом территориального обустройства «державы Рюриковичей». Именно реки являлись основными путями расселения, на их ключевых участках, в местах схождения речных систем возникали важнейшие города, водоразделы служили границами земель⁴. У наиболее сложных участков, в первую очередь связанных с восточной торговлей, у порогов, близ волоков, в местах раздвоения рек на рукава возникали укрепленные поселения, контролировавшие пути и обеспечивавшие их безопасность⁵.

¹ Кирпичников А. Н. Великий Волжский путь, его историческое и международное значение // Великий Волжский путь. С. 12.

² См.: Лебедев Г. С., Жвиташвили Ю. Б. Дракон «Нево» на пути из варяг в греки. Археолого-навигационные исследования древних водных коммуникаций между Балтикой и Средиземноморьем. СПб., 1999; Джаксон Т. Н. AUSTRI GORDUM: Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. М., 2001.

³ Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005. С. 550.

⁴ См. подробнее: Носов Е. Н. Речная сеть Восточной Европы и ее роль в образовании городских центров Северной Руси // Великий Новгород в истории средневековой Европы. М., 1999. С. 157–170.

⁵ Носов Е. Н. Происхождение первых городов Северной Руси // Исторические записки. М., 2002. Вып. 5 (123). С. 36.

Функционирование водных путей имело для населения далеко идущие последствия, так как в зонах крупных торговых магистралей создавались предпосылки для более интенсивного социально-политического развития, нежели в сопредельных землях, подчас населенных тем же этносом. Сложившаяся магистраль обрастала сложной системой связанных с нею комплексов. Происходило ускорение социальной дифференциации, как всего общества, так и знати; ее перемещение к ключевым пунктам и сосредоточение в новых поселениях¹. В этих «протогородах», характеризующихся высокой степенью социальной мобильности населения и процессами межэтнической интеграции, происходил не только обмен товарами и сырьевыми ресурсами, но и обмен всевозможной культурной информацией, в том числе и религиозного значения.

Первый центр такого типа — Ладога — возник еще в середине VIII в. на важнейшем участке Балтийско-Волжского пути, недалеко от устья Волхова. По основным характеристикам (отсутствие укреплений, размещение непосредственно у воды, полиэтнический состав жителей, ориентация на сезонную торговлю) Ладога сопоставима со скандинавскими виками (Бирка, Рибе, Хедебю) и торговыми городами западнославянских земель². Показательна и ситуация на Волхове на участке от Ладоги до озера Ильмень. Поселения конца I тыс. н. э. располагаются не равномерно, а приурочены к наиболее сложным участкам водной магистрали — порогам и раздвоению Волхова на рукава. Определяющими чертами ранних поселений Поволховья являлась торговля и обслуживание водной магистрали³.

Все главные и впоследствии столичные города домонгольской Руси разместились на берегах крупных рек или озер, что уже само по себе свидетельствует об ориентации населения на торговые контакты и участие в товарном обмене, а значит и в открытой системе коммуникаций.

Археологические разыскания последних десятилетий показывают, что многие крупнейшие и наиболее древние сгустки средневековых поселений на территории Северной Руси концентрируются именно вокруг озер, вблизи которых возникают и важнейшие городские центры. Это и

¹ Мельникова Е. А. К типологии предгосударственных и раннегосударственных образований в Северной и Северо-Восточной Европе (постановка проблемы) // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993 годы. М., 1995. С. 27–28.

² См.: Кирпичников А. Н. Ладога VIII–X вв. и ее международные связи // Славяно-русские древности. СПб., 1995. Вып. 2. С. 28–53; Носов Е. Н. Проблема происхождения первых городов Северной Руси // Древности Северо-Запада. СПб., 1993. С. 59–78.

³ Носов Е. Н., Горюнова В. М., Плохов А. В. Городище под Новгородом и поселения Северного Приильменя. С. 153–154.

Новгород у оз. Ильмень, и Ростов на оз. Неро, и Переславль-Залесский на оз. Плещеево, Белоозеро на Белом оз., Псков вблизи оз. Псковского и др. Данное явление было связано, с одной стороны, с природно-хозяйственными условиями: богатые пойменные луга, легкие и плодородные аллювиальные почвы, рыбные ресурсы. Другим фактором, по-видимому, было особое значение озер, как естественных соединений сложных речных систем. Из этих районов открывалась возможность движения в разных направлениях, по разным маршрутам, лежащим на удалении от основных участков¹.

Существенно и то, что в Северной Руси ряд городов, подобно Ладоге, возникают вне связи с сельской округой. Основным фактором их становления и развития стала торговля. Ярким примером является Белоозеро, основанное в середине X столетия у истока р. Шексны (вытекающей из озера). При обращении к крупномасштабной карте хорошо заметно, что город существовал в определенном «вакууме» — вблизи него не было сельских поселений. К востоку от города на многие десятки километров тянулись леса и болота. Город запирает единственный вход в Белое озеро из речной системы Волги. Отсюда открывались водные пути во внутренние районы Белозерья и к трем важнейшим волокам — Славенскому, Ухтомскому и Бадожскому, которые вели на Северную Двину, Онегу и Онежское озеро². Как отмечают Н. А. Макаров и С. Д. Захаров, «следует говорить об опережающем развитии города, сконцентрировавшего значительный экономический и людской потенциал и стимулировавшего колонизацию приозерных территорий»³.

В свою очередь и сельские поселения, преимущественно размещались вблизи судоходных водоемов, что обеспечивало и микрорегиональные и более широкие общевосточноевропейские связи. Для территорий Центра и Севера Руси в X — первой половине XIII в. характерен приречный тип заселения, расположение селищ на первых надпойменных террасах, группировка их в компактные гнезда, преобладание относительно крупных поселений. В конце XIII–XIV в. расселение распространяется на водоразделы, на смену компактным гнездам приходят локальные образования иного типа с более слабой пространственной связью между поселениями. Данные закономерности, впервые выявленные В. В. Седовым на материалах центральных районов Смоленской земли, подтвердились результатами детальных обследований таких территорий как Радонеж,

¹ Макаров Н. А., Захаров С. Д., Бужилова А. П. Средневековое расселение на Белом озере. М., 2001. С. 220–222.

² Там же. С. 79–80.

³ Там же. С. 92; см. также: Захаров С. Д. Древнерусский город Белоозеро. М., 2004. С. 97–106.

Суздальское Ополье, Верхнее Полужье, Мстинско-Моложское междуречье, Изборская округа и Белозерье¹.

Как показал в своем исследовании Н. А. Макаров, главным стимулом для колонизации северных окраин Древней Руси в X–XI вв. (да и позднее) было не аграрное освоение этих земель, а открывавшиеся здесь широкие перспективы пушного промысла. При этом наблюдается выборочное занятие территорий, нацеленность населения на участки важные в системе водно-волоковых путей. Поселения, возникшие в конце X–XII вв. на водных артериях и волоках, обеспечили вовлечение в сферу древнерусской колонизации колоссальных территорий между водоразделом Волги и Сухоны, и Белым морем².

Также необходимо иметь ввиду и выявленную к настоящему времени систему расселения финно-угорских народностей Восточной Европы. Наиболее плотно освоенные районы тяготели, как правило, к побережьям рек, озер, заливов. На таких участках происходило формирование и развитие крупных этнических групп, складывались родоплеменные центры и племенные святилища³.

На мой взгляд, выявленная социальная тенденция ярко свидетельствует о том, что раннее древнерусское общество было намного более открытым и потенциально готовым к культурным и религиозно-мировоззренческим переменам, чем общество времен Московской Руси.

Ранняя Русь жила в атмосфере открытости и расположенности значительных масс населения к межкультурным контактам. С известной долей гипотетичности можно предполагать, что племенная знать и отдельные социальные группы, наиболее активно участвовавшие в функционировании Днепровского и Волжского торговых путей, были знакомы с идеей монотеизма и некоторыми элементами христианской и мусульманской религиозных традиций. Впрочем, это не обуславливало распространения соответствующих религиозных представлений в более широких слоях местного общества. В целом, период второй половины IX — середины X в. превратил древнерусский регион в область пересечения нескольких информационных потоков. В этой системе культурных коммуникаций

¹ Макаров Н. А., Захаров С. Д., Бужилова А. П. Средневековое расселение на Белом озере. С. 224. Надо отметить, что новейшие обследования системы расселения в Суздальском Ополье выявили здесь раннее освоение долин малых рек и водораздельных участков (см.: Макаров Н. А., Леонтьев А. Е., Шполянский С. В. Средневековое расселение в Суздальском Ополье // Российская археология. М., 2004. № 1. С. 32).

² Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. М., 1997. С. 162–163.

³ Рябинин Е. А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. СПб., 1997. С. 236.

заметное место должны были занимать и религиозно-идеологические компоненты.

Поход князя Олега по Днепру и его византийский поход, несомненно, способствовали ознакомлению славянских и финно-угорских воинов с элементами христианской веры. Причем имело место не только получение неких представлений, но и непосредственное визуальное знакомство с жизнью Византийской империи, где они видели каменные храмы и разнообразные предметы церковной культуры. Отношение к последней со стороны русского войска было агрессивно-разрушительное: согласно летописному известию, во время похода 907 г.: «Выиде Олег на брегъ, и воевати нача... и разбиша многи полаты, и пожгоша церкви»¹. Однако сам факт непосредственного соприкосновения с новой культурной средой не может вызывать сомнения. Возвращаясь в Киев, Олег вез с собой «злато, и паволоки... и всякое узорочье»². Эти вещи могли иметь на себе христианские надписи или символические изображения, и соответственно, выполнять христианизующие функции.

Военно-политическая и торгово-экономическая активность ранней Руси обусловила приобщение определенных слоев общества к письменной культуре. По наблюдениям А. А. Медынцевой, многочисленные данные позволяют говорить об использовании кириллической письменности до принятия официального крещения. Носители этой практической письменности — торговое население древнейших городов и протогородов, княжеские воины-дружинники, собиравшие дань с подвластных территорий. Именно торговая среда — та почва, которая подготовила принятие уже знакомой для славянской речи кириллицы и быстрое распространение ее на Руси³. Усвоение кириллической письменности следует признать важным фактором трансляции христианских идей, с наличием которой так или иначе приходилось считаться и великим киевским князьям.

Сын Рюрика и воспитанник Олега — князь Игорь, очевидно, не интересовался христианством, но и не был жестким приверженцем язычества. Русско-византийский договор 944 г. дает основание говорить о том, что полиэтничные великокняжеские дружины и ближайшее окружение великого князя к середине X в. в какой-то своей части были христианизированы⁴.

¹ Повесть временных лет. С. 16.

² Там же. С. 17.

³ Медынцева А. А. Надписи на амфорной керамике X — начала XI в. и проблема происхождения древнерусской письменности // Культура славян и Руси. М., 1998. С. 192–193.

⁴ Мельникова Е. А. Русско-скандинавские взаимосвязи в процессе христианизации (IX–XIII вв.) // Древнейшие государства на территории СССР. 1987 год. М., 1989. С. 262.

В истории Русского государства важнейшее значение имела деятельность жены князя Игоря — княгини Ольги, унаследовавшей после 945 г. великокняжеский стол. Приняв крещение в Византии, Ольга склонялась к тому, чтобы активизировать уже идущий стихийно процесс христианизации древнерусского общества. Однако социальная обстановка еще не благоприятствовала реализации этих замыслов. Впрочем, не исключено, что административные реформы княгини Ольги, связанные с установлением сети погостов¹, (не обосновывавшиеся задачами религиозного характера) сыграли роль позитивного фактора в дальнейшей истории утверждения христианской веры.

Погосты во второй половине X в. становятся средством осуществления территориального управления. Они развились из дворов и сел, где останавливались князья и княжие мужи с их дружинами во время сбора податей, в постоянные административные центры княжеского суда и взимания налогов. Термин «погост», этимология которого показывает его родство со словами «гость», «гостить», в первоначальном смысле означал «место гощения», «место для временной остановки». Последующее изменение содержания термина связано с дальнейшим развитием погоста как исторического явления: административно-хозяйственная единица — совокупность деревень, «тянущих» к известному погосту; стан как главное поселение округа, церковь и церковный двор в погосте, и т. д.²

Согласно сообщению «Повести временных лет» под 947 г. о новгородском походе княгини Ольги, ее погосты были «по всей земле»³. Н. Н. Воронин убедительно аргументировал существование погостной системы не только в Новгородских, но и в Смоленских, и в Ростово-Суздальских землях⁴. Возможно, в период правления княгини Ольги статус погостов получили и открытые торгово-ремесленные поселения на берегах «великих» рек. Представляется правомерным предположить, что организация сети погостов вела к усилению роли Киева при одновременном ослабле-

¹ О реформах княгини Ольги см. подробнее: *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть... С. 182–194.

² *Свердлов М. Б.* Генезис и структура феодального общества в Древней Руси. Л., 1983. С. 62–64; О системе погостов и их эволюции в XIV–XVI вв. см. также в работах: *Платонова Н. И.* Погосты и формирование системы расселения на Северо-Западе Новгородской земли (по археологическим данным): Автореф. дис... канд. ист. наук. Л., 1988; *Харлашов Б. Н.* Погосты и губы в Исковской земле XIV–XVI вв.: Автореф. дис... канд. ист. наук. М., 1995. *Селин А. А.* Историческая география Новгородской земли XVI–XVIII вв. Южные уезды Водской пятины: Автореф. дис... канд. ист. наук. СПб., 1998.

³ Повесть временных лет. С. 29.

⁴ См.: *Воронин Н. Н.* К истории сельского поселения феодальной Руси. М., 1935.

нии власти местной племенной знати, и славянской, и финно-угорской. Погост, как место постоянного присутствия представителей княжеской администрации и дружинников, как место их регулярных контактов с региональной племенной «верхушкой» и торгово-купеческой средой, создавал условия значительно ускорявшие распространение любой внешней (по отношению к замкнутому провинциальному микромиру) информации. Несомненно, погосты стали центрами «социокультурного ускорения», точками взаимодействия и «позиционирования» разных религиозных взглядов, в том числе и христианских.

Княгиня Ольга планировала учредить на Руси епископию. По-видимому, не добившись такого решения на своих встречах с византийским императором, она обратилась с подобной просьбой к германскому королю Оттону I. Такой дипломатический ход был обусловлен широким спектром внешнеполитических факторов в условиях еще формально единого христианского мира. На Русь из Германии был направлен миссийный епископ Адальберт с группой священнослужителей¹. Он прибыл в Киев в 961 г. или в начале 962 г., когда к власти в Русском государстве уже пришел Святослав. Адальберт вынужден был возвратиться обратно, едва избежав насильственной смерти². Новый правитель Руси сознательно и последовательно ориентировался на язычество. Князь-воин, осуществлявший дальние походы на Дунай, был весьма далек от евангельского учения.

И все же относительно недолгое правление сына Ольги, несмотря на его явный проязыческий настрой, не изменило общих тенденций стихийной христианизации. В некотором смысле даже сам факт, возможно, имевших место гонений против киевских христиан свидетельствует о силе христианской общины в Среднем Поднепровье. Впрочем, убедительных исторических данных (за исключением сведений В. Н. Татищева) о такого рода гонениях не существует³. Но военно-политическая активность Святослава естественным образом исключала его обращение к новой вере и определяла его антивизантийскую, а значит и антихристианскую линию.

Следующий правитель Руси — Ярополк Святославич, по всей видимости, был «тайным христианином». Косвенным подтверждением последнего факта служит сообщение «Повести временных лет» о «крещении костей» Ярополка и Олега Святославичей в 1044 г.⁴ Впрочем, воп-

¹ Свердлов М. Б. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть... С. 212–216.

² Там же. С. 216, 220–221.

³ Там же. С. 222.

⁴ См. подробнее: Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. С. 82.

рос о религиозной принадлежности Ярополка остается дискуссионным¹. Независимо от личной религиозности Святослава и Ярополка во второй половине X столетия продолжалось интенсивное распространение христианства в среде военно-дружинной знати и боярской аристократии². Присутствие этих групп населения, обладавших высокой социальной мобильностью, непосредственно участвовавших как в местном управлении, так и в торгово-экономической деятельности, фиксируется по археологическим материалам, происходящим с поселений и погребальных памятников³ северных, центральных и южных областей Руси.

Показательна особая концентрация «цепочек» пунктов с камерными гробницами по Днепру и Десне: видимо, они отмечали оседание дружинников — представителей княжеской администрации — на тех местах сбора дани (погостах), которые были установлены княгиней Ольгой. Материалы погостов, в том числе и камерных гробниц, свидетельствуют о формировании общерусской культуры, ассимилирующей как скандинавские, так и «кочевнические» традиции⁴.

Владимир Святославич, свергнувший с престола Ярополка, выступил в первые годы своего правления как убежденный язычник. Причины и обстоятельства его личного крещения, «выбор веры» и крещение киевлян были предметом изучения в многочисленных научных исследованиях, начиная с XVIII в.⁵ Нельзя сказать, что все обстоятельства тех далеких событий прояснены с убедительной достоверностью и полнотой. В частности, предметом дискуссий остается точная датировка похода на Корсунь и соответственно крещения жителей Киева. Наряду с традиционной (летописной) датой событий — 988 г., исследователи выдвигали и другие датировки: 986 г. (А. Г. Кузьмин), 990 г. (В. З. Завитневич, К. Ф. Шмурло, О. М. Рапов, С. А. Беляев)⁶.

¹ Свердлов М. Б. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть... С. 245–253.

² См.: Мусин А. Е. Меч и крест: новое в религиозном сознании Древней Руси по данным археологии // Раннесредневековые древности Северной Руси и ее соседей. СПб., 1999. С. 134–150; *Его же*. *Milites Christi* Древней Руси. Воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета. СПб., 2005.

³ См.: Михайлов К. А. Древнерусские элитарные погребения X — начала XI вв. (по материалам захоронений в погребальных камерах). Диссертация... канд. ист. наук. СПб., 2005 // Архив ИИМК. Ф. 35, оп. 2-д., д. 627.

⁴ Петрухин В. Я. Славяне, варяги и хазары на юге Руси. К проблеме формирования территории Древнерусского государства // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993 гг. М., 1995. С. 122.

⁵ По подсчетам Л. И. Емелях, анализу письменных источников о крещении князя Владимира и киевлян посвящено не менее 2400 книг и статей (см.: Емелях Л. И. Христианизация Руси // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1986. М., 1987. С. 194).

⁶ Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 274.

Но это не отменяет того, что в «Повести временных лет» мы имеем достаточно подробное повествование об «испытании вер», произведенном князем Владимиром, о взятии Корсуня (Херсонеса), где состоялось его личное крещение и о крещении киевлян, которому предшествовало разрушение языческого капища «вне двора теремного»¹. Стоит заметить — о христианизации других городов и областей Русской земли практически ничего не сообщается, за исключением следующей фразы: «И нача ставити по градомъ церкви и попы, и люди на крещенье приводити по всем градом и селом». Здесь же летописец отмечает, что великий князь «повеле рубити церкви и поставляти по местомъ, иде же стояху кумири»². Не исключено, что летописец не стал распространяться о крещении других «градов и сел», так как оно совершалось примерно по той же схеме, что и в Киеве.

Некоторые исследователи полагали, что в эпоху Владимира Святого христианство получило на Руси только локальное распространение. По мнению А. Ю. Дворниченко: «было бы ошибкой думать, что просветительская деятельность Владимира охватила все земли Руси. Первоначально религиозные новшества коснулись, вероятно, узкого территориального треугольника — Киев-Переяславль-Чернигов, т. е. Поднепровья и Подесенья»³. Данные представления отчасти перекликаются с гипотезой Е. Е. Голубинского, о том, что Владимир Святославич крестил только «собственную Русь и оставил не крещеною Русь инородческую», так как «инородцы» были данниками Руси и еще «не были крепки к Руси»⁴. В действительности, согласно современным исследованиям, христианизация в той или иной степени коснулась всей Русской земли, в том числе она затронула и неславянские народы, входившие в состав раннефеодального государства. Один из древнейших письменных источников христианской Руси «Память и Похвала князю Русскому Владимиру» указывает на то, что великий князь «крести... всю землю Рускую»⁵. Для древнейших письменных источников («Память и Похвала», «Повесть временных лет», цикл произведений о свв. Борисе и Глебе, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона) характерно широкое употребление понятия «Русская земля». В «Повести временных лет» нет ни одного противопоставления Руси, в смысле Среднего Поднепровья, другой древнерусской территории, которое появляется в летописании

¹ Повесть временных лет. С. 39–53.

² Там же. С. 53.

³ Дворниченко А. Ю. Древнерусское общество и Церковь. Л., 1988. С. 4.

⁴ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1. Ч. 1. С. 119.

⁵ Память и Похвала князю Русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 318.

XII в. и отражает географические представления эпохи феодальной раздробленности¹.

Полагаем, что для общественного сознания того времени первостепенную роль играло придание новой религии «великокняжеского» статуса. Власть великого князя в дохристианской Руси, несомненно, носила определенный сакральный характер. Скорее всего, в языческую эпоху общий контроль над религиозной жизнью находился именно в его руках, так как мы не знаем о существовании на Руси X в. должности верховного жреца и вообще не имеем сведений о какой-либо иерархической организации служителей дохристианского культа. Следует также учесть и общеевропейскую дохристианскую традицию сакрализации представителей верховной власти.

В сознании традиционного общества перемещение человека «по социальной лестнице» постепенно приближало его к мифическому миру, благоприятствуя превращению в посредника между тем сообществом, которое он возглавлял, и миром потусторонним. В данной системе мировоззрения верховный вождь воспринимался как главный посредник между двумя сферами пространства — социального и мифического². Характерно, что именно великий князь осуществляет «выбор веры» — древнерусское общество признавало права Владимира Святославича в области религиозной политики. Очевидно, отражением этих представлений и является известие «Повести временных лет», передающее слова киевлян, идущих креститься на Днепр (независимо от его фактологической достоверности): «с радостью идяху, радующеся и глаголюще: “Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли”»³. Преемственным по отношению к такому статусу великого князя в дохристианский период было осозна-

¹ Ведюшкина И. В. «Русь» и «Русская земля» в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII — первой трети XIII вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1992–1993 гг. М., 1995. С. 104–105. «Упоминания Русской земли в статьях 988 и 1015 г. о крещении и Борисе и Глебе подразумевают территорию и народ, приобщенные Владимиром к христианской вере и находящиеся под покровительством и заступничеством святых князей. Замысел Святополка Окаянного убить всех братьев связывается в ПВЛ с желанием одному принять “власть Русскую”. При этом Святополк начинает с Бориса, Глеба и Святослава, сидящих, соответственно, в Ростове, Муроме и земле древлян, — видимо, без перечисленных территорий нет русской власти» (Там же. С. 105).

² Иорданский В. Б. О едином ядре древних цивилизаций // Вопросы философии. М., 1998. № 11. С. 45. Сакрализация власти в традиционной культуре является важным условием ее авторитета и определяет характер отношения массы населения с носителями властных полномочий: (см. напр.: Традиционное политическое сознание: эволюция мифологем. Екатеринбург, 2005).

³ Повесть временных лет. С. 53.

ние его в качестве правителя-христианина в контексте церковно-политической практики Византии. На монетах Владимир стал изображаться с венцом, скипетром и в верхней одежде, подобной императорской, что свидетельствовало о принадлежности крестителя Руси к высшей иерархии в византийской религиозно-политической системе¹. Общим явлением для славянских стран Европы стало то, что принятие христианства в качестве государственной религии выступало идеологическим завершением процесса формирования раннефеодальных государств².

По всей видимости, не было случайным и признаваемое многими исследователями наделение миссионерскими полномочиями сыновей князя Владимира, которых он «посадил» на княжение в важнейшие городские центры того времени. Показательно, что вскоре после канонизации святые князья Борис и Глеб стали восприниматься не только как мученики, но и как подобные апостолам. На службе свв. Борису и Глебу могли читаться не только паремии мученику, но и паремии апостольские, что косвенно указывает на почитание их в качестве миссионеров³. И. Я. Фроянов предположил, что на сыновей князя Владимира, посланных им в отдаленные от Киева городские центры, «возлагалась обязанность утверждения христианства среди управляемого ими населения любыми мерами и средствами»⁴. Но источники не дают оснований для такого рода категоричных заключений. Очевидно, при наличии обязанностей по приведению населения к новой вере, сыновья Владимира не должны были применять репрессивно-карательные меры, опасаясь всплеск политического протеста и народных волнений.

Письменные источники не сохранили подробных сведений о всей совокупности мероприятий, проводившихся князем Владимиром в целях насаждения новой веры в Русской земле. Очевидно, после крещения Киева в течение нескольких лет осуществлялось крещение жителей городов; производились миссионерские поездки по сельской местности. Видимо, рядовое сельское население призывалось для крещения в малые административные центры — погосты: там людей крестили и наставляли в вере. Все это, несомненно, происходило при поддержке региональной княжеской администрации. Митрополит Иларион в «Слове о законе и благодати» подчеркивал всеобщность крещения Руси, указывал

¹ См.: *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 293–299.

² *Свердлов М. Б.* Становление феодализма в славянских странах. С. 307.

³ *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 26–28; см. также: *Соловьев К. А.* Культ Бориса и Глеба в Древней Руси: Очерки историографии. М., 2005.

⁴ *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Л., 1988. С. 247.

на повеление князя Владимира обратить к христианству всех жителей государства, независимо от территории их проживания, возраста и социального статуса: «заповедавъ по всей земли и креститися <...> и всемъ быти христианомъ малымъ и великимъ, рабомъ и свободнымъ, унымъ и старымъ, бояромъ и простымъ, богатымъ и убогимъ»¹.

Повеление, конечно же, основывалось на том, что личный авторитет князя Владимира был очень велик, а, кроме того, государственные структуры на Руси к тому времени уже вполне стабилизировались и могли обеспечить организацию крещения населения. Пожалуй, именно сила личной власти Владимира и единство Руси, укрепленное им к 990-м годам были главным политическим фактором быстроты «религиозной реформы». Такого благополучного времени для радикальных перемен, наверное, и не нашлось бы на протяжении всего XI в. И хотя, «в литературе о крещении Руси стала общим местом мысль о том, что христианизация встретила упорное сопротивление масс», в действительности «количество свидетельств этого сопротивления в источниках невелико»². В связи с этим показательны соответствующие данные по Русскому Северу, который обычно воспринимается как наиболее «архаичный» и языческий регион. При раскопках поселений и могильников «ни разу не удалось обнаружить каких-либо следов насильственного введения христианства и религиозного антагонизма, расколовшего общество на две части»³.

Почти совсем неизученным и даже неясным по существу остается вопрос о судьбе языческого жречества после принятия христианства в качестве государственной религии. Исследователи выдвигали по этому поводу несколько различающиеся гипотезы, не приводя, за отсутствием прямых показаний источников, серьезных аргументов. Так Е. В. Аничков в своей монографии «Язычество и Древняя Русь» писал: «с принятием христианства волхвы должны были немедленно исчезнуть. В княжеских сенях, за дружинным медопитием их место занял дружинник-книжник и клирошанин или по-просту поп. Никакой пощады не могло быть волхву <...> Но неизбежно должно было случиться следующее: скрываясь от церковной власти волхвы отчасти удалились в дебри, а отчасти должны были, пока это еще было возможно, искать опоры и защиты» у низших слоев населения⁴.

¹ Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 44.

² Прошин Г. Г. Второе крещение // Как была крещена Русь. М., 1988. С. 167.

³ Макаров Н. А. Первые христиане или последние язычники // Кириллов: Историко-краеведческий альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 78.

⁴ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Репринтное издание. М., 2003. С. 278–279.

По мнению Б. В. Раушенбаха, в условиях христианизации жречество прибегло к двум принципиально разным тактическим приемам: во-первых, к «уходу в подполье», когда на окраинах и в других местах, где это было возможно, продолжалось служение идолам, совершение магических обрядов и т. п. ; во-вторых, к открытому (даже вооруженному) сопротивлению всей системе реформ Владимира¹. Но о каком-либо реальном противодействии мы не имеем даже минимальных сведений. Летописные известия о «восстаниях волхвов», которые будут рассмотрены мною в следующей главе, относятся ко времени сыновей и внуков Владимира и не свидетельствуют собственно о прямом протесте против введения новой веры. Несколько по иному видит данную ситуацию О. С. Осипова, полагая, что «после принятия властью христианства часть элиты славянского жречества была уничтожена, часть укрылась в безлюдных местах и уже не играла первостепенную роль в сохранении открытых развитых форм язычества». И «это не могло не сказаться на степени осознания славянами сакральных смыслов языческих постулатов и обрядов: утрачивалось понятие о разноаспектном пантеоне; представление о единстве духовно-материального мира приняло вид простого одушевления природы»².

Так или иначе, распорядившись сбросить в Днепр киевских идолов, князь-креститель перестал исполнять сакральные обязанности совершителя жертвоприношений, и не нуждался более в услугах волхвов и кудесников. По-видимому, разрушение святилищ в других городах и местах Руси подразумевало лишение их служителей привычных для языческого общества обязанностей и функций. Но это не обязательно означало, что конкретные люди (жрецы, волхвы и т. п.) должны были быть казнены, выдворены в леса и болота. Важнее было то, что именно культ богов, именно политеистическая мифология были главным объектом, подлежащим уничтожению, исключению из сферы общественной жизни и идеологии. Аналогичное явление фиксируют источники, отразившие процессы христианизации народов Западной Европы. И здесь Церковь бесприкословно уничтожала наиболее зримые атрибуты язычества (священные рощи, капища) и осуждала языческие верования в их наиболее общественно-значимых и поэтому неприемлемых для Церкви формах (жертвоприношения, массовые праздники)³.

¹ Раушенбах Б. В. Сквозь глубь веков. Реформы великого князя Владимира // Религии мира. История и современность. 1988. М., 1990. С. 122.

² Осипова О. С. Христианство и язычество в России // Христианский мир: религия, культура, этнос. Материалы Всероссийской научной конференции. СПб., 2000. С. 44.

³ Дряхлов В. И. Языческое противодействие христианизации в Западной Европе в раннее средневековье // Вопросы истории. М., 2007. № 1. С. 36.

Параллельно с процессом крещения началось и создание церковной организации. Вопрос о точной дате учреждения на Руси митрополии Константинопольского патриархата и, соответственно, проблема образования первых епископий, в известной степени, остаются нерешенными¹. Однако сообщения византийских и древнерусских источников позволяют предполагать, что митрополия и первые епархии появляются к рубежу X–XI вв.² Территориальная структура митрополии соответствовала территории государства, а епископии (создаваемые на протяжении конца X–XI вв.) охватили все пространство Руси как одной страны «России». По наблюдениям М. Б. Свердлова, показательное сохранение устойчивой традиции осознания в Византийской империи X–XI вв. политического и церковного единства Руси, что нашло выражение в византийском названии митрополии. То же устойчивое самоназвание — «митрополит России» содержится в титуле русских митрополитов, указанном на их печатях, иногда наряду с их чином в синклите константинопольского патриарха³.

Представляется интересной мысль И. И. Лаппо, по мнению которого, «разделение державы Владимира на епископии помогало процессу нарушения племенных территорий и превращения их в округа крупных городов»⁴. Вполне достоверным (хотя и обобщающим события нескольких лет) выглядит известие Новгородской первой летописи младшего извода: «Крестися Володимер и вся земля Русская, и поставиша в Киеве митрополита, а Новуграду архиепископа, а по иным градам епископы, и попы, и дьяконы»⁵. Титул архиепископа для главы новгородской епархии, скорее всего, отражает реалии более позднего времени. А относительно того, сколь широким был список епархиальных центров того времени, точных сведений нет. Очевидно, среди этих «иных градов» — Ростов, Чернигов и Белгород. В городах началось строительство каменных и деревянных храмов. Стоит отметить, что последних, несомненно, было достаточно много, но обнаружение их археологических остатков происходит весьма редко. Однако, с большой долей вероятности можно предполагать, что в домонгольской Руси в деревянном зодчестве были известны храмы различных структур и в плане, и в объемах; это могли быть крупные, многокупольные здания с богатой архитектурной отделкой⁶.

¹ См.: Пресняков А. Е. Княжое право в древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993. С. 351–358.

² См.: Шапов Я. Н. Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 23–37.

³ Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 282.

⁴ Лаппо И. И. Держава Владимира Святого // Святой Креститель. Зарубежная Россия и Св. Владимир. М., 2000. С. 156–157.

⁵ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 159.

⁶ Логвин Г. Н. О деревянном зодчестве домонгольской Руси // Средневековая Русь. М., 1976. С. 159; см. также: Иоаннисян О. М. Деревянные храмы

Главным христианским храмом Киева при Владимире становится Десятинная церковь, посвященная Богородице. Церковь создавалась одновременно и как княжеская придворная, и как митрополичья. Основным образцом для нее была Фаросская церковь Богородицы Большого дворца в Константинополе. Новый храм, как и женитьба на принцессе Анне, соединяла Владимира Святославича с династической и церковной традицией Византийской империи. Посвящение храма не только сохраняло привычное для порфирородной царевны сочетание резиденции и церкви Богородицы, но также символизировало высшее небесное покровительство и защиту новообращенному русскому народу в целом¹.

В ряде других городов Руси XI в. главными также становятся Богородичные церкви. Эта традиция закономерно нашла свое продолжение и в церковной культуре двух последующих столетий, особенно ярко выразившись в храмовом зодчестве Владимиро-Суздальской земли. Посвящение главных городских соборов Богородице не случайно и связано с идеей благоустройства и обновления земли на христианских началах, с идеей покровительства, осмыслением Богородицы как воплощения Премудрости, через которую освящается город и держава². Возможно, что посвящение церквей Богородице имело миссионерское значение — первоначальная проповедь, во многом, была рассчитана на женщин и детей. Культ Богородицы воспринимался и как антиязыческий.

Значение городских поселений как центров новой христианской культуры отразилось в специфическом явлении «переноса городов», в последнее время обстоятельно изученном Н. Е. Носовым. На рубеже X–XI вв. на обширной территории Руси ранние торгово-ремесленные и военно-административные центры VIII–X вв., ориентированные на внешние связи и обслуживание военно-дружинных слоев общества, передают свои функции новым городам, становящимся христианскими центрами³. Ярким и показательным примером является Новгород. Город на современном месте формируется вокруг епископского двора и главного храма. Старый центр — Рюриково городище — угасает⁴.

домонгольской Руси // Успенская церковь в Кондопоге. Материалы конференции. Кондопога—СПб., 1996.

¹ Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 287–288.

² Булкин Вал. А. К начальной истории древнерусского зодчества // Охраняется государством. Сборник материалов I Российской конференции. СПб., 1992. Ч. 1. С. 46.

³ Носов Е. Н. Происхождение первых городов Северной Руси (к изучению проблемы) // Феодалная Россия. Новые исследования. СПб., 1993. С. 9.

⁴ См.: Носов Е. Н., Горюнова В. М., Плохов А. В. Городище под Новгородом и поселения Северного Приильмья. С. 29–32.

Существование «парных» центров, подобных Рюрикову городищу и Новгороду, один из которых более древний, ориентированный на внешние связи и торгово-ремесленную деятельность, а другой опирается на местную экономическую основу и является центром тянущих к нему сельских территорий, центром где сосредоточены новые органы административного и церковного управления, не есть нечто единичное для Руси и стран Балтики. Подобные «пары» известны: Гнездово и Смоленск, Шестовицы и Чернигов, Сарское городище и Ростов, Тимерево и Ярославль, Городок на Ловати и Великие Луки, возможно, городище на р. Дорогоще и Новый Торг. Аналогичная ситуация наблюдается в Скандинавии: Бирка и Сигтуна, Хедебю и Шлезвик, Павикен и Висбю, Ширинсгаль и Тенсберг. Во всех этих случаях появление новых городов и упадок прежних центров происходили на рубеже X–XI — первой половины XI в., в чем проявилась общая историческая закономерность, единый ритм социально-политических и экономических перемен. В конце X — первой половине XI в. на Руси и в Скандинавии происходила стабилизация государственных структур, активно распространялось христианство, шло формирование новых экономических районов, основанных на прогрессе внутренней экономики государств, внешние связи уходили на второй план. На Руси рассмотренный путь становления городов не являлся всеобщим и единственным, но для нескольких центров, прежде всего в северной части страны, он очевиден¹.

Важное значение имеет анализ сообщения «Повести временных лет» о массовом строительстве христианских храмов на местах прежних языческих капищ. По мнению А. Г. Кузьмина, эта практика «очевидно, не могла считаться ортодоксальной. Ведь таким образом христианство не столько отрицало, сколько продолжало и преобразовывало предшествующие верования»². Однако в действительности, она была достаточно широко распространена и в христианизирующейся Европе, и в Византийской империи. Митрополит Макарий (Булгаков) писал: устройство христианских храмов на месте языческих мольбищ было в высшей степени благоразумной мерой. Язычники, без сомнения, привыкли считать эти места священными, привыкли собираться на них для поклонения своим кумирам; теперь, приходя на те же места по прежней привычке, они уже встречали здесь христианские храмы и «естественно научались, забывая прежних богов, поклоняться Богу истинному»³. В целом эти наблюдения были поддержаны и в советском религиоведении. Так Н. М. Никольский

¹ Носов Е. Н. Происхождение первых городов Северной Руси // Исторические записки. М., 2002. Вып. 5 (123). С. 36.

² Кузьмин А. Г. Падение Перуна: (Становление христианства на Руси). М., 1988. С. 189.

³ Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 34.

писал: «священники пошли на такие же уступки прежней вере, какие в свое время вынуждена была сделать и греческая Церковь: они признали реальность существования всех бесчисленных славянских богов, приравняв их к бесам, и признали святость традиционных мест и сроков старого культа, выстраивая храмы на месте прежних кумиров и капищ и назначая христианские праздники примерно на те дни, к которым приурочивались ранее языческие»¹. Если не придавать буквального значения фразе о признании «святости» традиционных мест и сроков «старого культа», то общая тенденция вытеснения политеистических верований христианским монотеизмом обрисована достоверно. Однако из этого совсем не следует делать умозаключения о том, что «особенно эффективным средством упрочения позиций православия в Древней Руси являлось широкое использование Церковью старых политеистических праздников и обрядов»². О подобных явлениях нет сведений в письменных источниках. Церковь последовательно боролась с языческим политеизмом, никоим образом не идя с ним ни на формальный, ни на содержательный компромисс.

Следует также учесть и тот факт, что для духовенства и образованной части христиан из числа феодальной знати разрушение капищ с одновременным созданием христианских церквей наполнялось вполне определенным мистическим смыслом. Согласно учению Церкви, языческие капища являлись местом обитания злых демонов, бесов, а христианские храмы, соответственно, местом особенного присутствия Божией благодати и пребывания ангелов. Поэтому механическое уничтожение деревянных или каменных идолов, а также возведенной над ними постройки (даже при условии перепланировки местности), еще не означало для христианского сознания полной победы над силами зла. Такая победа могла стать окончательной лишь в случае построения церкви.

Не исключено, что это мистическое значение храма специально разъяснялось новокрещеным русским людям в регулярных церковных проповедях. Очевидно, вера в языческих богов обличалась в таких проповедях как поклонение демонам, что предполагали многие исследователи, в частности А. В. Карташев³. И это являлось не только своего рода «педагогическим» приемом, характерным для церковной гомилетики, но и отражением реальных представлений о сущности языческих культов. Свидетельства этому можно найти во многих памятниках русской церковной письменности XI в. Так в «Памяти и похвале князю русскому

¹ Никольский Н. М. История Русской Церкви. М., 1983. С. 25.

² Новиков М. П. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. М., 1991. С. 76.

³ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993. Т. 1. С. 240.

Владимиру» читаем: «Крести же и всю землю Рускую от конца до конца, и поганския боги, паче же и бесы, Перуна, и Хьроса, и ины многы попра, и съкруши идолы... <...> И потомъ всю землю Рускую и грады вся украси святыми церквами»¹. В «Повести временных лет», рассказывая о том, как 12 «мужей» били низверженного идола Перуна, летописец отмечает, что это делалось «на поруганье бесу, иже прельщаше сим образом человекеы»².

Массовое строительство храмов не только в городах, но и в сельской местности активизировалось в эпоху княжения сына Владимира Святого — князя Ярослава Мудрого. Ярослав проводил активную церковную и идеологическую политику как князь-христианин и единовластный правитель Руси³. При его правлении было осуществлено строительство Софийских соборов в Киеве, Новгороде и Полоцке. Возведение этих величественных храмов на основных торговых путях по Днепру, Волхову и Западной Двине, маркирующих пределы Русского государства, обозначало его как политически и конфессионально единое пространство, освященное Софией — Премудростию Божией⁴.

Летопись указывает, что в эпоху княжения Ярослава «церкви ставляше по градомъ и по местомъ, поставляя попы и дая имъ от имения своего урок, веля имъ учить люди, понеже темъ есть поручено Богомъ, и приходити часто к церквамъ. И умножешеся прозвутери и людье хрестьяньстии»⁵. Увеличение количества храмов и призыв населения к их частому посещению создавали условия для формирования на Руси полноценных церковных общин, объединенных церковными таинствами и единым исповеданием.

Новозаветное и святоотеческое учение о Церкви основывается на том, что вне ее невозможна христианская жизнь: «без Церкви нет христианства; остается только христианское учение, которое само по себе не может “обновить падшаго Адама”»⁶. Причем наиболее полное осуществление Церкви — как духовный союз верующих во Христа — получает в Таинстве Евхаристии⁷. «Во всех самых древних описаниях приема в

¹ Память и похвала князю Русскому Владимиру. С. 318. Данное произведение создано монахом Иаковом очевидно не позднее второй половины XI столетия (см.: Фет Е. А. Память и Похвала князю Владимиру // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. I. С. 288–290).

² Повесть временных лет. С. 5.

³ См.: Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 355–384.

⁴ Там же. С. 362–363.

⁵ Повесть временных лет. С. 67.

⁶ Иларион (Троицкий), архимандрит. Христианства нет без Церкви. М., 1995. С. 24.

⁷ См.: Там же. С. 14–19.

Церковь после “крещения водою и Духом” идет сразу же описание евхаристии, к которой допускается крещеный. <...> Таким образом, таинство приема в Церковь содержит три момента: крещение, миропомазание и евхаристию»¹.

Во внутреннем оформлении Софии Киевской теме Евхаристии было уделено особое место². А современник и идейный сподвижник Ярослава митрополит Иларион свидетельствовал в «Слове о законе и благодати»: «уже не закалаемь бесом другъ друга, нъ Христос за ны закалаемь бы-ваеть и дробимъ въ жертву Богу и Отьцю. И уже не жерьтвенныя крове въкушающе, погыбаемь, нъ Христовы пречистыа крове въкушающе, съпасаемься»³. Действительное приобщение к христианству населения Руси началось тогда, когда люди вошли в литургическую жизнь Церкви, когда храмовое богослужение и Причащение Святых Таин стали центральной частью их личной религиозности.

Но это, конечно же, произошло далеко не сразу. В первые века после крещения языческое наследие оставалось весьма значимым элементом культуры древнерусского общества. Основным направлением насаждения новой веры была борьба с политеизмом. Христианизация вела к гибели всей системы культа древних богов как представителей высшего уровня религиозно-мифологического мировоззрения⁴. Именно языческие боги и языческие идолы противостояли новой вере в единого Бога христиан. Митрополит Иларион в «Слове о законе и благодати» писал: «начать мракъ идольскый от нас отходити, и зоре благоверия явишася; тогда тма бесослуганиа погыбе, и слово евангельское землю нашу осиа. Капища разрушаахуся, и церкви поставляахуся, идоли съкрушаахуся, и иконы святыхъ являахуся»⁵. В недавно найденном новгородском кодексе начала XI в.⁶ при распознавании отпечатков на дереве от несохранившихся записей, выявлен небольшой текст — наставление новообращенному христианину: «Да будем работниками ему (Иисусу Христу), а не идоль-

¹ *Афанасьев Н., протоиерей.* Вступление в Церковь // Вестник Ленинградской Духовной академии. Л., 1990. Вып. 3. С. 89.

² *Свердлов М. Б.* Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 367–368, 384.

³ Слово о законе и благодати митрополита Илариона. С. 38.

⁴ *Топоров В. Н.* Боги древних славян. С. 174.

⁵ Слово о законе и благодати митрополита Илариона. С. 38.

⁶ Найденный в июле 2000 г. кодекс состоит из трех липовых дощечек, размерами 19 x 15 x 1 см. На боковых дощечках — углубления с одной стороны, на средней дощечке — углубления с двух сторон; они заполнены воском с процарапанными на нем текстами религиозного содержания. Таким образом наличествуют четыре восковые страницы (см.: *Янин В. Л.* Три сезона открытий в Новгороде (1998–2000 гг.) // Исторические записки. М., 2001. Вып. 4 (122). С. 36–42).

скому служению. От идольского обмана отвращаюсь <...> Иисуса Христа... идольский обман разбившего... достойны да будем». По мнению В. Л. Янина и А. А. Зализняка, «звучание настойчиво повторяющихся формул было призвано прямее воздействовать на эмоциональный строй язычников, нежели догматическое содержание проповеди»¹. Данный текст можно с полным правом включить в «корпус» древнейших письменных свидетельств о главном «поле битвы» язычества и христианства в ранней Руси: между верой в старых языческих богов и новой верой в триединого Бога. Ни князь Владимир Святославич, ни его потомки не собирались бороться с верой в домовых, водяных и леших или с весенне-летними аграрными ритуалами. «Низовые», традиционно-бытовые верования были не подконтрольны государству и оно почти не вмешивалось в эту сферу, не имея «механизмов контроля и управления» данной областью религиозной жизни. Поэтому низшая мифология, верования анимические и магические, оставались «по ту сторону» борьбы христианства и язычества в ее конкретно-исторических формах конца X–XI вв.

Чрезвычайно важным является тот факт, что такое принципиальное изменение в религиозном мировоззрении как восприятие идеи монотеизма могло происходить относительно независимо от эволюции религиозного сознания. Понимание сущности божества, как некой высшей силы управляющей миром, по всей видимости, оставалось одинаковым и на последней стадии язычества, и на начальном этапе христианизации. Семиотическим фактором, сопутствовавшим данному процессу, были основные понятия дохристианской религии славян. Распространение новой веры подразумевало наполнение этих понятий новым содержанием, но реально и язычники, и первые христиане Руси использовали одни и те же слова для своей религии.

Как отмечал О. Н. Трубачев, собственные корни русской культуры — это выработанная всем предшествующим славянским и индоевропейским языковым и общекультурным развитием система достаточно высоких религиозных и этических понятий, выраженная в соответствующей исконной терминологии. Наугад взятая фраза из церковного богослужебного обряда — «створим требу Господеви и Богу нашему» — вся состоит из языческих по своему происхождению терминов². Поэтому «позволителен вывод о базовом и наиболее частотном употреблении терминов, взятых христианством у старого дохристианского культа:

¹ Зализняк А. А., Янин В. Л. Новгородская псалтырь начала XI в. — древнейшая книга Руси // Благый фонд, благое дело: К 10-летию РГНФ. М., 2004. С. 345.

² Трубачев О. Н. В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. М., 1997. С. 37.

святой, вера, Бог, рай, дух, душа, грех, закон»¹. Нередко даже в тех случаях, когда христианство приносило совершенно новое религиозное понятие, оно обращалось к существующему древнему лексическому и идейному фонду славян. Так идея и образ душевного спасения и Бога как спасителя, очевидно, неизвестная языческому мировоззрению, получили выражение в первоначально пастушеской, скотоводческой лексике: спасти (съспати) — «пасты (домашний скот)», то есть первоначально «охранять и кормить»². Процесс «семантической перестройки» лексического восточнославянского фонда следует понимать и как локальный пример реализации глобальной проблемы «переводимости», основные подходы к которой были развиты в аналитической философии. Освоение словарного массива, заимствованного из инокультурной среды, всегда напрямую зависело от операционных возможностей языка «принимающей стороны»³. По мнению В. Н. Топорова, в значительной степени, сам славянский язык предопределял формы, а отчасти элементы содержания перехода от язычества к христианству⁴.

Первоначально славяне воспринимали христианские понятия на основе реально существующего языкового запаса, в котором соответствующие слова уже были наделены (в языческую эпоху) значением и смыслом. Как известно, создатели славянской письменности Кирилл и Мефодий, не производили «семантического переворота». Они старались подбирать для христианских понятий прежде всего уже существующие славянские слова. Лишь при отсутствии таковых, они создавали неологизмы или заимствовали их из языка оригинала⁵. Важнейшее слово «Бог» в языке первого поколения христиан так или иначе несло в себе содержание языческого понимания сущности божества. В дальнейшем, по мере усвоения нового учения о Боге и человеке, должно было нарастать различие в восприятии языческих богов и христианского Бога, обладающего своими характеристиками и свойствами. Они были зафиксированы в письменных

¹ Там же. С. 38.

² Там же. С. 41. Впрочем, значительная часть христианских (церковных и богословских) терминов была заимствована из греческого. Некоторые слова — из латыни. В частности, с Запада через германское посредство Русь получила слово «церковь». Из области немецкого языка пришло «крещение», русское слово «крестить», как и «крест» восходят к германской форме имени Христа (Там же. С. 42).

³ См.: Грязнов А. Ф. Аналитическая философия и проблема понимания культурно-исторических феноменов // Философские науки. М., 1989. № 3. С. 36–39.

⁴ Топоров В. Н. Святые и святость в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 430, 432.

⁵ Мошинский Л. Современные лингвистические методы реконструкции праславянских верований // Этимология. 1994–1996. М., 1997. С. 17.

нимитниках старославянского языка и постепенно распространялись в устной речи, формируя новый взгляд на мир. Как отмечает Т. И. Вендина, «языкотворческая деятельность средневекового человека была сконцентрирована в основном на номинациях “личностного” Бога, Бога-Сына, который предстает в старославянском языке в самых разных образах». Христос — спаситель и избавитель (*избавитель, избавникъ, спаситель*), заступник (*заступникъ, защититель*), попечитель и податель всякого блага (*подъятель*), всевидящий и справедливый судья (*судитель, мьздодавьць*), учитель, несущий свет знания (*светитель, учитель*), утешитель (*оуветьникъ*), несущий людям любовь, добро и милосердие (*чловеколюбьць, благодетель, милосрьдъ*)¹. Во всех этих именах Бог предстает как существо активное, деятельное, причем действия его всегда направлены вовне и никогда на себя². Таким образом, в отличие от языческих божеств, христианский Бог выступал по отношению к человеку как новый Бог, более близкий человеку и заботящийся о его спасении. Формировалось различительное понимание свойств прежних богов, в которых верили предки, и нового христианского Бога.

Но для того, чтобы усвоить христианскую интерпретацию религиозной лексики, исходящую из евангельских текстов и творений святых Отцов, нужно было длительное время. Поэтому «архаический след» в языковой культуре оставался очень серьезным фактором, замедлявшим усвоение христианского вероучения в полном объеме. Кроме того, причина «живучести» языческого наследия заключалась и в общих механизмах взаимодействия человеческого сознания с внешней средой. Окружающий мир, как природный, так и культурный, осмысляемый через посредство языковых систем, неизбежно служил для религиозного сознания источником многочисленных ассоциаций. Языческая картина мира, закрепившая соответствующие смыслы и значения для естественных и искусственных предметов как на логико-понятийном, так и на эмоциональном уровне, не могла полностью исчезнуть не только в первые десятилетия, но и в первые века христианской Руси. Оставаясь практически в том же предметном мире, что и их предки во времена язычества, новокрещенные жители сел и городов не меняли своей традиционно-бытовой культуры. Они следовали тем же древним традициям строительства домов, изготовления одежды и приготовления пищи, земледелия и скотоводства. И в каждой из этих сфер культурных занятий присутствовали элементы религиозного отношения к действительности, имеющего дохристианское происхождение.

¹ Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002. С. 162–164.

² Там же. С. 165.

Церковные иерархи и священнослужители не могли ставить (и не ставили) своей целью «искоренение» всех элементов традиционной культуры. Подобное требование можно было довести до того, чтобы обязать «по-христиански» лепить горшки, плести лапти и рубить дрова. Но Церковь не шла по такому пути. И способы изготовления горшков, плетения лаптей и рубки дров оставались вне оппозиции «христианство-язычество». И здесь сохранялись древние формы и механизмы культуры, которые носили, во-многом, архетипический, универсальный характер. Стоит напомнить, что сопричастность к культурным архетипам отдельным индивидом отчетливо не осознается. Поэтому воспроизведение их конкретной личностью выступает рационально непреднамеренным актом¹.

Также следует учитывать, что жизнь человека в традиционной культуре была крайне ритуализована. Ритуал, благодаря своей укорененности в культуре и даже своему «предшествованию» ей (с точки зрения носителя), исполняет роль естественного, «природного» способа переживания наиболее напряженных моментов жизни индивида и коллектива. Событийные обряды трансформируют событие (рождение или смерть) в длительный процесс. Они как бы «растягивают» его. При этом само событие отходит на второй план. Так сами роды — лишь эпизод в структуре родильной обрядности. Ритуал рождения ребенка начинается гораздо раньше родов, а завершается лишь после крещения младенца. Ритуальная подготовка к смерти (одежды, гроба) начинается иногда задолго до старости. Такое «растягивание событий» (кстати, наиболее драматичных в жизни социума) переводило реальный факт в сферу условного, постепенного, зависящего от ритуала, что, кроме всего прочего, имело, вероятно, и необходимый психотерапевтический эффект². К тому же «смысл ритуала не ограничивается непосредственной его операциональностью». С помощью ритуала и его средствами ставятся «надзнаковые проблемы»: выявление различий и установление связей между человеческим и нечеловеческим (в различных вариантах); снятие противопоставления жизни и смерти; утверждение отношений подобия между человеком, жертвой, Вселенной³.

Ритуал выступал необходимой, не подлежащей отмене составной частью традиционной духовной культуры. Здесь уместно подчеркнуть, что «традиция не сводится к привычкам повседневного образа жизни

¹ Забияко А. П. Архетипы культурные // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998. Т. 1. С. 38.

² Байбури А. К. Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. СПб., 1995. С. 20–21.

³ Байбури А. К. Некоторые общие соображения о ритуале // Аequinox (Эквинокс — равноденствие). М., 1993. С. 15.

человека — индивида. Она... реализуется как надындивидуальная норма поведения и в этом смысле выступает как закон. <...> Создав и усвоив традицию, люди начинают воспринимать ее как заданную извне закономерность»¹.

Стоит, конечно, иметь в виду, что определенная часть культурных форм и стереотипов поведения, имевших в праславянский и раннеславянский период религиозное содержание, могли утратить его к моменту крещения Руси. Подобные явления, скорее всего, имели место и в культуре других народностей, вошедших в состав Древнерусского государства. По наблюдениям С. Ш. Муслимова, чтобы судить по определенным актам поведения о религиозности человека, необходимо точно установить, что эти акты поведения действительно являются коррелятами религиозного сознания. Поэтому особенно важным показателем религиозности следует считать те формы поведения, которые почти исключают нерелигиозную мотивацию². Не менее важно учитывать то, что обряд как форма воплощения религиозных воззрений не универсален; он является лишь одним из способов, посредством которого верование воплощается в действие. В тот или иной исторический период по каким-то определенным причинам эти представления могут не получить обрядового оформления или получить его одностороннее выражение³. Религиоведческая наука признает, что «воздействие культа на религиозное сознание является вторичным и обратным». С утратой прежних религиозных представлений, некоторые элементы культа, обладающие устойчивостью и консерватизмом, могут восприниматься вновь возникшей религиозной системой. Они наполняются новым религиозным содержанием, причем переосмысление культовых явлений отражается на религиозном сознании, вызывая в нем частичные видоизменения⁴.

Не требует пояснений, что современный исследователь не имеет возможностей «спросить» древнерусского человека о мотивации тех или иных действий, известных нам из письменных или археологических источников. А значит вопрос об отнесении многих явлений древнерусской жизни к религиозной сфере, и в частности их интерпретация в качестве свидетельств о двоеверии и христианско-языческом синкретизме, остается чрезвычайно трудным. Здесь легко встать на путь ложного узнавания и прочтения символического содержания действия или предмета.

¹ Туровский М. Б. Проблема сознания // Философские науки. М., 1996. № 1–4. С. 157.

² Муслимов С. Ш. Философские аспекты исследования религиозного сознания. Махачкала, 1974. С. 9.

³ Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 7.

⁴ Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. М., 1973. С. 102.

Представляется очень точным замечание А. А. Панченко о том, что понятие «двоеверие», используемое в научном обиходе свободно и без какого-либо обоснования, лежит в основе терминологической путаницы, связанной с подходами к массовой народной религиозности¹. Слово «двоеверие» появляется в поучениях древнерусских книжников и имеет два значения. В первом «двоеверец» — это православный христианин, склоняющийся к католичеству, григорианству или магометанству: «Аще хвалит хто чюжу веру, то обретається свою веру хуля. Аще ли начнет непрестанно хвалити и свою и чюжую, то обретається таковыи 2-верецъ, близъ есть ереси» («Слово о вере христианской и латинской» св. Феофосия Печерского). Во втором — «двоеверно живущие» это христиане, зорящие в языческих богов: «крестьянинъ не мога терпети крестьян двоверно живущих, верующе в Перуна, и Хорса, и в Мокошь, и в Сима, и в Рьгла». («Слово некоего христолюбца, ревнителя по правой вере»). Несомненно, перед нами ортодоксально-догматический взгляд на проблему народной религии, исходящий из уст образованного христианина². По мнению А. Е. Мусина, понятие «двоеверие» возникает в среде епископата и монашества, которая была знакома через святоотеческие писания с подобным синкретическим слиянием на почве Византии, но не осознавала его объективного характера на всех этапах мирового распространения христианства, когда происходил процесс переосмысления тарой символики и наполнения ее новым содержанием³.

Дискуссия по теме древнерусского христианско-языческого синкретизма составляет одну из интереснейших страниц истории российской гуманитарной науки. Однако обычно искомый синкретизм скорее постулировался, чем изучался. Как ни странно, исследователи не обращали внимания на факт автономизации элементов в языческих верованиях — а уровне обыденного религиозного сознания.

Очевидно, именно это подразумевал Э. Дюркгейм, отмечавший, что религия «состоит в системе культов, наделенных известной автономией. Эта автономия к тому же изменчива. Иногда они иерархизированны и одчинены какому-нибудь господствующему культу, которым они в конце концов даже поглощаются; случается также, что они просто соседствуют или образуют конфедерацию; <...> могут существовать группы религиозных явлений, которые не принадлежат ни к одной из устоявшихся рели-

¹ Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 19–20.

² Там же. С. 20–21.

³ Мусин А. Е. К характеристике русского средневекового мировоззрения. Проблема «двоеверия»: методологический аспект // Реконструкция древних верований: Источники, метод, цель. Тезисы докладов. Л., 1990. С. 72.

нии; дело в том что они еще не интегрированы или уже не интегрированы в какую-то религиозную систему»¹. Допустимо предположение о том, что к моменту крещения Руси вера в верховных богов, низшая мифология и магические верования обладали в религиозном сознании общества известной автономией. В таком случае, процесс распространения христианства на Руси, представленный как «наложение» нового вероучения на комплекс языческой религиозности, допускал несколько вариантов дальнейшего развития религиозно-мировоззренческой ситуации.

При столкновении языческого политеизма и христианского монотеизма события могли развиваться по двум генеральным направлениям: либо утверждалось христианское учение о едином Боге, либо возникал синкретический пантеон, в котором христианскому Богу было предоставлено определенное место в иерархии языческих богов. Причем развитие тенетических воззрений по второму направлению могло иметь место только в том случае, если носители языческой традиции не осознавали оппозиционности христианского учения Богу и собственных представлений о божествах. Несколько отличная ситуация должна была складываться при взаимодействии христианского вероучения с архаической низшей мифологией. Христианство не имело в себе какого-либо компонента, непосредственно противостоящего народной вере в домовых, лесных, водяных и подобных мифологических персонажей. Последовательный христианин должен был отвергнуть подобные представления или признать, что эти мифологические существа являются демонами, «нечистой силой». Но никаких «заместителей» духов воды, леса, дома в христианстве не было. Возможно, это и стало основной причиной длительного сохранения фрагментов низшей мифологии в русской традиционной культуре.

Аграрная и производственно-бытовая магия, несомненно, являлась объектом обличения и осуждения со стороны церковных иерархов и священнослужителей. Однако христианство могло противопоставить магическим ритуалам лишь немногочисленный набор молитвенных обращений и обрядов. Такие ритуалы как строительная жертва или сжигание чучела Костромы не получили непосредственного замещения в христианской культуре. Поэтому достаточно длительный исторический период они сохраняли свое значение в народном сознании, существуя, по-видимому, автономно, не находясь в каких-либо отношениях с христианским учением о Боге и личном спасении. Впрочем, постепенно в древнерусском обществе распространялось восприятие оппозиционности христианского мировоззрения и магических верований. Но эта оппозиционность

¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. С. 223.

не могла быть осознанна также ясно и однозначно, как непосредственное противостояние веры в единого Бога и языческого политеизма.

Анализ христианизации с точки зрения взаимоотношений христианства и язычества как оппозиционных мировоззренческих систем показывает многовариантность результатов данного процесса. При условии осознания этой оппозиционности, древнерусский человек либо признавал христианские идеи, отвергая языческие, либо вовсе не принимал христианства. В случае отсутствия понимания несовместимости тех или иных вероучительных принципов христианства и архаических верований возникали явления синкретической религиозности, но чаще всего элементы языческой традиции «встраивались» в религиозное сознание христианизируемого общества, приобретая в нем автономное и «самодостаточное» положение.

К анализу религиозной ситуации в древнерусском обществе для рассматриваемого нами переходного периода вполне применима теория семиотических моделей мира, определяющих правила поведения личности и коллектива. Взаимодействие разных моделей может вести либо к их изолированному употреблению, когда каждая приурочена к определенной сфере и существуют правила перехода от одной модели к другой; либо к креолизации — наложению моделей друг на друга, выявлению в них общих (или отождествляемых) элементов¹.

Считаю нужным подчеркнуть — вышесказанное отнюдь не свидетельствует о том, что «старые верования стали неразрывной частью православия»² или о том, что язычество, наравне с христианством, стало одним из двух компонентов «единого религиозно-церковного комплекса, именуемого русским православием»³. Восточное христианство (православие) пришло на Русь в сформировавшемся виде, включая догматы, каноны и богослужебную практику. Древнерусское язычество не изменило Символ веры, догматическое учение Отцов Церкви или каноны, утвержденные Вселенскими Соборами. Фрагменты язычества и архаические элементы традиционной культуры никоим образом не являлись артефактами истории православия на Русской земле. А утверждение о том, что «среди широких масс народа (особенно среди сельского населения) число исповедовавших веру предков сокращалось медленно, а временами даже возрастало»⁴ является совершенно бездоказательным.

¹ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. С. 8.

² *Гантаев Н. М.* Церковь и феодализм на Руси. М., 1960. С. 7.

³ *Гордиенко Н. С.* «Крещение Руси»: факты против легенд и мифов. Л., 1984. С. 95.

⁴ *Милюков В. В., Пилюгина Н. Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 266.

В связи с этим чрезвычайно интересными представляются выводы А. А. Панченко, сделанные им по итогам исследования современной народной религиозности на Северо-Западе России. Ответ на вопрос о том, как соотносится неканонический народный культ деревенских святынь с официальными церковными обрядами, весьма труден: «В области пересечения народной религиозности и мифологии ландшафта... не существовало жестких функциональных структур, и сама проблема различения отдельных категорий святынь решалась каким-то особенным образом или не решалась вовсе»¹. «Как правило, крестьянская вера, — замечает А. А. Панченко, — носит “ситуационный” характер, не составляет какого-либо единого текста и состоит из некоторого количества “полей значений”, религиозно-мифологических архетипов, образующих связанное поле лишь в пределах определенных культурных институтов»². Подобная «ситуационность», скорее всего, была характерной чертой и древнерусской народной религиозности, особенно, если учесть тот факт, что подавляющее большинство населения проживало в сельской местности, а город еще был предельно близок деревне по основным параметрам культурного развития.

Однако, обращаясь к этнографическим данным о народной религиозности в России, как к одному из возможных источников реконструкции древнерусской религиозной жизни, надо признать, что наличие архаических элементов в сознании и традиционно-бытовой культуре народных масс не является свидетельством их нецерковности или принадлежности к язычеству. В действительности, какой бы вес не занимало язычество в религиозности русских крестьян XIX–XX вв., оно явно или тайно было пропитано христианской символикой, а порядок организации их жизнедеятельности был повсеместно христианским, ибо традиционный коллектив существовал в литургическом ритме суточного, седмичного и годового кругов с чередованиями будней — праздников, постов — мясоедов и с соблюдением хотя-бы минимума церковных правил в переходных обрядах³. Другое дело — особенности традиционной культуры, которая, как известно «не создает никаких предпосылок для того, чтобы субъект мог произвольно преодолевать “связанность” со смысловыми “полями” ситуационной реальности за счет частичной переориентации своего сознания на отвлеченные и закрепленные в понятиях планы деятельности. Решение выдвигаемых традиционной культурой поведенческих задач постоянно носит такой характер, что индивид оказывается полностью

¹ Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 265.

² Там же. С. 270–271.

³ Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 337–338.

“погруженным” в деятельность и ничто в ней самой не облегчает ему выход за пределы своего эмпирического “я”, занятие по отношению к себе рефлексивной позиции стороннего, контролирующего наблюдателя»¹. Поэтому «традиционное сознание, даже сталкиваясь с задачей понятийного характера, пытается ассимилировать ее за счет непосредственного введения в привычный для себя ситуационный контекст»².

Естественно, первоначально проповедь новой веры имела большой успех в городах. В них стекались жители деревень, адаптируясь к более подвижной и сложной среде. В условиях внутренних переселений архаические верования расшатывались, принимали неопределенную и гибкую форму, сливаясь с христианскими началами. Городское общество способствовало большей интенсивности жизни, расширяло умственный горизонт³. Городская жизнь характеризовалась большей активностью и напряженностью — на это указывают данные антропологических исследований⁴.

Но и деревня раннего средневековья не была замкнутым миром. Новейшие археологические раскопки позволяют поставить под сомнение «традиционное противопоставление города, как места средоточия торговли и потребления импортов, деревне с ее замкнутым натуральным хозяйством, так же как и представления о бедности деревни». Товарный характер сельской экономики конца X — первой половины XII вв. рельефно выражен в археологических материалах и должен рассматриваться как одно из наиболее существенных ее свойств, коренным образом отличающих деревню этого времени от деревни позднейшего периода⁵.

Ведущим социальным механизмом христианизации села было функционирование сельской общины, которая объединяла функции про-

¹ Романов В. Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991. С. 50.

² Там же. С. 56.

³ Даркевич В. П. «Градские люди» Древней Руси XI–XIII вв. // Культура славян и Руси. М., 1998. С. 98.

⁴ Отчетливо прослеживается негативное влияние урбанизации: снижение полового диморфизма и увеличение некоторых патологий среди женской части населения. В городских группах снижен (по отношению к сельским) показатель рождаемости; он выравнивается только в Московской Руси. Также у горожан — высокие показатели встречаемости черепных травм, артрозных патологий, инфекционных заболеваний, болезней обмена веществ (Бужилова А. П. Адаптивные процессы у древнего населения Восточной Европы (по данным палеопатологии): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 2001. С. 44).

⁵ Макаров Н. А., Захаров С. Д. Археологическое изучение севернорусской деревни: первые итоги раскопок поселения Минино на Кубенском озере // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары. Доклады международного научного симпозиума. СПб., 2000. С. 160.

ниводственного коллектива, соседской и частично кровнородственной общности. Ее контрольно-организационное значение в хозяйственной и культурной жизни русского крестьянства рассмотрено в трудах многочисленных исследователей. Общинный быт, с одной стороны, способствовал достаточно быстрому распространению знаний о новой христианской религии. Этнографические данные указывают на то, что «любые новости, сообщенные даже в сравнительно узком кругу, быстро становились достоянием всей деревни <...> это создавало основу для общественного мнения по самым различным вопросам»¹. В деревне «повсеместно были распространены встречи крестьян среднего и старшего поколения, собиравшихся для бесед <...>; сборища возникали стихийно или по приглашению хозяина какой-либо избы, а иногда в постоянном месте, куда было принято приходить в определенные часы; на таких беседах шел обмен опытом, вырабатывалось общее мнение о политических, социальных и местных новостях»². С другой стороны, когда большинство членов общины обращалось в новую веру, меньшинство вынуждено было следовать за ним, подчиняясь «давлению коллектива».

Как справедливо подметили А. И. Клибанов и Л. Н. Митрохин, «без инициативы крестьянских миров дело христианизации на широчайших просторах Руси... было бы едва ли осуществимым»³. Сельская община, в значительной мере, являлась и общиной религиозной. А в ней — формируется особая микросоциальная среда, которая играет соответствующую роль в закреплении и воспроизведении религиозности, в том числе и распространения религиозной информации⁴. Хотя из этого не стоит проводить непосредственную связь религиозных убеждений отдельного человека с религией большинства. Важно подчеркнуть, что летописи, Русская Правда, акты, берестяные грамоты, нарративные и эпиграфические материалы свидетельствуют о малой семье как основном типе семейной организации на Руси XI–XIII вв. В древнерусском законодательстве только индивидуум и малая семья учитывались как субъект права⁵. Основываясь на этом, допустимо сделать предположение об определенной автономности «выбора веры», осуществлявшегося малой семьей в рамках соседской сельской общины.

В первые десятилетия после крещения (да и позднее) Русь не представляла собой единого культурного и социального пространства. Это было еще очень дифференцированное общество — поликультурное, мно-

¹ Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 182.

² Там же.

³ Клибанов А. И., Митрохин Л. Н. Религия как предмет науки // Религии мира. История и современность. 1987. М., 1989. С. 23.

⁴ Гудыма Я. Н. Гносеологические аспекты религиозного сознания: Автореф. дис. ... канд. философ. наук. Киев, 1974. С. 14–15.

⁵ Свердлов М. Б. Генезис и структура феодального общества... С. 100.

гоэтническое, поликонфессиональное, с различающимися чертами быта и социальной организации. Серьезным фактором, замедлявшим процесс распространения христианства, было наличие на территории Древнерусского государства нескольких этноконтактных зон, где славянские и неславянские народы тесно соприкасались, и с той или иной степенью восприятия этнических различий строили свои отношения. Этнографическая наука давно установила, что «именно противопоставление своей общности другой всегда способствовало фиксации и активному закреплению своих этнических отличий и тем самым скреплению общности»¹. Причем сходное явление характерно даже для диалектной общности в рамках одного языка. Носителям диалекта свойственно стремление «воспроизвести его картину мира и сохранить ее для передачи следующим поколениям диалектного сообщества»². Конфессиональный аспект оппозиции «свой-чужой» является одним из стимулов самоидентификации, что особенно ярко проявляется в политэтнических и поликонфессиональных ареалах³. Принадлежность к доминирующей конфессии является для представителя этноса главным условием того, что он является неотъемлемой частью «своего» народа⁴. В народной картине мира универсальная оппозиция признаков «свой — чужой» пронизывает все уровни — от космологических представлений до бытовой прагматики. Через процесс дистанцирования себя от «чужих» каждая этнокультурная группа пытается осмыслить (в привычных для нее категориях и терминах) свою непохожесть и свое отличие от соседних народов, «утверждая при этом свой идентитет»⁵.

Многочисленные данные указывают на то, что на рубеже X–XI вв. славяно-финские контакты в северных землях Руси характеризовались определенным противостоянием двух этнических общностей в условиях расселения славян на исконных землях финно-угров и начавшегося распада их племенных структур⁶. Можно предположить, что на данном эта-

¹ Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966. С. 95.

² Радченко О. А., Закуткина Н. А. Диалектная картина мира как идиоэтнический феномен // Вопросы языкознания. М., 2004. № 6. С. 46.

³ Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 73.

⁴ Там же. С. 76; см. также: Викторин В. М. Этноконфессионально-специфические группы в структуре этносов на рубежах Евразии // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. Волгоград, 2003. С. 155–166; Религия и идентичность в России / Сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2003.

⁵ Белова О. В. Свой — Чужой (Из словаря «Славянские древности») // Славяноведение. М., 2003. № 6. С. 72–73.

⁶ См.: Леонтьев А. Е. Археология мери. К предистории Северо-Восточной Руси. М., 1996; Еремеев И. И. Верхнее Подвинье и сопредельные территории в конце I — начале II тыс. н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2002.

не происходило усиление этнического самосознания представителей обеих народов и противопоставление одной общности другой. Несомненно, отмеченная ситуация обуславливала усиление языческой религиозности населения, т. к. архаические верования выступали характерным элементом этнокультурной идентификации финнов-угров и славян. Соотнесение своей и «чужой» культуры вело к повышению роли традиционной дохристианской религии и, соответственно, закрепляло принадлежность к ней — более сильно, чем в регионах с относительно моноэтническим славянским населением. Очевидно, именно эти явления оказали значительное влияние на процесс христианизации Новгородской и Ростово-Суздальской земель и отчасти могут служить объяснением причин, по которым первые ростовские епископы Феодор и Иларион покинули свою кафедру, не сумев переломить сопротивление язычников¹, что было единственным подобным случаем на Руси XI столетия.

Возможно, что колонизационные процессы в северо-русских землях сами по себе объективно способствовали замедлению темпов усвоения христианского вероучения. Интересна в связи с этим гипотеза К. В. Чистова, предположившего, что генезис севернорусской архаики, связан с регенерацией архаических форм культуры, происходившей в условиях освоения русскими окраинных, «маргинальных» земель. Регенерация архаики проявлялась в возврате к идеализированным общинным архаическим формам хозяйственного, социального, религиозного быта².

Как свидетельствуют фольклорно-этнографические данные, этноцентрическая модель мира, основанная на оппозиции русского центра и про-финнической (хтонической) периферии, отразилась на восприятии земель Севера, населенных «инородцами». Финно-угорское население было признано «колдовским народом»³. Но отношение к нему было амбивалентным. С одной стороны, колдовские свойства финно-угров и самодийцев внушали суеверный страх, с другой стороны, русские испытывали уважение к другой вере и стремились использовать ее колдовскую мощь в своих целях⁴. Представляется перспективным рассматривать именно в таком контексте народное движение, возглавленное волхвами из Ярославля в 1070-х гг., если признать, что последние являлись носителями новолжско-финской религиозной традиции.

¹ См.: Карпов А. В. Этнические факторы христианизации Северо-Восточной Руси на рубеже X–XI вв. // Герценовские чтения 1999. Актуальные проблемы социальных наук. Сборник научных статей. СПб., 1999. С. 11–13; *Его же*. Известия о первых ростовских епископах в «Житии св. Леонтия Ростовского» // Феодальная Россия. Новые исследования. СПб., 1998. Вып. II. С. 22–27.

² Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 43–51.

³ Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. С. 8–9.

⁴ Там же. С. 11.

«ВОССТАНИЯ ВОЛХВОВ»: МИФОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОТЕСТ

Для изучения религиозной истории ранней Руси чрезвычайно важным является анализ летописных сообщений о так называемых «восстаниях волхвов». Летописи сохранили интереснейшие сведения о событиях 1024 г. в Суздале и о волнениях 1071 г. на Верхней Волге. Анализируемые далее сообщения неоднократно рассматривались в трудах отечественных ученых. Преимущественное внимание исследователей было обращено к социальной сущности событий, а также к уяснению языческого характера действий волхвов и их мировоззрения. Цель данной работы предполагает анализ «восстаний волхвов» в контексте процесса христианизации. При этом важнейшее значение будет иметь не только реконструкция собственно языческих реалий, отразившихся в летописном тексте, а возможность интерпретации изучаемых событий как фактов христианско-языческих взаимоотношений.

Под 1024 г. «Повесть временных лет» содержит следующую запись. «Ярославу сущю Новегороде тогда. В се же лето вѣсташа волѣсви в Суждали, избиваху старую чадь по дѣяволу наущенью и бесованью, глаголюще, яко си держать гобино. Бе мятежь великъ и голодъ по всей той стране; идоша по Волзе вси людье в болгары, и привезоша жито, и тако ожиша. Слышав же Ярославъ волхвы, приде Суздалию; изъймавъ волхвы, расточи, а другыя показни, рекъ сице: “Богъ наводитъ по грехомъ на куюждо землю гладом, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казнью, а человекъ не вестъ ничтоже”. И възвратився Ярославъ, приде Новугороду...»¹.

Понимание и религиоведческое изучение летописных известий зависит в большой степени от того, как переводить древнерусское выражение «старая чадь». Один из вариантов перевода — «старики», «старые люди». Он относительно нейтрален в социально-экономическом плане; старость в данном случае общекультурный возрастной параметр. Историки советского времени, в большинстве, рассматривали события как массовое народное восстание. И «старая чадь» представлялась им социально-классовой категорией. Так Н. Н. Воронин писал, что «восстание было вызвано, в первую очередь, внутренними противоречиями среди населения Суздальской земли, особенно обострившимися в районе, близком к старой торговой Волге. Здесь, очевидно, существовала какая-то зажиточная верхушка — старая чадь, — выделившаяся

¹ Повесть временных лет. С. 65.

из среды местного общества; ее накопления в виде жита и хозяйственных продуктов делали особо острым охвативший эту местность голод. То, что Ярослав спешно прибыл из Новгорода <...> и встал на защиту старой чади, показывает, что этот слой находился уже под покровительством княжеской власти, являясь опорой ее политики на местах»¹. Антифеодальный характер «избиения» старой чади безусловно признавали М. Н. Тихомиров, В. В. Мавродин, Л. В. Черепнин, А. А. Зимин, О. М. Рапов, В. И. Буганов². Разделяя взгляды коллег на феодализацию древнерусского общества, Б. А. Рыбаков отметил, что «люди ожили не после расправ волхвов со “старой чадью”, а лишь после закупки жита в Болгарии, что позволяет понимать вину “старой чади” не в фактическом владении запасами зерна, а в каком-то языческом влиянии на ход земледельческого хозяйства»³.

С близкой версией анализа событий выступила Н. Н. Велецкая. Она расценивает сообщение летописи как свидетельство эпизодического проявления на Руси (при особых обстоятельствах) древнеславянского ритуала «проводов стариков на тот свет», в основе которого лежит представление о всестороннем (в данном случае — негативном) воздействии предков на жизнь человеческого коллектива. Впрочем, по ее наблюдениям, сравнительно-исторический анализ различных источников склоняет к заключению, что существование обычая как элемента социального уклада можно отнести лишь к самому раннему периоду славянской истории. В эпоху же, отраженную письменными памятниками, остатки его несут печать деградации. Ритуал выполняется не регулярно и поводом для обращения к нему служит голод⁴. Стоит заметить, что еще Е. В. Аничков указал на наличие в древнерусских церковных обличениях среди прочих запретов языческих действий и «избиение старой чади», когда живет впроголодь⁵.

В традиционной славянской культуре существует такое понятие как *пережитой век*, слишком долгая жизнь. Известно русское выражение *чужой век заедает* — об очень долго живущем старике. По широко распространенным болгарским поверьям, глубокий старик может превра-

¹ Воронин Н. Н. Восстание смердов в XI в. // Исторический журнал. 1940. № 2. С. 55.

² Свердлов М. Б. Дополнения // Повесть временных лет. С. 623.

³ Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. М., 1974. № 1. С. 19.

⁴ Велецкая Н. Н. О роли фольклора в изучении славянских древностей // Средневековая Русь. М., 1976. С. 18–21; Ее же. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 65–66.

⁵ Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 103.

тится в *вампира*. Существует особый род плачей в северо-западной Болгарии: плачи «зажившихся стариков» по себе. На восточнославянской территории можно проследить лишь слабые отголоски такого представления — в некоторых особенностях похорон стариков (в особой одежде, особом транспорте) и фольклорных преданиях, характерных для Украины, о том, как некогда стариков убивали («сажали на лубок») и почему перестали это делать¹.

В представлении о нечестивости пережитого века актуально славянское представление о *доле*, в котором в данном случае акцентирован семантический мотив *части*. Одно из центральных представлений славянской архаической картины мира, *доля*, включает в себе понятие о жребии, уделе, роковым образом предопределенном будущем — как части некоего целого, доставшегося отдельному человеку и находящейся во взаимозависимых связях с другими частями, долями. *Век* как некоторый объем жизненной силы распределен между всеми членами человеческого общества, поэтому мотив питания чужой жизнью (кровью, силой) в архаических представлениях о стариках не случаен². Действия суздальских волхвов, убивавших «старую чадь», несомненно связаны с подобным религиозно-мифологическим восприятием человеческого общества. Необходимо подчеркнуть — при такой интерпретации действий волхвов надо быть твердо уверенным в том, что основной состав населения Суздаля в 1024 г. был славянским. Название города имеет славянское происхождение. И хотя русскому Суздалью предшествовал мерянский поселок IX–X вв., финноязычное население вряд ли играло значительную роль в его истории³.

Ярослав действует как христианский правитель, казня волхвов и назида жителей Суздаля. Речь Ярослава под 1024 г. перекликается с антиязыческим поучением «Слово о ведре и казнях божиих». Это произведение русское, но компилятивное. Его автор использовал славянский перевод «Слова св. Григория об избиении градом», кроме того проповедь, говорившую о праздничных народных забавах и призывавшую по воскресениям ходить в церковь, а также популярное в домонгольской Руси антиязыческое «Слово некоего христоролюбца»⁴. Несомненно, слова Ярослава имеют в виду волхвов: им не дано знать, в чем причина беды, постигшей Суздальскую область. Все в мире в руках Божиих, и, следовательно, «их затея с истреблением ничем неповинных людей есть

¹ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 41.

² Там же. С. 41–42.

³ См.: Седова М. В. Суздаль в X–XV вв. М., 1997.

⁴ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 144, 153–154.

«чистое безумие и преступление»¹. Но Ярослав увещевает также и жителей Суздаля, поверивших волхвам, предостерегая их впредь от таких же действий в сходной ситуации.

Гипотеза Н. Н. Велецкой существенно повлияла на изучение социальных аспектов суздальских событий. И. Я. Фроянов предложил полностью отказаться от признания антифеодального характера «избиения старой чади», отметив, что летопись рисует картину языческого быта с его аграрно-магическими ритуалами, а вовсе не классовую борьбу². Линию Фроянова продолжил Ю. В. Кривошеев. По его мнению, волхвы, выступившие в Суздале, интегрировали светскую и духовную власть, были родовыми предводителями догосударственного, потестарного общества³. А «старую чадь» вполне правомерно представить как свободных общинников, отличающихся от прочих суздальских «людей» степенью накопленного или запасенного имущества, в том числе запасов хлеба и земных плодов. Поэтому, если «старая чадь» не является феодалами, то говорить об антифеодальной борьбе не приходится. Следовательно, летопись «донесла до нас перипетии внутреннего конфликта в обществе, не вышедшем еще за рамки первобытности». Волхвы — старая родовая знать — выступили, поддержанные «людьми» — основной массой суздальских общинников, «которым было чуждо нарушение традиционных норм коллективного распределения»⁴.

Мне представляется, что наиболее приемлемым итогом дискуссий о социально-экономической составляющей суздальского «восстания волхвов» может быть следующий вывод. Собственно действия волхвов в Суздале — это ритуальная акция, во время которой никакие имущественные вопросы (изъятие запасов зерна и т. п.) не решались и не должны были решаться. Но, возможно, что мятеж, охвативший всю Суздальскую землю, каким-то образом отразил экономические противоречия между разными группами населения.

Очевидно, Ярослав не ограничился наказанием волхвов, но провел в Ростово-Суздальской земле и своего рода «административную рефор-

¹ Карпов А. Ю. Ярослав Мудрый. М., 2001. С. 208.

² Фроянов И. Я. Волхвы и народные волнения в Суздальской земле 1024 г. // Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. Л., 1983. С. 19–38.

³ Кривошеев Ю. В. О социальных коллизиях в Суздальской земле 1024 г. (по материалам «Повести временных лет») // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1985. С. 42–43; *Его же*. Социальная борьба в Северо-Восточной Руси в XI — начале XIII вв. Диссертация ... канд. ист. наук [Хранится в Научной библиотеке им. М. Горького СПбГУ] Л., 1988. С. 17.

⁴ Кривошеев Ю. В. О социальных коллизиях в Суздальской земле 1024 г. С. 45.

му». Новгородская IV летопись сообщает, что князь «устави ту землю» А. А. Шахматов считал это известие древним, восходящим к Новгородскому своду 1050 г.¹ Рассматривая вопрос об «установлении» земли Ярославом, В. А. Кучкин предположил, что князь дал устав или уставы, аналогией которым может служить Уставная грамота новгородского князя Святослава Ольговича 1136/37 гг., содержащая разверстку дани на определенные территории. По-видимому, в условиях народных волнений Ярослав должен был пойти на строгую фиксацию размеров дани, с установлением точного перечня пунктов, где она должна взиматься. Предусматривалось также создание здесь новой сети погостов². По мнению А. Ю. Карпова, подобные княжеские уставы, несомненно, имели более широкое значение, нежели простое урегулирование конфликта. Главное их значение — ускорение процесса огосударствления тех земель, на которые распространялось их действие³.

Представляется интересной гипотеза А. Е. Леонтьева, допускающего, что прежний устав более чем столетней давности исходил от князя Олега и относился к мере. А «устав Ярослава помимо фиксации дани регулировал и территориально-земельные отношения, окончательно узаконив отторжение исконных мерянских земель». Во всяком случае, первая половина XI в. является предельно допустимой поздней датой всех собственно финских археологических памятников Волго-Клязьминского междуречья⁴.

Возможно, археологическим отражением событий 1024 г. в Суздале являются результаты раскопок Владимиро-Суздальской экспедиции ИА РАН. В северо-западной части современной кремлевской территории обнаружены остатки древнейших оборонительных сооружений Суздаля, относящихся к рубежу IX–X вв. Укрепления состояли из трех рвов и земляного вала, огораживающих территорию примерно в 1,5–2 га. К середине XI столетия укрепления уже были уничтожены. Логично предположить, что это было связано с подавлением «восстания волхвов». По мнению М. В. Седовой, «установление земли», отмеченное в Новгородской IV летописи, видимо, отразилось и в строительной деятельности Ярослава, который ликвидировал старые укрепления Суздаля, создав новые: вал и ров, увеличившие городскую территорию до 14 га.⁵

¹ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 621.

² Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 59–60.

³ Карпов А. Ю. Ярослав Мудрый. С. 209.

⁴ Леонтьев А. Е. Археология мери. К предыстории Северо-Восточной Руси. С. 282.

⁵ Седова М. В. Суздаль в X–XV вв. С. 50–51.

Стоит подчеркнуть, что летописное известие 1024 г. не следует понимать как указание на особую роль Суздаля в языческой жизни начальной Руси. Несмотря на то, что в местных суздальских преданиях, приводимых в записках М. В. Снегирева, говорится об идоле Перуна, стоявшем на княжьем дворе и идоле Велеса на месте Васильевского монастыря, достоверных сведений об этих идолах нет. По-видимому, данные предания являются «литературными домыслами» XIX–XX вв.¹ Курганный некрополь Суздаля, расположенный в 1 км к юго-востоку от города, насчитывает свыше 350 насыпей, относящихся ко времени от рубежа X–XI вв. до середины XII в. С самого начала в могильнике хоронят по обряду ингумации. Инвентарь, сопровождавший погребенных, состоит, в основном из украшений: височные кольца, бусы, перстни, браслеты, фибулы². В целом, суздальский некрополь — обычное древнерусское городское кладбище эпохи христианизации. По-видимому, подавление «восстания волхвов» поставило точку в языческом периоде истории средневекового Суздаля.

Некоторые историки и краеведы относили к 1024 г. основание города Ярославля при впадении р. Которосли в Волгу, связывая его с деятельностью князя Ярослава по «наведению порядка» и укреплению государственных структур в Северо-Восточной Руси³. Данный вопрос, как и изучение весьма позднего по происхождению «Сказания об основании града Ярослава»⁴, не связан напрямую с анализом событий в Суздале, поэтому я не рассматриваю его в настоящей книге, предполагая обратиться к нему в своих дальнейших исследованиях.

В отличие от событий 1024 г. в Суздале, освещенных летописями довольно скупое, «восстание волхвов» на Верхней Волге в 1070-х годах удостоилось весьма подробного рассказа. В «Повести временных лет» он помещен под 1071 г., хотя некоторые данные указывают на то, что реально описываемые события происходили несколько позднее⁵.

¹ Седова М. В. Пережитки языческих верований в средневековой культуре Суздаля // КСИА. М., 1993. Вып. 208. С. 79.

² См.: Сабурова М. А., Седова М. В. Некрополь г. Суздаля // Культура и искусство средневекового города. М., 1984. С. 91–130.

³ Мейерович М. Г. К вопросу о времени основания города Ярославля // Краеведческие записки. Ярославль, 1960. Вып. 4. С. 8–16; *Его же*. Так начинался Ярославль // Вопросы истории. 1978. № 3. С. 208–213; Назаренко А. В. О русско-датском союзе в первой четверти XI в. // Древнейшие государства на территории СССР. 1990. М., 1991. С. 180.

⁴ См.: Писаренко Ю. Г. Неизвестная страница жизни Ярослава Мудрого // Ярославская старина. Ярославль, 1997. Вып. 4. С. 16–23; Карпов А. Ю. Ярослав Мудрый. М., 2001. С. 42–51; Рутман Т. А. Храмы и святыни Ярославля. Ярославль, 2005. С. 71–72, 211–212.

⁵ О. М. Рапов на основании дендрохронологических данных датировал «восстание» осенью 1076 г. (Рапов О. М. О датировке народных восстаний на Руси в

Летописный рассказ о выступлении волхвов в 1071 г. отражает информацию о них, переданную составителю летописи непосредственным участником событий — княжеским сборщиком дани Яном Вышатичем. По мнению А. А. Шахматова, М. Д. Приселкова и Д. С. Лихачева рассказы Яна Вышатича были использованы составителем Начального свода и печерским летописцем Нестором. Как следует из «Повести временных лет» Ян Вышатич был близок к игумену Печерского монастыря Феодосию, жена Яна и он сам были похоронены в этой обители¹. Участие Яна Вышатича в летописании прямо отмечено под 1106 г., где сообщается о его смерти: «От него же и аз многа словеса слышах, еже и вписах в летописаньи семь, от него же слышах»².

Летописец начинает свое повествование о происшедшем на берегах Волги и Шексны «восстании волхвов» с указания на наступление голода в Ростовской земле — в обширном регионе, центральной часть которого являлось Волго-Клязьминское междуречье³. Начало летописного рассказа таково: «Бывши бо единою скудости в Ростовстей области, встаста два волхва от Ярославля, глаголюща, яко “Ве свеве, кто обилые держит”. И поидоста по Волзе, кде приидуча в погость, ту же нарекаста лучшие жены, глаголюща, яко си жита держить, а си медь, а си рыбы, а си скору. И привожаху к нима сестры своя, матере и жены своя. Она же в мечте прорезавша за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены, и именье ихъ отымашета собе. И приидоста на Белоозеро, и бе у нею людей инехъ 300»⁴. Итак, летописец сообщает о появлении двух волхвов в Ярославле, объявивших людям об истинной причине голода. Сделав свои заявления, волхвы отправились вверх по течению Волги, а затем и Шексны (являющейся притоком Волги) и, приходя в крупные селения — погосты, совершали особые ритуальные действия.

XI в. в Повести временных лет // История СССР. М., 1979. № 2. С. 142–145). В. А. Кучкин, выдвинув одновременно с Раповым датировку осень 1075 г. — весна 1076 г., позднее пересмотрел ее и предложил новую: осень 1073 г. — весна 1074 г. (Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. С. 64–65).

¹ Творогов О. В. Ян Вышатич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 483–484.

² Лихачев Д. С. «Повесть временных лет» (историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. С. 276.

³ Согласно историко-географическим разысканиям В. А. Кучкина, Ростово-Суздальская земля в XI веке — это центральная часть междуречья Волги и Клязьмы: Суздальское ополье, районы озер Неро и Плещеево и побережья Волги от Углича до Ярославля, а также бассейн реки Шексны и Белого озера (Кучкин В. А. Ростово-Суздальская земля в X — первой трети XIII вв. // История СССР. М., 1969. № 2. С. 64).

⁴ Повесть временных лет. С. 76.

Исполне свободные и поддержанные населением действия волхвов свидетельствуют о том, что в погостах не было постоянных представителей княжеской власти и христианского духовенства. Но из этого трудно сделать какие-либо основательные выводы о том, что представляли собой верхневолжские и шекснинские погосты в 1070-х гг. Несомненно, что малые административные центры, начавшие формироваться в X столетии. Но их функции и внешний облик можно реконструировать лишь в общих чертах. По материалам развитого и позднего средневековья система погостов хорошо изучена в Новгородской земле. На погостах-поселениях жили крестьяне и «непашенные люди». Большая часть погостов имела по 5–10 дворов. Во главе погоста стоял староста. На погосте происходил суд; сюда собирались крестьяне окрестных сел на торг¹.

На средней и верхней Шексне в последние годы было открыто несколько десятков древнерусских поселений. Наиболее крупные из них — Луковец, Соборная горка, Октябрьский мост, Минино — возникли на месте финно-угорских поселков. Луковец — поселение городского типа в месте впадения р. Суды в Шексну. По культурному слою и составу находок Луковец аналогичен Белоозеру². По мнению А. В. Кудряшова, погосты на Шексне, упоминаемые в летописной статье 1071 г., были подобны Луковцу, где выявлено скопление оружия и военного снаряжения, свидетельствующее о присутствии здесь воинского отряда³. Однако если бы действительно было так — волхвы не осуществили своих действий.

Приходя в погосты, волхвы ориентировались на имеющуюся административно-территориальную структуру этих северных земель. Поэтому представляется необоснованным вывод Ю. В. Кривошеева, рассматривающего ярославских волхвов в качестве племенных лидеров (также как и суздальских волхвов из летописной статьи 1024 г.)⁴. Волхвы не берут на себя каких-либо властных полномочий или управленческих функций. Они, прежде всего, выступают хранителями некоего тайного знания; ведут то, что другим недоступно. Для анализа данного явления важное значение имеют наблюдения о познавательном значении мифологии, которое «выступает в роли ее нормирующего ограничителя <...> именно в таком качестве мифология санкционируется обществом как идеология»⁵.

¹ Андреев В. Ф. Северный страж Руси: Очерки истории средневекового Новгорода. Л., 1989. С. 46–47.

² Башенькин А. Н. Вологодская область в древности и средневековье // Вологда: краеведческий альманах. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 22–25; Кудряшов А. В. Древности Средней Шексны X–XIV вв. Череповец, 2006.

³ Череповец: от эры динозавров до средневековья: Книга для чтения / Кудряшов А. В., Косорукова Н. В. и др. Череповец, 2005. С. 82.

⁴ Кривошеев Ю. В. Социальная борьба в Северо-Восточной Руси... С. 45–46.

⁵ Туровский М. Б., Туровская С. В. Мифология и философия как формы знания // Философские науки. М., 1991. № 10. С. 11.

В связи с этим уместно привести замечание П. А. Флоренского, который подметил, что для простого сельского жителя «есть множество тайн, которые он принимает попросту, доверчиво, и мудро не любопытствует о них далее, смиряется перед неведомым, молчит, или отвечает случайно подвернувшимися мифами»¹.

То, что волхвы убивали женщин, обвиненных ими в «скрытии» внутри себя продуктов запасов, естественно объясняется архаическими представления о распределении общей жизненной энергии между природным миром и человеческими коллективами. Как отмечал М. Элиаде, «смысл человеческих жертвоприношений следует искать в архаических представлениях о периодическом обновлении сакральных сил». Как известно, во многих космогонических мифах описывается ритуальная (т. е. насильственная) смерть жившего в первоначальные времена великана, из тела которого возникают небо и земля, растут травы и т. д.»². Дело в том, что «плодородие как таковое есть реализация, а следовательно, постепенное истощение возможностей, прежде остававшихся потенциальными, а потому “первобытный” человек живет в атмосфере постоянной тревоги, опасаясь того, что окружающие его благотворные силы окажутся однажды исчерпанными до конца»³.

И, по всей видимости, волхвы не приносили убиваемых ими женщин в жертву каким-либо божествам и мифологическим существам. Эти действия можно рассматривать именно как ритуальные убийства. Известно, что явления, охватываемые понятием «жертвоприношение», оказываются не вполне однородными в своей психологической основе. Существует жертва-дар и жертва-убиение, расчленение. Не всякое ритуальное убийство является жертвоприношением⁴. Если говорить о «жертвоприношении», как одной из универсалий культуры, то, как таковую можно рассматривать жертву-дар⁵.

В отечественной науке летописная статья 1071 г. всегда изучалась с учетом особенностей мировоззрения и культуры древних обществ. Еще Н. М. Карамзин в «Истории государства Российского» подметил двойственность «восстания волхвов». С одной стороны, он указал на собственно языческий характер их действий: «два кудесника... в каждом селе-нии объявляли, что бабы причину всего зла и скрывают в самих себе

¹ Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки. М., 1991. № 1. С. 107.

² Элиаде М. Трактат по истории религий. СПб., 1999. Т. 1. С. 213.

³ Там же. С. 214.

⁴ Дмитриева Т. Н. Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. М., 2000. С. 13.

⁵ Там же. С. 15.

Хлеб, мед и рыбу». С другой стороны, он указал на черты социального конфликта: «сии злодеи с шайкою помощников убивали невинных женщин, грабили имение богатых»¹. С. М. Соловьев напрямую связал волхвов из Ярославля с финно-угорской средой. Он писал о том, что «язычество на финском севере не довольствовалось оборонительной войною против христианства, но иногда предпринимало и наступательную в лице волхвов своих». Соловьев не затронул вопроса о том, кто такие «лучшие жены» и почему они оказались «держателями» «обилья», хотя, скорее всего, склонялся к тому, что волхвы совершали некий языческий ритуал, а изъятие имущества «лучших жен» имело второстепенное значение².

Знаменитый фольклорист и филолог А. Н. Афанасьев сблизил волхвов, убивавших «старую чадь» в Суздале, и ярославских волхвов 1071 г., понимая под «лучшими женами» старых женщин: «волхвы обвиняли старых женщин в том, что они производили голод, скрадывали обилье (гобино), т. е. урожаи и делали безуспешными промыслы рыбака и охотника. Вера в возможность и действительность подобных преступлений была так велика в XI в., что родичи сами выдавали на побиение своих матерей, жен и сестер. Жители не только не хотели сопротивляться волхвам, но следовали за ними большою толпою <...> волхвы (даже допуская с их стороны обман и своекорыстные расчеты) только потому и действовали так открыто и смело, что опирались на общее убеждение своего века». Афанасьев отметил, что по данным различных источников, «женщин, заподозренных в чародействе и обвиняемых в похищении дождей и земного плодородия, преследовали в старину жестокими казнями: жгли, топили и зарывали живыми в землю»³.

Существенным этапом в исследовании верхневолжско-шекснинских событий 1071 г. стало сопоставление действий волхвов с мордовским ритуалом сбора на моляны, которое сделал еще во второй половине XIX в. П. И. Мельников (Андрей Печерский), внесший значительный вклад в этнографическое изучение мордовского народа⁴. Предваряя дальнейшее рассмотрение этнокультурных аспектов интерпретации «восстания волхвов», следует подчеркнуть (соглашаясь с мнением большей группы отечественных ученых), что они не могут быть до конца поняты без дальнейшего основательного исследования роли финно-угорского субстрата

¹ Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1991. Т. II–III. С. 58–59.

² Соловьев С. М. Сочинения в 18 кн. Кн. II. История России с древнейших времен. Т. 3–4. М., 1988. С. 49.

³ Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983. С. 394–395.

⁴ См.: Рученькин В. И. П. И. Мельников (Андрей Печерский) и этнография мордвы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1977.

в истории Северо-Восточной Руси. Финно-угорские аналогии, новые и известные ранее, оказываются наиболее адекватными при истолковании текста о «движении волхвов»¹. Историко-этнографическое сочинение «Очерки мордвы» П. И. Мельникова впервые было опубликовано в трех номерах журнала «Русский вестник» в 1867 г. Основную часть своего труда автор посвятил религиозной жизни мордовского народа. Когда наступало время общественных жертвоприношений языческим богам мордвы, специальные сборщики ходили по дворам и собирали всякие съестные припасы следующим образом. Обнаженные по пояс женщины, перебросив через плечо мешочки с мукой, медом, яйцами и прочими продуктами, стояли спиной к двери дома, а сборщики, войдя в помещение, отрезали мешочки, укалывая при этом женщину в плечо и спину ритуальным ножом². Мельников сразу же отметил аналогию мордовского обряда «сбора на моляны» и действий волхвов в 1071 г.: «мордовский обряд обрезывания тесемок на голых женских плечах, конечно перешедший из глубокой древности, не объясняет ли темное место летописца о вырезывании волхвами у женщин из плеч хлеба и разных съестных припасов»³. Осмысля близость обрядовых действий, П. И. Мельников заключил, что «волхвы, пришедшие из Ярославля в Ростовскую область и на Белоозеро, принадлежали, конечно, к финскому или чудскому племени. Там в XI столетии жили полуобруселые меря и весь, племена одного происхождения с мордвой и, вероятно, имевшие одинаковые с ней религиозные обряды»⁴.

Плодотворное и содержательное изучение мифологических и религиозно-ритуальных аспектов событий на Волге и Шексне не получило последовательного продолжения в советской исторической литературе. Начиная со статьи А. В. Арциховского и С. В. Киселева «К истории восстания смердов 1071 г.», в историографии прочно утвердилось понимание «восстания волхвов» как массового антифеодального движения крестьян. Такую точку зрения разделяли В. В. Мавродин, Н. Н. Воронин, Б. Д. Греков, М. Н. Тихомиров, Л. В. Черепнин, Я. Н. Щапов⁵. Большинство исследователей пришли к выводу об антифеодальной направленности движения, интерпретируя «лучших жен», как знатных и богатых женщин, скрывавших у себя продуктовые запасы.

¹ Ратобильская А. В. Летописный рассказ о движении волхвов и религиозные представления финно-угров // Славяноведение. М., 1996. № 5. С. 62.

² Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полное собр. соч. СПб., 1898. Т. 12. С. 78–81.

³ Там же. С. 83.

⁴ Там же.

⁵ См.: Фроянов И. Я. О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье второй половины XI в. // Русский Север. Л., 1986. С. 32–33.

Ситуация несколько изменилась, когда были опубликованы уже цитированные нами работы Н. Н. Велецкой. Отчасти принимая точку зрения А. Н. Афанасьева, она трактует сообщение летописи об убийствах «лучших жен» как свидетельство о ритуале отправления «на тот свет» пожилых людей, «при достижении определенных возрастных или физиологических критериев». То, что ритуал не предшествует возможному урожаю, а совершается уже после наступившего голода, Н. Н. Велецкая объясняет «начавшейся деградацией обычая». Таким образом, она ставит в один ряд события с участием волхвов в Суздале и верневолжское «восстание волхвов»¹. Сближаясь с наблюдениями Н. Н. Велецкой, И. Я. Фроянов предположил, что летопись запечатлела картину распри с «лучшими женами», которые своими вредоносными чарами задерживали урожай. Поэтому изъятие их имущества носило «более религиозно-бытовой, чем социальный характер»². Но он при этом полагает, что побудительная причина отправления «лучших жен» к праотцам крылась не в их преклонном возрасте, а в чем-то ином. Жены, согласно рассказу летописца, обладают колдовской силой, несущей людям зло. Они, по утверждению волхвов, задерживают урожай, обрекая других на голод. И «колдовская суть деяний “лучших жен” подчеркивается тем, что пресечение зла, идущего от них, возможно только в результате их истребления»³. Приведя соответствующие сведения из «Очерков мордвы» П. И. Мельникова, он отметил, что «на фоне этих мордовских обычаев, становится понятным фантастический рассказ летописца о волхвах и “лучших женах”, начиненных якобы житом, рыбой, медом и мехами». По его мнению, фантастичность рассказа — результат совмещения двух разных ритуалов, один из которых — сбор припасов для общественных жертвоприношений, а другой — ритуальное убийство женщин, обвиненных в пагубном влиянии на урожай⁴.

Дальнейшие события, описанные летописцем под 1071 г., разворачивались вблизи Белоозера. «В се же время приключися прити от Святослава дань емлющую Яневи, сыну Вышатину; поведаша ему белозерци, яко два кудесника избила уже многы жены по Волъзе и по Шексне, и пришла еста семо. Ян же, испытавъ, чья еста смерда, и уведевъ, яко своего князя, послав к нимъ, иже около ею суть, рече имъ: “Выдайте

¹ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. С. 67–68, 70.

² Фроянов И. Я. О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье... С. 40–41.

³ Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995. С. 149–150.

⁴ Там же. С. 37.

вохва та семо, яко смерда еста моя и моего князя". Они же сего не послушаша. Янь же поиде сам безъ оружья, и реша ему отроки его: "Не ходи безъ оружья, осоромят тя". Он же повеле взяти оружья отрокомъ, и беста 12 отрока с ним, и поиде к ним к лесу. Они же стаща исполчившеся противу. Яневи же идушу с топорцем, выступиша от них 3 мужи, придоша къ Яневи, рекуще: «Вида идеши на смерть, не ходи. Оному повелевшю бити я, к прочимъ же поиде. Они же сунушася на Яня, единъ грешися Яня топором. Янь же оборотя топоръ удари и тыльемъ, повеле отроком сечи я. Они же бежаша в лесъ, убиша же ту попина Янева. Янь же, вшедъ в град к белозерцем, рече имъ: "Аще не имете волхву сею, не иду от васъ и за лето". Белозерци же, шедши, яша я, и приведоша я к Яневи»¹.

Анализируя летописную статью 1071 г., В. А. Кучкин предположил, что киевский князь Святослав владел лишь частью территории Ростовской земли, которая очерчивается довольно определенно: это Белоозеро, которое, по-видимому, было центром владений Святослава на Северо-Востоке Руси, Ярославль, а также погосты на Волге и Шексне между названными городами. Указанная территория непосредственно примыкала к землям Новгорода Великого, где княжил сын Святослава Глеб. Очевидно, Святослав получил Белоозеро с Поволжьем по какому-то ряду со своим братом Всеволодом — отчичем Ростовской земли. Когда Святослав Ярославич вокняжился в Киеве, между братьями мог состояться обмен землями, находящимися в их руках: Святослав отдал Всеволоду Чернигов и Туров, а Всеволод уступил ему северные земли Ростовской области. В таком случае при датировке поездки Яна Вышатича концом 1073 — началом 1074 г., через несколько месяцев после вокняжения Святослава Ярославича в Киеве, можно считать, что она была не рядовой, а связанной с «устроением» полученной Святославом территории, введением там нового управления, назначением новой южнорусской администрации². Из летописного рассказа следует, что Ян Вышатич приходит на Белоозеро северным путем, следуя, вероятно, из Новгорода³. По мнению С. Д. Захарова «мы не знаем, насколько регулярной могла быть такая практика». По словам летописца, Яну «приключися приити». Возможно, это был лишь эпизод, связанный с временным пребыванием Белоозера в руках Святослава Ярославича⁴.

¹ Повесть временных лет. С. 76.

² Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV вв. С. 64–65.

³ Макаров Н. А. Русский Север: Таинственное средневековье. М., 1993. С. 147.

⁴ Захаров С. Д. Древнерусский город Белоозеро. М., 2004. С. 137.

Как отмечает Н. А. Макаров, пути сообщения, проходившие по Шекснине, Белому озеру, озеру Лача, Кубенскому озеру, Сухоне и Северной Двине, Ваге и Вычегде были в равной степени доступны для новгородцев и ростовцев¹. Представление о ростовской монополии на использование шекснинско-сухонского пути, установившейся с XI в., кажется безосновательным. После широких раскопок в Юго-Западном Белоозерье можно считать доказанным, что один из важнейших путей продвижения новгородцев на восток проходил по Колпи и Суде с выходом на Шекснину. Практика использования новгородцами шекснинско-сухонского пути была вполне обычной в XIII–XIV вв. Нет оснований полагать, что новгородцы не использовали его в более раннее время, когда владельческая принадлежность многих пустующих территорий еще не была определена. На наличие у новгородцев каких-либо прав и интересов на Белоозере указывают и некоторые сфрагистические материалы².

Маршрут самих волхвов, прошедших от Ярославля к Белоозеру, очевидно, не случаен. В связи с этим необходимо принимать во внимание, что Верхнее Поволжье, Пошехонье и Белоозерье в свете современных археологических и топонимических исследований следует считать относительно единой этнокультурной зоной. Совокупность данных свидетельствует о том, что финно-угорская народность, известная в письменных источниках как *белозерская весь*, должна быть отнесена к группе полоужско-финских народов, так же как и меря, заселявшая центральные районы Ростово-Суздальской земли³. Современная народность *вепсы*, проживающая на Северо-Западе России, не является прямыми потомками летописной *веси*. Регион Белоозерья и Онежско-Белозерский водораздел насыщены гидронимами неприбалтийско-финского происхождения, причем ареалы этих гидронимов не выходят на запад. Это разрешает предположить, что продвижению вепсов на восток, в Белоозерье, препятствовало некое местное население, возможно, с верхневолжскими истоками⁴. Лингвисты не считают столь очевидной и фонетически обоснованной связь между древнерусским этнонимом *весь* и прибалтийско-финским *vepsa*⁵. Существуют археологические данные о перемещении в Белоозерье

¹ Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. С. 167.

² Там же. С. 167–168; Захаров С. Д. Древнерусский город Белоозеро. С. 133–134.

³ Башенькин А. Н. Вологодская область в древности и средневековье. С. 29.

⁴ Муллонен И. И. Территория расселения и этнонимы вепсов в XIX–XX вв. // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. М., 2003. С. 343.

⁵ Там же. С. 346.

рье компактной единой группы мери¹. Показательна находка наборного конька-подвески «мерянского» типа, датируемого X–XI вв., на поселении Минино I (на Кубенском оз.)². Анализ зооморфных украшений раннего железного века, происходящих с территории Молого-Шекснинского междуречья, также «склоняет к мысли о том, что финно-угорское население рассматриваемого региона относилось к восточно-финской (поволжской) группе, а не к западно-финской (прибалтийско-финской), вопреки утвердившимся представлениям»³.

Неизвестно, собирались ли волхвы проводить какие-либо акции в самом Белоозере, рассчитывая на активную поддержку со стороны горожан. Тем более, нет никаких серьезных доказательств безусловной принадлежности жителей Белоозера к язычеству в рассматриваемый период. Религиозная ситуация в Белозерье середины — второй половины XI в. с трудом поддается научно обоснованной реконструкции. Существуют указания источников о принадлежности к язычеству некоторых групп населения Белозерского края вплоть до XIV в. В «Сказании о Спасо-Каменном монастыре», написанном старцем Паисием Ярославским, при описании событий 1341 г. сообщается о язычниках на берегах Кубенского озера: «еще бо тогда не вси приаша святое крещение, но множество живуще неверных человек въскраи Кубенскаго великаго озера по брегом»⁴. Но это не доказывает того, что сам город на истоке Шексны мог быть в 1060–1070-е годы местным «языческим центром». Белоозеро возникает как торговое поселение и административный пункт на оживленной трассе северного участка Балтийско-Волжского торгового пути. Оно изначально было ориентировано на пушную торговлю, обслуживание военных и торговых экспедиций, контроль над водно-волоковыми путями. Вовлеченность во внешние контакты и товарообмен, несомненно, способствовала знакомству жителей города с христианской культурой уже в самый начальный период его становления (вторая половина X в.). В целом Белозерский край достаточно рано был включен в процесс христианизации⁵.

¹ Макаров Н. А. Русский Север: Таинственное средневековье. С. 102.

² Макаров Н. А., Захаров С. Д., Суворов А. В. и др. Работы Онежско-Сухонской экспедиции // Археологические открытия 2002 года. М., 2003. С. 45–46.

³ Башенькин А. Н., Васенина М. Г. Зооморфные украшения Молого-Шекснинского междуречья раннего железного века // Культура Русского Севера. Вологда, 1994. С. 26–27.

⁴ Прохоров Г. М. Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв. Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 156.

⁵ См.: Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. С. 151–155; Виноградова М. А. Предметы христианского культа из

Точных сведений о времени крещения жителей Белоозера не имеется. Согласно устному преданию, они были крещены во времена Владимира Святого и тогда же у них был построен первый храм¹. В рукописных сборниках XVII–XVIII вв. сохранился рассказ о построении на Белоозере церкви во имя св. Василия Кесарийского, входящий в цикл произведений, посвященных истории Белозерья². Рядом с тем местом, где, скорее всего, находился данный храм, найден крестик скандинавского типа — древнейший из обнаруженных на Белоозере нательных крестов³. Часовня св. Василия Великого, стоявшая по преданию на месте древнейшей церкви в Белоозере, была разрушена в 1950-х гг.⁴ Место, где располагалась часовня, было исследовано археологически. Изучение показало, что древнейшая деревянная церковь была построена не ранее конца X в. и не позднее XII в. Непосредственно под основанием церкви культурный слой отсутствует, что может косвенно свидетельствовать о разрушении здесь языческого мольбища⁵.

Поразительно общее количество предметов христианского культа, происходящее из культурного слоя города — более 300. В том числе 28 энколпионов и 251 нательный крест (учтены только средневековые экземпляры). Крестов-тельников и образков в Белоозере найдено значительно больше, чем на всей остальной территории Европейского Севера России в целом. По мнению С. Д. Захарова, Белоозеро можно считать «крупнейшим центром распространения христианской культуры на всем Русском Севере»⁶. Здесь, конечно же, стоит подчеркнуть, что таким центром Белоозеро становится в XII–XIII вв. А религиозная ситуация второй половины XI столетия была более сложной и неоднозначной.

Получив волхвов в свои руки, Ян решил разобраться в том, кто они и что означают их действия по «преодолению голода». Разговор волхвов с Яном чрезвычайно любопытен и информативен. «И рече има: “Что ради погубиста толико человекъ?”. Онема же рекшема, яко “Ти держать

раскопок могильников и поселений Белозерья XI–XIII вв. // Кириллов: Краеведческий альманах. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 5–15; Кудряшов А. В. К вопросу о распространении христианства в Белозерье в эпоху средневековья // Культурный Русский Север. С. 61–71.

¹ Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей (Белозерский уезд) // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 1. С. 5, 50.

² См.: Макаров Н. А., Охотина-Линд Н. А. Сказание о Троицком Усть-Шелонском монастыре и круг произведений по истории Белозерья // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори: Сб. ст. М., 2000. С. 187–209.

³ Захаров С. Д. Древнерусский город Белоозеро. С. 134.

⁴ Макаров Н. А., Захаров С. Д. Древности затопленного Белоозера // Белозерье: Историко-литературный альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 9–10.

⁵ Макаров Н. А. Русский Север: Таинственное средневековье. С. 121–122.

⁶ Захаров С. Д. Древнерусский город Белоозеро. С. 134–135.

обилѣе, да аще истребиве сихъ, будетъ гобино; аще ли хощеша, то предъ тобою вынемеве жито, ли рыбу, ли ино что". Янь же рече: "По истине лжа то; створил Богъ человека отъ земле, сставленъ костыми и жылами отъ крове; несть в немъ ничто же и не весть никто же, но токмо единъ Богъ весть". Она же рекоста: "Ве веде, како есть человекъ створенъ". Онъ же рече "Како?". Она же рекоста: "Богъ мывъся въ мовници и вспотивъся, отерся вехтемъ, и верже с небесе на землю. И распресе сотона с Богомъ, кому в немъ створити человека. И створи дьяволъ человека, а Богъ душу в нь вложи. Тем же, аще умереть человекъ, в землю идетъ тело, а душа к Богу". Рече има Янь: "Поистине прельстиль васъ есть бесъ; коему богу веруета?". Она же рекоста: "Антихресту". Онъ же рече има: "То кде есть?". Она же рекоста: "Седитъ в бездне". Рече има Янь: "Какой то богъ, седа в бездне? То есть бесъ, а Богъ есть на небеси, сядъ на престоле, славимъ отъ ангель, иже предстоятъ ему со страхомъ, не могуще на нь зрети. Сихъ бо ангель сверженъ бысть, его же вы глаголетъ антихрестъ, за величанье его низверженъ бысть с небесе, и есть в бездне яко же то вы глаголетъ, жда егда придетъ Богъ с небесе. Сего имъ антихреста свяжетъ узами и посадитъ и, емъ его, с слугами его и иже к нему веруютъ. Вама же и сде муку прияти от мене, и по смерти тамо". Она же рекшема: "Нама бози поведаетъ, не можеши нама створити ничтоже". Онъ же рече има: "Лжють вама бози". Она же рекоста: "Нама стати предъ Святославомъ, а ты не можеши створити ничтоже"»¹.

Высказывания волхвовъ об антихристѣ, до этого рассказывавшихъ про Бога и сатану, по всей видимости, указываютъ на то, что повествование Яна о его спорѣ с волхвами, ставшее известнымъ летописцу, уже было своего рода христианской интерпретацией первоначальныхъ (оригинальных) сведений о языческихъ воззрѣнiяхъ волхвовъ. На это неоднократно указывали многие исследователи, обращавшиеся к рассматриваемому летописному тексту. Несколько необычно прямое отождествление антихриста с сатаной. Хотя имеются мнѣния писателей древней Церкви — Иеронима Стридонскаго (IV в.) и Феодорита Кирскаго (V в.) об антихристѣ, как воплощенiи сатаны². Тематика антихриста можетъ быть связана с соответствующими переводными произведениями. Древнейшiй русскiй списокъ «Сказанiя о Христѣ и антихристѣ», принадлежащего раннехристианскому писателю Ипполиту Римскому, относится к XII в.³, т. е. ко времени достаточно близкому к составленiю летописной повести о событияхъ 1071 г.

¹ Повесть временныхъ лет. С. 76.

² См.: Учение об Антихристѣ в древности и средневековье. СПб., 2000.

³ Твороговъ О. В. Слово и Сказанiе святого Ипполита об антихристѣ // Словарь книжниковъ и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 425–426.

П. И. Мельников в уже упоминавшихся выше «Очерках мордвы» привел мифологический рассказ, где излагается очень сходный сюжет о творении человека: его создавали вместе два бога-демиурга Чам-Пас и Шайтан. Причем последнему для придания человеку образа и подобия Божиего потребовалось полотенце, полученное хитрым способом от Чам-Паса. Также мордвы рассказывали, что боги условились о «разделе» человека после смерти: душа идет в небеса к Чам-Пасу, а тело в землю к Шайтану¹. Сам Мельников, комментируя этот антропогонический миф, отметил, что «в этой легенде поразительно сходство с рассказом волхвов о миротворении, записанным преподобным Нестором под 1071 г. То же полотенце небесного бога, тот же спор его с сатаной, тот же раздел человека»². Данный сюжет дал основание В. О. Ключевскому утверждать, что летописные волхвы — «финны из ростовской мери». А «легенда о сотворении человека, рассказанная ими Яну, доселе сохранилась среди нижегородской мордвы, только в более цельном и понятном составе, без пропусков, какие сделал киевский летописец, передавая ее со слов Яна, и с очевидными следами христианского влияния»³. Позднее и П. М. Гальковский указал на то, что «рассказ волхвов о миротворении в более цельном виде сохранился среди мордвы»⁴.

В связи с этим надо заметить, что «следы влияния» монотеистической религии носит и само повествование, переданное П. И. Мельниковым. Как верно отмечает Е. А. Хелимский, у финно-угров под влиянием христианства и ислама нередко происходило переосмысление представлений о мире богов, пополнение пантеона новыми персонажами. Верховный небесный бог-создатель легко отождествлялся с Богом монотеистических религий. От соседей-мусульман заимствованы имена и некоторые детали образов богов нижнего мира — удмуртского и марийского Керемета и мордовского Шайтана. А большинство известных уральским народам мифов о происхождении человека навеяны библейскими мотивами, и вероятно, во-многом, вторичны⁵. У древней мордвы, несомненно, не было бога с именем Шайтан, которое появилось в результате контактов с тюрками. Тесные взаимоотношения с волжскими булгарами, а затем, после распада их государства, с поволжскими татарами и чува-

¹ Мельников П. И. (Андрей Печерский). Полное собр. соч. СПб., 1898. Т. 12. С. 57–59.

² Там же. С. 60.

³ Ключевский В. О. Сочинения в 9-ти т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М., 1987. С. 304.

⁴ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1. С. 135.

⁵ Хелимский Е. А. Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. М., 2000. С. 237–238.

шами нашли отражение в мордовских языках: в них имеется свыше 200 тюркских слов, не считая антропонимов¹.

Божество нижнего мира, антипод небесного бога, которого в поздней мордовской традиции именовали Шайтан, имел изначальное, собственно мордовское наименование Идемевсь (эрзя), Идемьявось (мокша)². Что же касается божества с именем Чам-Пас, то оно не было верховным богом и создателем мира. Да и имя его передается П. И. Мельниковым неточно. Чи или Ши — солнце, которое мордва олицетворяла в виде женского божества (Чиава, Шиава). Впоследствии божество солнца стали именовать теонимом Чипаз, Шибавас и подчас воспринимать его как божество мужского рода. Эрзянское *чи* и мокшанское *ши* употребляются также для обозначения дня. П. И. Мельников неверно назвал это божество Чам-Пасом, ошибочно полагая, что оно являлось верховным богом мордвы³. Генетически мордовское божество солнца Чиава, трансформировавшееся в Чипаза, родственно марийскому Кече-ава (от *кече* 'солнце', *ава* 'женщина, мать')⁴.

Фактически Мельников, стремясь реконструировать верования и мифологию мордвы как систему, допустил определенный вымысел, «подгоняя ее под библейский образец». Чам-Пас был провозглашен Мельниковым изначальным верховным богом мордвы, создателем всего видимого и невидимого мира, управляющим им через подчиненных ему богов и богинь. Все эти божества, якобы находящиеся в родственных отношениях между собой, происходят от матери-богини Анге-Патяй, сотворенной Чам-Пасом и являющейся его женой. На вымышленность этой конструкции в свое время справедливо указывали известные финно-угроведы: профессор Казанского университета И. Н. Смирнов, крупный знаток этнографии мордовского народа М. Е. Евсевьев, финский исследователь У. Харва⁵.

В действительности, главным — небесным — богом у мордвы выступает Нишке (Шкай). Мордва-эрзя также называла верховного бога Нишкепаз и Верепаз⁶. Типологически мордовский бог Нишке (Шкай) близок марийскому Кугу-Юмо, удмуртскому Инмару, коми Ену⁷. Известны мордовские мифологические рассказы, согласно которым первоначально на свете ничего не было кроме воды, из которой Шкай (Нишке) создал

¹ Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы: Этнографический справочник. Саранск, 2004. С. 16–18.

² Там же. С. 134, 298.

³ Там же. С. 291.

⁴ Там же. С. 294.

⁵ Там же. С. 40.

⁶ Там же. С. 208–209.

⁷ Там же. С. 209; Мокшин Н. Ф., Мокшина Е. Н. Мордва и вера. Саранск, 2005. С. 106.

землю и все произрастающее на ней. Антиподом Шкаю выступает Иде-мевсь в облике утки, совы, летучей мыши и др.¹ Чипаз в миротворении не участвует. Впрочем, у мордвы существуют мифологические повествования, в которых творение мира вообще происходит без участия бога-противника. Таков мордовский миф «Земля родилась — обычай родился». «Земля родилась — обычай родился, на земле родилась зеленая трава, как посмотрел Нишкепаз, земля-матушка разукрасилась, еще паз дал на землю черного леса, темного леса, смотрит Нишкепаз на землю, земля матушка разукрасилась, затем Нишкепаз думал-думал, некому леса рубить, некому луга косить, несобраным лес гниет, некошеной трава валится; смотрит Нишкепаз, сам думает, дам я на землю человеческую душу, человеческий род, сначала выпущу эрзянский народ, сначала выпущу эрзянский язык, эрзянский обычай. Выпустил Нишкепаз эрзянский народ, этот народ сильно вырос-увеличился, на семь сел они размножились...»².

Но, несмотря на это, общей чертой космогонических и антропогонических мифов финно-угорских народов является присутствие двух богов-демиургов. В наиболее распространенном из таких мифов бог-создатель (мордовский Шкай, марийский Кугу-Юмо, коми Ен, удмуртский Инмар, обско-угорский Нуми-Торум, самодийский Нум) велит водоплавающей птице (обычно гагаре) нырнуть на дно первичного океана и принести оттуда комочек земли. Нередко образ птицы принимает второй участник творения, младший брат верховного бога. Из принесенного в клюве птицы комочка бог-создатель творит земную твердь, которая начинает разрастаться, и все полезное на ней; а младший брат использует крупинки земли, спрятанные в клюве (или во рту), чтобы создать неровности почвы и вообще «испортить» новосозданную землю³. У многих уральских народов младший брат небесного бога является властелином нижнего подземного мира, главой всех духов зла и болезней и управителем страны мертвых. У саамов это Перкель, у коми-зырян — Омоль, у марийцев и удмуртов — Керемет, у мордвы — Шайтан, у хантов — Лунг, у ненцев — Нга⁴. Интересно, что и в одном из вепских мифов творение вселенной предстает как результат деятельности Бога и дьявола. «Когда Бог творил землю и все живые существа, дьявол из зависти мешал Ему. Бог рассердился, схватил дьявола и сбросил его с неба на землю, в болото.

¹ Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы: Этнографический справочник. С. 64; Мокшин Н. Ф., Мокшина Е. Н. Мордва и вера. С. 108.

² Мокшин Н. Ф. Мифология мордвы: Этнографический справочник. С. 64–65.

³ Хелимский Е. А. Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. С. 237.

⁴ Там же. С. 233.

В болоте, в том месте, куда провалился дьявол, образовалась большая дыра; из этой-то дыры и полезла всякая "нечисть"»¹. Миф о водоплавающей птице, ныряющей на дно мирового океана за сушей, по всей видимости, является прауральским космогоническим мифом. Здесь стоит отметить, что мифологический сюжет о творении мира из яйца, известный преимущественно у прибалтийских финнов, не является общеуральским и, скорее всего, заимствован у палеоевропейцев, не принадлежавших ни к уральской, ни к индоевропейской языковым общностям².

Закончив свой спор с волхвами, «Янь же повеле бити я и поторгати браде ею». Затем Ян спросил волхвов, что теперь им говорят боги. Они ответили: «Стати нама пред Святославом». Ян приказал привязать волхвов к мачте лодьи и сам поплыл в другой ладье позади них к устью Шексны, где состоялась последняя беседа и где волхвы были казнены. «Шаша на устьи Шексны, и рече има Янь: "Что вам бози молвять?". Она же реста: "Сиче нама бози молвять, не быти нама живымъ от тебе". И рече има Янь: "То ти вама право поведали". Она же рекоста: "Но аще на пустиши, много ти добра будеть; аще ли наю погубиши, многу печаль приимеши и зло". Он же рече има: "Аще ваю пуццю, то зло ми будеть от Бога; аще ль вас погублю, то мзда ми будеть". Потом Ян спросил «повозников» — гребцов с лодок, на которых везли его и арестованных волхвов, о том, кто из их родственников был убит этими волхвами. Те отвечали: «Мне мати, другому сестра, иному роженъе». Ян сказал им: «Мьстите своихъ». Повозники тут же и осуществили кровную месть, санкционированную княжеским представителем. Они убили волхвов и повесили их на дубе. Здесь летописец заметил: «отмьстье приимша от Бога по правде». Ян отправился в обратный путь («идуццю домови»), а волхвов на следующую ночь стащил медведь: «в другую ноцъ медведь възлезъ, угрызъ ею и снестъ»³.

Тот факт, что волхвов повесили на дубе, стоявшем в устье Шексны, уже анализировался в научной литературе в контексте восприятия дуба как сакрального дерева, связанного с миром мертвых и потусторонними силами. Интересно, что у мордвы гроб выдавливался из одного дерева, обычно из дуба⁴. В славянской традиционной культуре дуб в меньшей мере связан с темой загробного мира. Дуб у славян был самым почита-

¹ Винокурова И. Ю. Мифология и верования // Прибалтийско-финские народы России / Отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина. С. 426.

² См.: Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф): Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Ижевск, 1992.

³ Повесть временных лет. С. 76–77.

⁴ Мокшин Н. Ф. Языческие верования мордвы и ее христианизация // Мордва: Историко-культурные очерки. Саранск, 1995. С. 311.

вым деревом, связанным с богом-громовержцем и символизирующим плу, крепость и мужское начало¹. В восточнославянской мифологии непосредственное отношение к области смерти имела ель, связанная с широким комплексом похоронно-поминальных ритуалов и верований. Из ели часто делали гроб, мотивируя это тем, что ель (как и сосна) не позволяет покойному «ходить» после смерти. У русских повсеместный характер имело обыкновение бросать еловые ветки по дороге к кладбищу — и перед гробом, и после него².

Так как волхвы недостойны христианского погребения, то их, очевидно, и хоронят по-язычески. Но вряд ли этот факт говорит о почести оказанной волхвам (погребение на священном дереве), как думает И. Я. Фроянов.³ В данном случае повешение на дубе имеет явные параллели в поволжско-финской погребальной обрядности. Сохранились сведения о наземном способе погребения у мордвы. У мордвы-эрзи сел Сабаяева и Давыдова Кочкуровского района Мордовии умерших хоронили в лесу. Если человек умирал зимой или ранней весной, когда земля была мерзлая, и не было переправы через реку Суру, то покойника в гробу из двух выдолбленных колод подвешивали на деревьях, а позже, когда оттаивала земля, его хоронили в могиле. Такое же явление было зафиксировано в селе Налитове Дубенского района Мордовии. Временное захоронение на деревьях было и у мордвы-мокши села Лебежайка Саратовской губернии. Покойников, которые были захоронены зимой на деревьях, на кладбище не носили, а тайно зарывали под березой, где они зимовали. Воспоминания о надземных захоронениях сохранились в мордовских народных сказках⁴. В сказке «Дуболго Пичай» повествуется о том, как братья хоронят сестру. «Отвезли ее на перекресток трех дорог, в середину какого-то далекого большого леса. На деревья с раздвоенными вершинами положили гроб. Около гроба поставили корзины, наполненные пшеничным зерном»⁵. По сообщению этнолога М. Т. Маркелова, народная память мордвы не сохранила деталей, связанных с похоронами на деревьях: «в некоторых местах говорят, что погребения на деревьях носили временный характер, в иных местах уверяют, что трупы висели на деревьях до истления»⁶.

¹ Агапкина Т. А. Дуб // Славяноведение. М., 1999. № 6. С. 94.

² Агапкина Т. А. Ель // Живая старина. М., 1997. № 1. С. 3–6.

³ Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования социальной и политической борьбы. С. 158.

⁴ Балашов В. А., Федянович Т. П., Корнишина Г. А. Семейные обряды // Мордва: Историко-культурные очерки. С. 262.

⁵ Мокшин Н. Ф., Мокшина Е. Н. Мордва и вера. С. 93.

⁶ Там же. С. 94.

Не меньшее значение для реконструкции языческих реалий имеет упоминание летописца о медведе, укравшем тела волхвов. Еще Е. В. Аничков предположил, что автор летописной статьи 1071 г. намекает на почитание медведя, рассказывая о съедении волхвов, повешенных на дубе¹. Тема была развита Н. Н. Ворониным в интереснейшей работе «Медвежий культ в Верхнем Поволжье», сопоставившим разноплановый материал о почитании медведя в культуре полиэтнического населения Верхнего Поволжья и медвежьих праздники народов Сибири². Относительно недавно к данному вопросу вернулся И. Я. Фроянов, склоняющийся к тому, что медведь не съел тела волхвов, а утащил их: «медведь, будучи священным животным... уносит волхвов в иной мир, где их ожидает перевоплощение и жизнь, но уже в новом свойстве»³. Под словом «угрыз» следует заметить нечто иное, чем съел, а именно: отгрыз, перегрыз. Тем более, заметил И. Я. Фроянов, «медведи мертвечиной не питаются»⁴.

Известно, что «особое отношение к медведю вплоть до его почитания было свойственно практически всем народам Северной Евразии и Северной Америки на лесной или таежной территории, где был распространен медведь»⁵. В данном случае этническая «окраска» медвежьего культа имеет второстепенное значение. В индоевропейских языках, слово, обозначающее медведя, является древнейшей лексемой (хеттское *hartagga*, латинское *ursus*). Вследствие культовой значимости слово табуируется: в славянской традиции медведь — «поедатель меда»; в германской традиции — животное с бурым цветом меха (древне-английское *bera*, древне-исландское *bjorn* и т. д.). Замена первоначального наименования медведя табуированными терминами происходит в основном в балто-славяно-германском ареале, что указывает на большую культовую значимость животного в этой зоне Евразии по сравнению с другими⁶. Специфическое восприятие медведя, с оттенком сакрализации, сохранялось в славянской (и собственно русской) традиционной культуре вплоть до новейшего времени. Так по данным Тенишевского этнографического бюро в одном из уездов Владимирской губернии существовало народное

¹ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 272.

² Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. // Краеведческие записки. Ярославль, 1960. Вып. 4. С. 25–93.

³ Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования социальной и политической борьбы. С. 159.

⁴ Фроянов И. Я. О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье... С. 48.

⁵ Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // Этнографическое обозрение. М., 2002. № 1. С. 41.

⁶ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 497–498.

верование в то, что у всех животных нет души, а у медведя — есть. Душа медведя имеет вид щенка¹.

В финно-угорской традиционной культуре медведь так же был почитаемым животным. Соответствующие данные имеются и для религиозно-этнофилологической традиции вепсов². А в 46-й руне «Калевалы» описывается бытовавший у финнов и карел древний обычай сохранения костей и черепов убитого медведя и их погребение на дереве с целью воскресения животного³. Что же касается замечания И. Я. Фроянова по поводу безразличия медведей к «мертвечине», то это совсем неверно. Известно, что бурые медведи питаются не только растительной, но и животной пищей: лисками копытными и домашними животными⁴. При охоте на копытных медведь закапывает убитое животное и через несколько дней съедает в прожваленном виде⁵. В Архангельской области бурые медведи весной питаются вытаивающей из под снега падалью, остатками от добытых охотниками лосей. Со сходом снега и началом вегетации медведь все больше переключается на питание растительными кормами⁶. В Вятской тайге для медведей при разнообразии пищи в ранневесеннее время имеет особое значение падаль домашних и диких животных; в том числе медведи ходят на находящиеся в лесах скотомогильники. Вятские медведи приваживаются к падали и в другие бесснежные сезоны года, причем, нередко, место, где она находится, посещают несколько взрослых особей одновременно⁷. Агафья Лыкова (из знаменитой семьи староверов Лыковых, живших в Сибири) рассказывала, что медведь навещался к могиле ее отца, привлекаемый запахом тленья. Запах падали медведь чувствует на несколько километров⁸. Кроме того, у всех видов медведей «развито врожденное ориентировочно-исследовательское поведение, не связанное с поисками корма, которое, переводя на человеческий язык, мы называем любопытством»⁹.

1. Фроянов И. Я. Русская эллинистическая культура. СПб., 1997. С. 106.

¹ Быт великорусских крестьян землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии) / Авторы-составители Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 145.

² Винокурова Т. Ю. О культе медведя у вепсов (итоги комплексного изучения проблемы) // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах. СПб., 2002. С. 102–111.

³ Там же. С. 106.

⁴ Животный мир СССР. Т. 4: Лесная зона. М.; Л., 1953. С. 109.

⁵ Кудактин А. Н. Трофические связи медведя на Кавказе // Медведи в СССР: Сб. науч. тр. Новосибирск, 1991. С. 89.

⁶ Вайсфельд М. А. Бурый медведь в Архангельской области // Там же. С. 92.

⁷ Павлов М. П. Условия, определяющие нарастание поголовья бурых медведей в Вятской тайге // Там же. С. 71–72.

⁸ Медведь — не заяц // Комсомольская правда. 2001. 16 марта. С. 3.

⁹ Беликов С. Е. Отношения человек — медведи // Медведи в СССР: Сб. науч. тр. С. 15.

Скорее всего, медведь, перегрызая веревки, на которых висели казнённые волхвы, просто утащил их в глубь леса. И никто не пошел возвращать тела. Реальная ситуация, возможно, было осмыслена с мифологических позиций. Но сам факт унесения тел медведем вряд ли является фактом религиозной истории Северной Руси.

Завершая рассмотрение темы «восстаний волхвов», следует еще раз обратиться к вопросу о том, в какой мере волхвы являлись «языческими священнослужителями». В предыдущей главе я уже частично касался некоторых аспектов соответствующей проблематики, отмечая, что летописные рассказы 1024 г. и 1071 г. рисуют волхвов как представителей магической религиозности. Важно учесть также иные летописные свидетельства или упоминания о волхвах. «Повесть временных лет» дает и в этом отношении весьма любопытный материал. Под 911 г. летописец помещает известную легенду о смерти вещего Олега от собственного коня, сообщая перед этим, что тот просил «волхвовъ и кудесникъ» предсказать ему свою смерть. «В подтверждение того, что волхвы могут иногда предсказывать будущее, а может быть, и для того, чтобы оградить себя от возможных обвинений в доверии к волхвам, Нестор приводит ряд аналогичных случаев с волшебной силой Аполлония Тианского»¹.

Летописец называет Аполлония, жившего во времена римского императора Домициана, волхвом и описывает его «бесовская чюдеса», которые состояли, прежде всего, в изгнании из различных местностей Малой Азии вредоносных животных, насекомых и в предсказаниях будущего. Здесь же упоминается «Симон волхвъ». Из этого описания деятельности волхвов и сущности волхования однозначно следует, что функции волхвов — предсказание будущего и творение чудес². Волхвы и кудесники не возглавляют общественных молений или жертвоприношений. Они, и первую очередь, носители самостоятельной сакральной традиции — магии, магического знания. Летописец отмечает, что делами волхвов проверяется крепость веры христиан: «такowymi вещьми искушатеся наша православныя веры». Пребывающий с Господом не поддается влиянию дьявола «мечетных ради чюдес»³, то есть чудес, произведенных путем галлюцинаций, наваждений и т. д.

В то время, когда христианизация шла по пути вытеснения языческого политеизма христианским монотеизмом, магические верования сохраняли свое устойчивое место в народном мировоззрении. И это ярко проявилось и в суздальских событиях, и в действиях ярославских волхвов. Как отмечал Э. Кассирер, «вся магическая практика основана на

¹ Лихачев Д. С. «Повесть временных лет» (историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. С. 339.

² Повесть временных лет. С. 20–21.

³ Повесть временных лет. С. 21.

убежденности, что природные явления в большей мере зависят от человеческих поступков». Поэтому «жизнь природы зависит от правильного распределения и взаимодействия человеческих и сверхчеловеческих сил».¹

Несмотря на четко выраженный обличительный характер летописных текстов 1024 и 1071 гг. по отношению к волхвам, в древнерусской письменности термин «волхв» продолжал использоваться весьма широко, в том числе и как наименование мудрецов с Востока, пришедших поклониться Христу. Отдельной исследовательской темой может быть использование терминов «волхв» и «волхвы» в переводной литературе. Дело в том, что буквальный перевод библейских текстов оставляет возможности для многообразных толкований, отказываясь от какого-то одного. При таком переводе «в определенной мере могут игнорироваться контекстуальные связи слова-термина или оттенки и филиации значений»². Тем более надо учесть, что Русь в эпоху христианизации, преимущественно, лишь пассивно воспринимала южнославянское переводческое наследие³.

В работах разных лет древнерусских волхвов, сопоставляли с сибирскими шаманами, намечая или подчеркивая типологическую близость их ритуальной деятельности. Уже Е. В. Аничков отмечал, что волхвы и волхование — явление сходное с шаманством. Про древнерусских волхвов известно, что они лечат больных и предсказывают будущее, руководят населением во время бедствий и хранят в себе сокровенные знания. Как шаманы ссылаются на духов, так и волхвы начинают предсказание словами «нама бози поведают». Как шаман падает в оцепенение после своей пляски, так и волхв, к которому пришел некий новгородец, падает «оцепь»⁴. Не составляет труда провести параллель между ярославскими волхвами, «вынимавшими» съестные припасы из спины «лучших жен», и соответствующими действиями сибирских шаманов. Ведь в религиозно-мифологической традиции народов уральской языковой семьи (в том числе и финно-угорских) шаманство было древним элементом ритуальной практики⁵. При камлании шаман демонстрировал свое «могущество». Иногда это были простые фокусы. Но наряду с ними шаманы показывали «чудеса», которые могут быть объяснены как результат гипнотического внушения. Например, есть сообщения о том, что шаманы «раскрывали

¹ *Кассирер Э.* Эссе о человеке // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998. С. 408.

² *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 82–83.

³ Там же. С. 176.

⁴ *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. С. 270–271.

⁵ См.: *Хелимский Е. А.* Компаративистика, уралистика: Лекции и статьи. С. 239–400.

колотушкой от бубна потолок юрты, в результате чего начинал падать снег». Или рассказ о том, что шаман отрезал свою голову и клал ее рядом с собой. В конце обряда после показа «чудес» шаманы предсказывали присутствующим будущее¹. Действия шаманов имели настолько сильное влияние на присутствующих, что порой вызывали групповой нервно-психический припадок².

Но для того, чтобы твердо называть древнерусских волхвов шаманами, нужно более комплексно реконструировать их функции и место в социальной структуре раннесредневекового общества. Понятие «шаманство» — условно и полиморфно. За этим термином скрываются довольно разные варианты мировоззрения и культов. Объединяет их — принцип организации ритуала (прямой контакт с духом) и особые техники работы в измененных состояниях сознания³. То, что ярославские волхвы, безусловно, применяли психотехнические приемы, доказывая необходимость убивать «лучших жен», довольно определенно следует из летописного сообщения. Но в целом, «восстания волхвов» — события экстраординарные, а шаманизм — в тех этнокультурных зонах, где он был распространен, — часть повседневной жизни, повседневной религиозно-ритуальной практики.

По мнению В. Я. Петрухина, в 1071 г. древнерусские власти столкнулись не просто с языческой реакцией, а с эсхатологическим пророческим движением, происходившим в экстремальных условиях — разрушения традиционных племенных устоев, княжеских поборов, христианизации, половецких набегов и голода. Как и всякое народное движение, идеология волхвов должна была синкретически включать традиционные магические приемы и представления разноэтничного происхождения⁴. Представляет существенный интерес предположение о том, что движение волхвов «можно считать если не “еретическим”, то по своей форме соответствующим новому учению о последних временах, библейским чудесам и пророчествам, то есть движением, возникшим под прямым воздействием христианства»⁵.

¹ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 186.

² Там же. С. 187.

³ Харитонова В. И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. М., 2005. № 2. С. 115.

⁴ Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия. С. 319–320.

⁵ Там же. С. 321.

ГЛАВА III.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПОСМЕРТНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ В ЭПОХУ ХРИСТИАНИЗАЦИИ

ВОЗЗРЕНИЯ НА ЗАГРОБНУЮ ЖИЗНЬ В КОНТЕКСТЕ АРХАИЧЕСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

Вера в загробную жизнь являлась важнейшей частью архаической картины мира и может быть справедливо отнесена к числу культурных универсалий. Противопоставление мира земного и мира потустороннего следует считать одним из существенных элементов системы бинарных (двоичных) различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания природной и социальной среды. Часть этих оппозиций связана с характеристикой структуры пространства: верх — низ, небо — земля, земля — подземное царство¹. Привлекает к себе внимание тот факт, что в шумеро-вавилонском эпосе, в древнегреческой и других мифологиях представления о смертности людей так или иначе сочетаются с представлениями о подземном царстве, в котором собираются души умерших². Убежденность в наличии какой-то формы существования за гранью жизни и смерти неизбежно вела к конструированию определенных моделей этого «второго» мира с помощью присущих архаическому сознанию мифопоэтических методов. Несомненно, что в основе наиболее ранней модели оказалась мысль о подобии земного и посмертного существования³. С разной степенью усиления или смягчения различий «двух миров» она доминировала в культуре древних и традиционных обществ и лишь в период распространения монотеистических религий стала вытесняться концепцией воздаяния.

В рамках архаической картины мира «тот» и этот свет тесно взаимосвязаны. Поэтому принципиальное значение имели погребальные обряды и погребальные сооружения. Сам погребальный обряд, как набор действий, совершенных в конкретном месте в конкретное время, служил, в первую очередь, средством окончательного отправления умершего (его души) в потусторонний мир. При этом погребальное сооружение, с од-

¹ См.: *Топоров В. Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // *Очерки истории естественнаучных знаний в древности.* М., 1982. С. 24–26.

² *Вишев И. В.* Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990. С. 91.

³ *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. С. 292.

ной стороны, создавало условия для этого «путешествия», а с другой позволяло сохранить возможность контакта с ушедшими. Эта динамическая характеристика погребального сооружения позволяет говорить о том, что оно есть материализованное выражение идеи связи мира живых и «мира мертвых» и лишь в некоторой степени отражает представления о последнем.

Кроме того, погребальные обряды предстают как объективированные элементы некоторой части социального опыта, являясь при этом формой хранения и трансляции определенной ценностной информации. Поэтому погребальная обрядность может быть включена в число символических систем, обеспечивающих социальное взаимодействие¹. Представление о человеческом социуме, в самом реальном и практическом смысле сообщаемом с миром умерших, присуще любой традиционной культуре, будь то классическая Греция или самая архаическая «маническая» культура. Диалог с умершими, закрепленный в ритуалах, относится не к области частного, личного благочестия, но к общей социальной практике. Почитание «своих» умерших и создает традиционный социум, при этом «своим» каждого умершего делает совершенный над ним погребальный обряд².

Реконструкция конкретных представлений о смерти и посмертном существовании, свойственных славянской и древнерусской дохристианской культуре, предельно затруднена³. Свидетельства древнерусских и иностранных письменных источников, содержащих информацию по данному вопросу, весьма немногочисленны, а привлечение этнографических материалов для интерпретации археологических данных не всегда методологически оправдано⁴. Также надо учитывать, что погребальный обряд не может полностью отразиться в своем результате — погребении, а тем более в погребальном памятнике, поврежденном многовековым процессом естественного разрушения⁵. С другой стороны, и сам по себе погребальный обряд не может служить последовательным отражением мировоззрения, взглядов, установок и т. п. уже в силу того, что раз-

¹ Мышкин В. Н. К проблеме взаимосвязи социальной структуры и погребальной обрядности в древних обществах // Вопросы археологии Поволжья. Сб. статей. Вып. 1. Самара, 1999. С. 274.

² Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 278–279.

³ Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. Смоленск; М., 1995. С. 196.

⁴ Дмитриева Т. Н. К проблеме поиска метода реконструкции древних верований // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. СПб., 1991. С. 3–11.

⁵ Ольховский В. С. Погребальная обрядность и социологические реконструкции // Российская археология. М., 1995. № 2. С. 88.

личные действия, совершаемые в процессах похоронно-поминальной обрядности связаны с комплексом глубоких эмоциональных переживаний, первое место среди которых занимает тоска и страх¹. Эмоциональное здесь сосуществует на равных с рациональным, а в реальной жизни первое, чаще всего, перекрывает второе.

Но и не только вышеназванные причины обуславливают невозможность воссоздания более или менее систематизированной раннеславянской «танатологии». Следует признать, что древнеславянские воззрения на смерть и загробный мир были сложны, противоречивы и непоследовательны². По мнению Н. И. Толстого, разнообразие представлений о «том свете» могло быть «довольно древней особенностью славянских верований, точно так же, как и разноликость мифологического восприятия небесного свода, планет, всей вселенной»³. И все же данная ситуация отнюдь не отменяет того, что тема перехода души в потусторонний мир, ее пребывания там и возможности контакта «мира мертвых» с миром живых, несомненно, составляли значительный и яркий пласт религиозно-мифологических идей в системе древнеславянской культуры⁴.

Христианизация и последующая религиозная история славян обусловили исчезновение большинства элементов данного идейного комплекса. Однако многие реликтовые черты похоронно-погребальной обрядности и ритуальной практики «встречи» с умершими предками, зафиксированные фольклористикой и этнографической наукой XIX–XX вв. позволяют установить (с известной долей гипотетичности) основные черты соответствующих древнеславянских воззрений⁵. Становясь на путь подобных реконструкций, надо принимать во внимание, что истоки многих древних мотивов, нашедших отражение в фольклоре, особенно если речь идет о поздних фольклорных жанрах, следует искать не в обряде, а в обрядовых формах мышления, в утраченных ритуалом мировоззренческих основах, которые оказываются куда более устойчивыми и консервативными, чем сам ритуал⁶.

¹ Байбурин А. К. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности // Труды факультета этнологии ЕУСПб. СПб., 2001. С. 95–115.

² Вагнер Г. К., Велецкая Н. Н. Становление личности в нравственном сознании Киевской Руси // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., 1997. С. 25.

³ Толстой Н. И. Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 155. См. также: Левкиевская Е. Е. Представления о «том свете» у восточных славян // Славянский альманах-2003. М., 2004. С. 342–367.

⁴ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 101.

⁵ См.: Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 18–82.

⁶ Там же. С. 194.

Лингвистические материалы указывают на то, что душа мифологизировалась как самостоятельная сущность, способная к акциональным проявлениям (ср.: литовское *siela* — 'душа' и русское *сила* того же корня, соврем. *душевные силы; слабодушие; слабость* — перен. «малодушие»). В этом контексте смерть воспринималась как разлучение души с телом (*душа отлетела*). Душа, существующая отдельно от тела в русской мифологической картине мира выступает как *дух*, что получает вербальное выражение: одним из значений полисеманта *дух* является 'бесплотное сверхъестественное существо' (соотношение *дух* — *души* репрезентирует противопоставление *свободный* (ср.: *вольный дух*) — *несвободный* (*душа в теле*)¹. Фольклорно-этнографические данные также позволяют говорить о том, что собственно смерть воспринималась как отделение от тела души, осознаваемой как жизненная сила — концентрированное выражение всей сущности человека².

Ритуальное «оформление» смерти находило свое выражение в комплексе похоронно-погребальной обрядности. Соответствующая обрядовая практика, характерная для раннеславянской духовной культуры, должна быть рассмотрена, прежде всего, в контексте индоевропейской архаической религиозности.

Общей чертой большинства древних индоевропейских традиций являлось сжигание трупов с последующим собиранием и захоронением останков сожжения в особых сосудах³. Однако у хеттов кремация сосуществовала с ингумацией. Аналогичная ситуация выявляется и у микенских греков⁴. Древнеиндийская традиция — только сожжение. В древнеиранской традиции известны и трупосожжение, и трупоположение: в «Авесте» отражена практика обоих обрядов⁵. У древних римлян сосуществовали кремация и ингумация. Причем, по свидетельству Плиния, кремация считалась нововведением⁶. Интересно, что у причерноморских скифов на протяжении всего скифского периода единственным видом

¹ Кошарная С. А. Лингвокультурологическая реконструкция мифологического комплекса «человек — природа» в русской языковой картине мира: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Белгород, 2002. С. 25.

² См.: Соболев А. Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб., 1999. С. 34–64; Виноградова Л. Н. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999. С. 141–160; Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 58–64.

³ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 826.

⁴ Там же. С. 828–829.

⁵ Там же. С. 827.

⁶ Там же. С. 829.

захоронения было трупоположение. Но в локальных группах скифообразных культур лесостепи встречаются и погребения по обряду сожжения¹.

Наличие двух способов обращения с телом умершего могло определяться социальными факторами (рангом покойника, полом и возрастом) и характером смерти (ср. древнеславянский обычай хоронить в лесу или в воду умерших «не своей смертью»)². Сложный по технологии обряд сожжения, вероятно, имел определенный символический смысл — огонь очищал человека, освобождал его *дух*, переходящий в потусторонний мир. Но само происхождение обряда может объясняться не мифологическими, а естественно-биологическими причинами. Исходя из локализации прародины индоевропейцев в Передней Азии, Вяч. Вс. Иванов предложил связать распространение кремации с борьбой против заразных смертельных болезней. В этом плане приспособительное значение могло иметь разбивание посуды умершего и сжигание принадлежащих ему вещей³.

Изучение и религиоведческая интерпретация древнеславянских погребальных обрядов напрямую зависят от взглядов ученых на процесс славянского этногенеза. Наиболее аргументированная концепция формирования праславянского массива, точнее, его выделения из древнеевропейской общности, изложена в работах В. В. Седова.

Согласно его исследованиям, «ретроспективным путем (от раннего средневековья в глубь веков) цепь археологических культур, связанных со славянским этногенезом, внизу пока завершается лужицкой культурой (последнее столетие II и первая половина I тыс. до н. э.)». Лужицкие древности входят в состав культурной общности полей погребальных урн, получившей распространение в Средней Европе в конце бронзового и в самом начале железного века. Погребальные памятники лужицкой культуры — бескурганные могильники, нередко насчитывающие по несколько сотен захоронений по обряду трупосожжения. Кремация умерших совершалась на стороне, вне могильника. Собранные с погребального костра остатки сожжения помещались в глиняную урну, которую ставили в неглубокую могильную яму, или ссыпали непосредственно в

¹ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 57, 67–80.

² Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. С. 830; см. также: Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 165.

³ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. С. 831; Иванов Вяч. Вс. Проблемы реконструкции общеиндоевропейского погребального обряда и ритуального текста // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. М., 1985. С. 40.

нее¹. В позднелатенский и римский периоды данный обряд не претерпел существенных изменений².

Но стоит обратить внимание на чрезвычайно любопытный факт: среднеевропейская общность полей погребальных урн (1250/1200 ± 800/700 гг. до н. э.) формируется на основе культуры курганных погребений (1500–1250/1200 гг. до н. э.). Последняя культурно-историческая общность получила распространение на широких пространствах Европы от Рейнских областей до Карпатских гор. Основные памятники ее — могильники, состоящие из нескольких десятков курганных насыпей, имевших сложное строение из разных каменных или деревянных конструкций. Ведущим обрядом погребения было труположение, но нередко встречаются и трупосожжения. В некоторых регионах захоронения по обряду кремации, помещенные в глиняных урнах или цистах, были преобладающими³.

Вполне возможно, предшествование курганов бескурганному обряду, как и предшествование ингумации — кремации, является свидетельством некой цикличности похоронно-погребальных ритуалов в древней Европе. В этой связи появление курганной обрядности у славян и германцев раннего средневековья можно рассматривать как очередной этап «самораскрытия» архетипичной идеи взаимосвязи живых и умерших, по разному проявлявшей себя на протяжении многовековой истории индоевропейских народов.

Б. А. Рыбаков рассматривал праславянский обряд сожжения тел умерших как выражение аграрного культа предков-покровителей урожая: «Если все души предков находятся в небе, то они становятся, как бы сопричастными с верховным небесным божеством <...> возникает слияние идеи небесного бога, повелителя природы и урожая, с идеей предка-помощника, тоже оказавшегося в небесных сферах вместе с дымом погребального костра»⁴. Признавая правомерной подобную ин-

¹ Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале средневековья // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 170–171.

² Там же. С. 172.

³ Седов В. В. Происхождение славян и местонахождение их прародины. Расселение славян в V–VII вв. // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 21. Стоит отметить, что с наступлением железного века в Европе на значительной территории от Карпатской котловины до Англии прочно утвердился обряд сжигания умерших, с захоронением остатков сожжения в грунтовых могильниках. Одни исследователи объясняют это изменениями в духовной жизни. Другие — миграцией племен из наддунайских земель, где этот обряд был известен с начала бронзового века (см.: Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тыс. до н. э. — I тыс. н. э. М., 1974. С. 5).

⁴ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 80–81.

терпретацию, следует заметить, что и обряд ингумации в архаических культурах нельзя отделять от культа плодородия. Покойники, помещенные в землю, подобно семенам «проникали» в хтоническую область бытия, поэтому от них и ожидали поддержки в занятиях земледелием¹. К тому же материалы новейших исследований раннеславянских памятников (киевская культура) указывают на то, что уже в римское время сожжение не было единственным видом обращения с телами умерших.

На востоке Днепровского Левобережья и в бассейне Северского Донца выявлены памятники начальной фазы киевской культуры, датирующиеся концом II — серединой III в. н. э. Среди этих памятников — 4 бескурганных могильника, где из 24 раскопанных погребений 2 были совершены по обряду ингумации, остальные — по обряду трупосожжения. Все кремации совершены на стороне. Два погребения урновые, остальные безурновые. В большинстве случаев остатки сожжений помещены в неглубокие ямы, разнообразные по форме. Большинство трупосожжений было вытянуто полосой вдоль края холма, на котором расположен могильник. Полосы оканчивались кострищами или пятнами прокала грунта. За пределы «основного массива» захоронений было вынесено несколько трупосожжений и по одному трупоположению. Вне основных полос захоронений находились также ямы без остатков сожжений, содержавшие в своем заполнении кости животных и керамику, и, кроме того, ямы от столбов². Представляется возможным предположить, что эти ямы являются остатками своеобразных погребальных сооружений «промежуточного» типа, которые зафиксированы в «Повести временных лет» как «столпы на путех». Летописец, рассказывая о дохристианских обычаях некоторых восточнославянских племен, сообщает: «и аще кто умряше, творяху тризну надъ нимъ, и по сем творяху кладу велику, и възложяхуть и на кладу, мертвеца сожъжаху, и посемь собравше кости вложяху в судину малу, и поставляху на столпе на путех, еже творят вятичи и ныне. Си же творяху обычая кривичи и прочии поганин, не вѣдуще закона Божия, но творяще сами себе законъ»³.

Большинство исследователей считали, что летописец, создавший эту запись в конце XI или в первые годы XII столетия, фиксировал недавнее прошлое древнерусского общества, обличая реликты язычества, кое-где сохранившиеся. Так, например, Б. А. Романов писал: «Во всем этом этнографическом очерке, что ни слово, то мотив для церковной пропаган-

¹ См.: *Элиаде М.* Тракта́т по истории религий. СПб., 1999. Т. 2. С. 219–227.

² *Обломский А. М.* Днепровское лесостепное Левобережье в позднеимское и гуннское время (середина III — вторая половина V в. н. э.). М., 2002. С. 19.

³ *Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Дополнения М. Б. Свердлов. СПб., 1996. С. 11.*

ды... на знакомом всем современникам нашего автора материале живописной, деревенской действительности»¹. Однако Б. А. Рыбаков настаивал на «удревнении» зафиксированного летописью обряда, считая, что он существовал у славян в последние века до новой эры и в первые века новой эры, а затем исчез (в «чистом виде») в связи с переходом славянского населения к практике насыпания курганов². Курганная обрядность в славянской зоне Восточной Европы появляется в V–VI вв. Но ее соотношение с загадочными «столпами» было, по всей видимости, отнюдь не хронологически-преемственным. На мой взгляд «столпы» являлись одним из древнейших элементов комплекса похоронно-погребальных ритуалов «Столпы на путях», скорее всего, существовали и в период «полей погребальных урн», и в курганную эпоху. Допустимо их сопоставление с древнеиндийским похоронным ритуалом, в котором прежде захоронения остатков сожжения сооружается небольшой домик на столбе³.

Интересную параллель сообщениям о «столпах на путях» представляют замечания одного из авторов «Повести временных лет» о вавилонском столпе: «и собираща... здати столпъ до небесе и град около его Вавилонъ; и созда столпъ то за 40 лет <...> Бог ветром великим разрази столпъ, и есть остаток его промежю Асира и Вавилона»⁴. Любопытно и сообщение, помещенное в «Повести» под 912 г. о волхве Аполлонии Тианском, который, изгоняя скорпионов и комаров из Антиохии, «сотворивъ медянь скоропий и погребе его в земли, и малъ столпъ мраморен постави надъ нимъ»⁵. Таким образом, для летописца «столп» — это возвышающееся над землей столбообразное сооружение, могущее иметь самые различные размеры. В этой связи не может быть признано убедительным предположение Б. А. Рыбакова о том, что на Руси в XI–XIV вв. «столпами» называли не только бревна и столбы, но также небольшие срубные домики и саркофаги⁶. Хотя не исключено, что пережитки практики сооружения «столпов на путях» позднее отразились в придорожных часовнях, столбиках-«намогильничках» и деревянных доминах над могилами, известных в Северной России⁷.

¹ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 95–96.

² Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 101–102.

³ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. С. 828–829.

⁴ Повесть временных лет. С. 8.

⁵ Там же. 20.

⁶ Рыбаков Б. А. Нестор о славянских обычаях // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 43.

⁷ См.: Фрейман Н. Придорожная часовня — пережиток погребения на столбах на путях // Советская этнография. 1936. № 3. С. 86–92; Медведев П. П. Некрокультовые сооружения Беломорского Поморья // Выговская Поморская пустынь и ее значение в истории России. СПб., 2003. С. 195–210.

По моему мнению, помещение остатков сожжения сначала на «столп», а затем — в землю, может быть отражением представления о «многоэтапности» перехода умершего в потусторонний мир. Этнографические данные по восточнославянскому ареалу ясно свидетельствуют, что момент смерти биологической не означал «смерти социальной». Умерший отнюдь не сразу становился мертвым «по существу» для своих близких и всей сельской общины. В традиционной славянской культуре кончина человека не означала перехода умершего в разряд мертвецов, а тем более в разряд дедов-предков. В течение весьма продолжительного времени, измеряемого всегда нечетным количеством лет (1, 3, 5, 7, 9) покойник пребывал в маргинальном состоянии, уже, не будучи живым, но и не став окончательно мертвым¹. Исследование О. А. Седаковой выявило тему *пути* как одну из главных (наряду с темой *доли*) смысловых линий в «построении» славянского погребального обряда. Этот путь начинается с «выхода души» из тела и завершается «принятием души» в мир умерших, которое не совпадает с преданием его тела земле. В «принятии души» отмечаются свои ступени, первая из которых — 40-й (реже 12-й) день после кончины. Ступенчатое удаление умершего из мира живых преодолевает многочисленные преграды. Поэтому, собственно погребальный обряд кончается там, где этот путь души окончательно завершается (1 год, 3, 5, 7, 9 лет после смерти в разных местных традициях)².

Следует подчеркнуть и особое значение сосуда-урны. Горшок и кувшин в славянской традиционной культуре — наиболее ритуализованные предметы домашней утвари. Они связаны с символикой печи и земли; осмысляются как вместилище души. В целом, горшки наиболее активно использовались в обрядах связанных с культом предков. Существенно то, что для горшка, кувшина и, вообще, посуды характерен антропоморфизм, проявляющийся на уровне лексики (горло, ручка, носик и т. п.)³. Данная «заданность» восприятия горшка в качестве своеобразного эквивалента живого человека, воплощалась и в более широком семантическом поле, объединяющем печь и посуду, группирующуюся около нее, в своеобразный локус контакта с «тем светом»⁴. Причем если печь, как место горения и сжигания, имела явный оттенок образа погребального костра, то горшок, как подобие человека, осмыслялся вместилищем души и выполнял функции «заместителя» тела.

¹ См.: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. С. 101–106.

² Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 147.

³ Топорков А. Л. Горшок // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 141.

⁴ Там же. С. 142.

Кремация умерших в раннеславянском обществе, несомненно, сопоставима с древнеиндийским обрядом, где мертвый как бы очищается с помощью огня, в результате чего его части тела «сливаются со стихиями»¹. Впрочем, степень общиндоевропейского наследия в мифологическом осмыслении ритуала сожжения у ранних славян установить нелегко. В целом, вопрос о его «идейной наполненности» трудноразрешим на собственном славянском материале. В этой связи чрезвычайный интерес представляет введение в научный оборот и соответствующий анализ текста из древнерусского перевода византийской «Хроники» Иоанна Малалы. Речь идет о вставке западнорусского переписчика, характеризующей языческие обычаи литвы, ятвягов, пруссов и др. По наблюдениям В. Н. Топорова данный текст имеет балто-славянские истоки. Согласно этому повествованию, обычай трупосожжения ввел культурный герой Савий, который, после ссоры с сыновьями решил отправиться в иной мир, но не мог найти там успокоения, пока не был погребен должным образом. Вначале ему «сотворили ложе» и погребли в земле, но наутро покойник жаловался на то, что он изъеден червями и гадами. Тогда его погребли на дереве, но там его донимали пчелы и комары. Наконец, он был сожжен на костре («краде великой») и на утро он сказал, что спал «как дитище в колыбели»². В. Я. Петрухин отметил, что для данного текста отыскиваются как германские (скандинавские), так и непосредственно славянские параллели. В североευропейской традиции установление обычая сжигать тела умерших приписывалось богу Одину. Причем «завещание Одина», как следует из родовых саг, выполнялся не для того, чтобы почтить умершего, а для того, чтобы отправить его подальше на тот свет³.

Фрагменты славянской мифопоэтической традиции, связанной с кремацией покойников, сохранились в сказках о Бабе Яге, которая может быть сравнена с Савием в качестве «первоумершей», знающей «правильные» ритуалы⁴. Весьма интересна в связи с этим гипотеза О. А. Черепановой о том, что персонаж *яга* в своих истоках имеет некое полиморфное змееподобное мифологическое существо (а еще ранее, видимо, змею), а наименование *яга* этимологически связано с индоевропейским (и славянским) обозначением змей и змееподобных созданий, связан

¹ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. С. 828–829.

² Топоров В. Н. Заметки о похоронной обрядности // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 24.

³ Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. С. 200, 209.

⁴ Там же. С. 211–215; см. также: Малаховская А. Н. Наследие Бабы-Яги: Религиозные представления, отраженные в волшебной сказке, и их следы в русской литературе XIX–XX вв. СПб., 2007.

ных с землей и миром мертвых¹. Впрочем, тексты о Бабе Яге не дают такого последовательного обоснования кремации как рассказ о Совии. Отсутствие подобного обоснования в рамках этнографически фиксируемой восточнославянской традиционной культуры косвенно свидетельствует о «семантической размытости» ритуала сожжения, а, возможно, о его второстепенной роли в комплексе погребальной обрядности. Вместе с тем, как подметила С. М. Толстая, нельзя не учитывать, что дошедший до нашего времени тип погребального обряда и структурно, и отчасти семантически связан с обычаем трупоположения, представляющим собой инновацию, датируемую приблизительно эпохой христианизации славян. Даже если признать, что смена обряда не изменила коренным образом его смысла, то отдельные стороны или элементы обряда должны были так или иначе поменять свою форму, функцию и мотивировку².

В связи с этим значительный интерес представляет частичное распространение практики ингумации умерших, выявленной (как указывалось выше) на памятниках киевской культуры и преемственно связанной с ней пеньковской³. Здесь стоит отметить гипотезу В. В. Седова, предположившего, что биритуализм носителей пеньковской культуры (отождествляемых с «антами» византийских письменных источников) объясняется контактами славян с ираноязычным населением в обширном регионе северопричерноморских степей между Нижним Дунаем и Северским Донцом. Он относил эти контакты ко времени черняховской культуры⁴. Нам представляется, что археологические материалы не содержат однозначных доказательств изменения погребальных ритуалов славян-антов под влиянием ираноязычных соседей. В основе черняховской культуры лежали традиции как минимум трех этнических групп: германской, скифо-сарматской и славянской. В черняховских грунтовых могильниках, содержащих как кремации, так и ингумации, наиболее отчетливо выявляются собственно скифо-сарматские погребения-трупоположения⁵. Системообразующей этнической группой в составе черняховской общности были германцы — готы. Именно их продвижение в лесостепь и степь привело к складыванию этого своеобразного этносоци-

¹ Черепанова О. А. Культурная память в древнем и новом слове: Исследования и очерки. СПб., 2005. С. 116–127.

² Толстая С. М. Ученая проза поэта // Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 9–10.

³ См.: Приходнюк О. М. Пеньковская культура. Культурно-хронологический аспект исследования. Воронеж, 1998.

⁴ См.: Седов В. В. Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. М., 1999. С. 25–41; Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале средневековья. С. 170–181.

⁵ Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э. — первой половине I тысячелетия н. э. М., 1993. С. 162–170.

ального организма¹. Е. А. Горюнов, О. М. Приходнюк и Р. В. Терпиловский убедительно продемонстрировали в своих работах, что пеньковская культура в наибольшей степени близка к киевской и достаточно сильно отличается от черняховской. В этой связи наиболее аргументированно представляется гипотеза о формировании пеньковской культуры во второй четверти — середине V в. н. э. на основе лесостепного населения киевской культуры, включенного в черняховскую зону, но подверженного воздействию более северных групп носителей киевской культуры². По мнению М. Б. Шукина, формирование киевской культуры на основе различных «постзарубинецких» групп (предположительно во второй половине II — начале III в.) происходит параллельно черняховской культуре. Поэтому на левобережье Днестра наблюдается черняховско-киевская чересполосица, при которой «киевляне» селились на дюнных возвышенностях в широких поймах рек, а черняховцы — на черноземных склонах³, хотя при этом какое-то количество балто-славянских выходцев из лесной зоны было и непосредственно втянуто в формирование полиэтнической черняховской общности⁴.

В свете современных уточнений, внесенных в историю черняховской эпохи, скифо-сарматское воздействие на погребальные обряды славян антов не может считаться таким значительным, как представлял это В. В. Седов. Обряд труположения имел «ограниченное применение» и в рамках славянской киевской культуры еще до ее контактов с ираноязычной степью. Воздействие скифо-сарматской мифологии на религиозность ранних славян могло лишь способствовать тому, что практика ингумаций получила несколько большее распространение, чем в дочерняховский период. Однако, вплоть до эпохи христианизации Руси в IX–X вв. кремация оставалась господствующим видом погребального обряда всех славянских племен Восточной Европы.

¹ См.: Буданова В. П. Готы в эпоху Великого переселения народов. СПб., 1999; Шукин М. Б. На рубеже Эр: Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э. — I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., 1994. С. 244–249, 278–286.

² Обломский А. М. Днепровское лесостепное левобережье в поздне римском и гуннское время: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 2001. С. 42, 50.

³ Шукин М. Б. Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). СПб., 2005. С. 132.

⁴ Там же. С. 160. Согласно исследованиям В. В. Еременко, «зарубинецкая культура может быть связана с этногенезом славян лишь косвенно... когда южно-днестро-зарубинецкие памятники горизонта Лютеж-Рахны, а затем киевской культуры насаиваются на южную окраину балтских культур лесной зоны Восточной Европы» (Еременко В. В. «Кельтская вуаль» и зарубинецкая культура. СПб., 1997. С. 200).

Одновременно с пеньковской культурой формируется пражско-корчакская археологическая культура¹. В VI–VII вв. в пражско-корчакском ареале получают распространение курганы. Причины и возможные религиозно-мифологические аспекты перехода к курганной погребальной обрядности остаются дискуссионными. Многие ученые объясняли обращение славян к курганным погребениям иноэтничным влиянием². Имеют место и другие точки зрения. Так, по мнению Е. А. Рябина, традиция захоронения под земляными насыпями-курганами возникла в восточнославянской языческой среде в связи со «стремлением сородичей укрыть и уберечь прах предков от опасности разрушения и уничтожения»³.

Мне представляется, что распространение практики насыпания курганов, возможно, имевшее своим источником иноэтничную традицию, следует поставить в прямую зависимость с социальным развитием славянства в середине — второй четверти I тыс. н. э. VI век был временем выхода славян на «историческую сцену». Начались их военные столкновения и войны с Византией. Происходила динамичная эволюция восточнославянского социума в рамках военной демократии⁴. Поэтому вполне допустимо предположение, что курган приобретает «популярность» как социально-престижный вид погребального памятника, соответствующий резко возросшей активности славянского общества, выразившейся как во внешней экспансии, стремлении закрепиться на новых землях, так и в усложнении внутренней социальной структуры. Курганный обрядность также может быть признана выражением процессов индивидуализации, роста общественного статуса отдельной личности. Но это, конечно, не исключает той или иной символической функции кургана в контексте архаической картины мира.

Следует учесть, что несколько ранее чем у славян пражско-корчакской группы — в середине V в. — начинается формирование культуры псковских длинных курганов, связанное с вторжением в Северо-Западный регион нового населения из ареала восточнолитовских курганов. Это были полиэтничные группы, ранее участвовавшие в военных столкновениях на Среднем Дунае. Для периода III–IV вв. фиксируется проникно-

¹ Седов В. В. Анты // Проблемы советской археологии. М., 1978. С. 164–173; Его же. Восточные славяне в VI–XIII веках. М., 1982. С. 19–28.

² По мнению В. В. Седова, «курганы появились здесь в результате воздействия со стороны культуры карпатских курганов, локализуемой в Северо-Восточном Прикарпатье <...> Она функционировала до середины V в., когда ее территорию заселили славяне пражско-корчакской культуры» (Седов В. В. Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. С. 58–59).

³ Рябинин Е. А. От язычества к двоеверию (по археологическим материалам Северной Руси) // Православие в Древней Руси. Л., 1989. С. 22.

⁴ См.: Сverdlov M. B. Становление феодализма в славянских странах. СПб., 1997. С. 16–42.

вание на данную территорию носителей киевской культуры из Верхнего и Среднего Поднепровья¹. Вопрос об этнической принадлежности носителей культуры псковских длинных курганов до сих пор остается не решенным. Ряд исследователей видят в них прибалтийских финно-угров, другие — смешанное балто-славянское образование, известное позднее как племя кривичей. И. В. Исланова считает, что культура псковских длинных курганов формируется в результате миграции славян и их взаимодействия с финно-угорами². По мнению Е. Н. Носова, «атрибуция культуры длинных курганов, как кривичской, если под кривичами понимать многокомпонентное население с преобладанием славянского этноса, на современном уровне... является наиболее аргументированной»³. По его наблюдениям, «появление курганной насыпи у населения псковско-новгородской группы культуры длинных курганов восходит не к присыпке грунтовых погребений, а к специальным погребальным площадкам для погребений, выделенным на местности. При этом умелое использование рельефа продолжалось и во времена возведения курганов, что давало возможность путем незначительных земляных работ создавать внешне массивные погребальные сооружения»⁴. Допустимо предположение о том, что распространение традиции сооружения длинных курганов в северо-западных районах Восточной Европы объективно отражало те же социальные процессы, что и в более южных районах. Местное население, представленное, по-видимому, несколькими разноэтничными группами, переживало фазу возрастания социальной активности, которая, в конечном счете, обусловила формирование здесь в середине IX столетия раннегосударственной конфедерации славянских и финно-угорских племен с центром в Старой Ладогe.

В этой связи, важное значение имеет вывод Е. Н. Носова, о том, что «на обширной территории лесной зоны Восточной Европы курганным погребениям предшествовали грунтовые захоронения, а, следовательно,

¹ *Фурасьев А. Г.* Динамика культурных трансформаций в междуречье Западной Двины и Великой во второй и третьей четверти I тыс. н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2001. Формирование культуры длинных курганов опосредовано связано и с активизацией готских племенных союзов в период 220–375 гг., вызвавшей существенные изменения на территории Восточной Европы. «Сильный германский фон» дает и вещевой набор и некоторые элементы погребального обряда в длинных курганах (*Каргапольцев С. Ю.* Северо-Запад Восточной Европы в системе общеевропейских древностей III–IV вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1994. С. 11).

² См.: Исланова И. В. Верхнее Помостье в раннем средневековье. М., 2006.

³ *Носов Е. Н.* Новгородская земля IX–XI вв.: (Историко-археологические очерки). Диссертация... докт. ист. наук. СПб., 1992 // Архив ИИМК. Ф. 35, оп. 2-д, д. 493. С. 53–54.

⁴ Там же. С. 47.

курганные насыпи, в т. ч. длинные, как тип погребальных сооружений, сложились непосредственно в этом районе, а не были привнесены сюда в сформировавшемся виде из других областей»¹. Вполне очевидно, что курганная обрядность раннеславянской и древнерусской эпохи не может быть сведена к заимствованию; ее устойчивое «применение» и функционирование объясняется социальной ролью кургана как самостоятельного семиотического объекта. Данная «социальность» кургана четко выразилась в древнерусских некрополях X в. Ярким примером могут служить «большие» курганы, известные, прежде всего в Гнездове и Чернигове. Они отличались очень крупным размером и пышностью погребального ритуала. Под «большими» курганами, скорее всего, были захоронены представители рода Рюриковичей, что подтверждается сравнительными данными о «больших» курганах Северной Европы, в которых погребались члены королевских семей раннесредневековой Норвегии, Швеции и Дании². Согласно «Повести временных лет» княгиня Ольга распорядилась насыпать огромный курган над захоронением своего мужа — князя Игоря: «И повеле людемъ своимъ съсуги могили велику, и яко соспоша, и повеле трызну творити»³. В комментариях к «Повести» Д. С. Лихачев заметил, что «могильные насыпи издавна и у всех народов были связаны с историческими преданиями. Высокие холмы, насыпавшиеся над могилами вождей, сами по себе свидетельствовали о стремлении сохранить на многие поколения память об умерших»⁴.

Формируясь в раннеславянскую эпоху, курганы стали самыми массовыми памятниками древнерусской культуры IX–XI вв. В известном русском некрополе Гнездово (под Смоленском) насчитывалось до четырех тысяч насыпей, тысячи курганов были насыпаны под Киевом и Черниговом, возле Тимерева и других центров Верхнего Поволжья, во Владимиро-Суздальском ополье. Как верно отмечает В. Я. Петрухин, «уже те физические усилия, которые затрачивало древнерусское общество на сооружение курганов — памятников предкам, свидетельствует о важности тех проблем, которые были связаны со смертью сородича»⁵.

В отечественной и зарубежной науке курган обычно рассматривается как земляная насыпь, устроенная над погребением (независимо от того ингумация это или остатки кремации). Современные данные о древнерусской

¹ Там же. С. 45.

² См.: Петрухин В. Я. Большие курганы Руси и Северной Европы // Историческая археология. Традиции и перспективы. М., 1998. С. 361–369.

³ Повесть временных лет. С. 28.

⁴ Лихачев Д. С. «Повесть временных лет» (историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. С. 274.

⁵ Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. С. 195–196.

курганной обрядности свидетельствуют о значительном распространении поверхностного типа захоронения остатков сожжений. Характерным примером этого явления служат новгородские сопки — высокие крутобокие земляные насыпи, признаваемые за погребальные памятники новгородских словен, но имеющие полиэтническое происхождение. В. П. Петренко выделил только на территории Северного Поволжья четыре типа сопочных насыпей, один из которых связан с обрядностью восточных балтов, другой — с североевропейскими культурными традициями. По его мнению, полиморфность сопок «является не только результатом взаимодействия разных этнических групп», но отражает сложные социальные изменения в период распада традиционных родо-племенных структур¹. Впрочем, не исключено, что формирование сопочной традиции в Северо-Западной Руси связано с деятельностью некоего культурного героя — социального лидера, подобного известным «законодателям» погребальных ритуалов в скандинавской и литовской традициях². Исследования последних лет подтвердили, что основное количество погребений в виде остатков кремаций находилось именно на вершинах сопок³. Ярким иллюстративным примером служит сопка у дер. Сковородка (бассейн р. Плюсса), на уплощенной вершине которой был обнаружен дубовый ящик с кальцинированными костями, являющимися остатками сожжений⁴.

Монументальность сопочных насыпей (большой диаметр и особенно высота) позволяет, по мнению Н. И. Петрова, «предположить связь таких сооружений с представлениями о горе, отделяющей мир мертвых от мира живых, а также о локализации “того света” на горе». Известно,

¹ Петренко В. П. Погребальный обряд населения Северной Руси VIII–X вв. Сопки Северного Поволжья. СПб., 1994. С. 113–115. По мнению И. И. Еремеева, сопки появились в результате перенесения в полиэтническое Поволжье VIII–IX вв. скандинавской традиции больших курганов; причем центрами формирования сопочной обрядности стали ключевые участки водных путей (Еремеев И. И. Верхнее Подвинье и сопредельные территории в конце I — начале II тыс. н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2002. С. 19).

² Петров Н. И. Сопки в культурно-исторических процессах Северо-Западной Руси VIII–XI вв. Диссертация ... канд. ист. наук. [Хранится в Научной библиотеке им. М. Горького СПбГУ]. СПб., 1997. С. 177–179.

³ Среди захоронений в «теле насыпи» выявлены либо детские, либо погребения с женским инвентарем, иногда останки животных. С. Л. Кузьмин предполагает, что эти «основные погребения» — следы жестоких жертвоприношений, «сопровождавших возведение монументальных земляных курганов-храмов, своеобразных центров сакрализованного пространства» (Кузьмин С. Л. Сопки Нижнего Поволжья: взгляд на проблему на исходе XX века // Раннесредневековые древности Северной Руси и ее соседей. СПб., 1999. С. 89–99).

⁴ См.: Кузьмин С. Л. Комплекс памятников в урочище Миложь у д. Сковородка в контексте древностей Верхнего Поплюсья рубежа I и II тыс. н. э. // Вестник молодых ученых. Исторические науки. 2001. № 1. С. 56–62.

что в русских волшебных сказках восхождение на гору неоднократно представлено в качестве «средства» достижения героем «тридесатого царства». Гора занимает пограничную позицию во многих мифологических традициях, обозначая собой место входа в верхний/нижний мир. Очевидно, именно в этом контексте и следует интерпретировать сопки, площадки на вершинах которых служили местом захоронения остатков кремации умерших¹. Семантика горы как точки пересечения мифологических пространств отразилась и в летописных сообщениях о первых русских князьях: правителей Киева Аскольда и Дира хоронят на горе: «И убиша Аскольда и Дира, и несоша на гору, и погребоша и на горе, еже ся ныне зоветь Угорьское»². На горе Щековице впоследствии хоронят и князя Олега³.

Современные подходы к интерпретации сопочных погребений заставляют по-новому взглянуть на сообщения некоторых восточных источников. Ибн Русте сообщает о славянах: «Когда кто-то из них умирает, его сжигают на огне, а их женщины, если кто-то умер, ранят себе ножом руки и лицо. На другой день после сожжения этого умершего они идут к нему, берут пепел с этого места, кладут его в сосуд глиняный и ставят на холм. Когда проходит год после того, как он умер, они берут 20 больших кувшинов меда, менее или более того, и направляются к тому холму, собираются родственники умершего, едят там и пьют, затем удаляются»⁴. Очень ценны сообщения о славянах у Гардизи из его сочинения «Зайн ал-ахбар»: «И если умирает у них какой-либо человек, его сжигают... И когда сжигают покойника, на другой день приходят на это место, собирают его пепел, кладут его в мешок и оставляют на вершине холма. Когда минует год после смерти (покойника), готовят много меда, собирается вся семья покойника на этом холме, пьют мед и поминают его»⁵.

«Книга дорогих ценностей» Ибн Русте написана в начале X в. Информация о славянах и русах, содержащаяся в этом сочинении, повторяется затем в анонимном персидском сочинении «Границы мира» («Худуд ал-Алам») второй половины X в. и в произведениях Гардизи (XI в.). В основе этого круга данных о народах Восточной Европы лежит так

¹ Петров Н. И. Сопки в культурно-исторических процессах... С. 93–94.

² Повесть временных лет. С. 14.

³ Повесть временных лет. С. 20. Анализ сведений о других «могилах» Олега см.: Свердлов М. Б. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть на Руси VI — первой трети XIII вв. СПб., 2003. С. 179.

⁴ Калинина Т. М. Арабские источники VIII–IX вв. о славянах // Древнейшие государства Восточной Европы. 1991 г. М., 1994. С. 221.

⁵ Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. М., 2000. С. 296.

называемая «Анонимная записка», входившая в труд одного из арабских писателей более раннего времени — Ибн Хордадбеха или ал-Джайхани¹. По мнению А. П. Новосельцева, сведения этого источника можно датировать IX в. (не позднее 80-х гг. этого столетия), а под славянами в данном случае следует понимать южную часть восточнославянского мира².

Таким образом, по данным восточных авторов, в погребальной обрядности ранних славян отчетливо прослеживается традиция помещения остатков сожжения тела умершего наверху курганной земляной насыпи (или возвышенности естественного происхождения), что отличает ее от собственно подкурганного захоронения и сближает с убедительно реконструированной в самое последнее время сопочной традицией новгородско-псковских земель.

Х. Цоль-Адамикова сопоставляет известие Ибн-Русте с уже упоминавшимся нами рассказом «Повести временных лет» о необычном виде погребального сооружения — «столпъ на путехъ». Не исключено, что сосуд-урна с прахом умершего размещался в каком-то вертикальном деревянном сооружении («домике мертвых»), которое ставилось на столб. Столб мог находиться также на кургане или неподалеку от него³. Если подобная реконструкция справедлива, то можно говорить о слиянии древней традиции «столпов на путехъ» с курганным обрядом, что, впрочем, не отрицает использования «столпов» в качестве «промежуточных» сооружений, фиксирующих длительность перехода из мира земного в мир потусторонний.

Опираясь на материалы собственных раскопок и источниковедческий анализ материалов, добытых другими археологами, Х. Цоль-Адамикова установила, что поверхностное захоронение — помещение остатков сожжений на вершине кургана (в какой-то деревянной конструкции или без нее) было характерной чертой дохристианской погребальной обрядности в западнославянских землях. Она отмечает, что археологические материалы не дают однозначного ответа на вопрос о степени распространения на курганных захоронений на восточнославянских территориях, хотя именно там они не могли быть спорадическими, так как нашли отражение в письменных источниках⁴. Для того чтобы установить наличие поверхностных на курганных погребений, необходим очень точный стратиграфический анализ раскапываемой насыпи. Поэтому, следует воздер

¹ Калинина Т. М. Арабские источники VIII–IX вв. о славянах. С. 220–221.

² Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси. С. 313.

³ Цоль-Адамикова Х. Наземные погребения с трупосожжением у славян в свете письменных и археологических источников // Российская археология, М., 1998. № 1. С. 84.

⁴ Там же. С. 86–89.

жаты от окончательного определения типа или типов захоронений, характерных для конкретных восточнославянских племен, до времени, пока не накопится достаточное количество могильников, исследованных и описанных, согласно современным требованиям¹.

Поверхностные погребения в новгородских сопках и сходные данные по западнославянским курганам позволяют предположить, что некоторые группировки ранних славян в «докурганный» период придерживались обряда наземных захоронений, нетождественного обрядности «полей погребальных урн», предусматривавшей устройство могильной ямы. В этой связи чрезвычайно интересны материалы, выявленные при раскопках в Псковской области. Практиковавшийся здесь обряд состоял в том, что остатки сожжения умерших, т. е. кости и вещи, собранные с погребального костра, помещались прямо на поверхность земли в специальное деревянное сооружение типа оградки с навесом. Предметы, найденные на одной из таких погребальных площадок у дер. Которск, находят аналогию в культуре сопки и поселениях при них. Возможно, подобный обряд существовал параллельно с возведением сопок, а, может быть, предшествовал сопочной традиции (в отдельных регионах)².

Погребальные памятники сходного типа были исследованы в последние годы в Вологодской области, вблизи Кубенского озера. Остатки кремаций умерших в расположенных здесь могильниках Милино II и Владышнево II (датировка — вторая половина X в.) помещались либо на поверхность земли, либо в грунтовые ямы. Очевидно, традиция устройства могильников с подобным размещением остатков сожжений получила широкое распространение в лесной полосе Восточной Европы во второй половине I тыс. н. э.³

Ко времени христианизации Руси погребальная обрядность восточных славян характеризовалась большим «внутривидовым» разнообразием, что было связано с ускорением социальных процессов и этнокультурных связей в формирующемся Древнерусском государстве. В этих условиях, а, особенно, в ходе колонизации новых территорий, в ходе перемещения больших и малых групп населения⁴, сохранение единых черт

¹ Там же. С. 89.

² Михайлова Е. Р., Кузьмин С. Л. «Грунтовый могильник» у дер. Которск // Древний Псков. Исследования средневекового города. СПб., 1994. С. 50–52.

³ Макаров Н. А., Меснянкина С. В. К изучению средневековых могильников с кремациями на Русском Севере // Восточная Европа в Средневековье: к 80-летию В. В. Седова. М., 2004. С. 207–216.

⁴ К изучению «традиционализма» погребальной обрядности могут быть применены разработки Л. С. Клейна, касающиеся проблем «культурной трансляции». По его мнению, вторым фундаментальным свойством культуры наряду с преемственностью является прерывность (нарушение каналов коммуникации). «Археологи часто сетуют на необъяснимость резкой смены погребального

обрядности было невозможно. Но, несмотря на это, важнейшие черты ее — сожжение умерших и возведение курганной насыпи — определенно доминировали над фрагментарными проявлениями обряда ингумации и бескурганными захоронениями.

Древнерусские курганы, по крайней мере, их большая часть (в отличие, например, от скифских) не отражали комплекса представлений о самом загробном мире. Скорее всего, их функции почти полностью сводились к задачам «обеспечения» правильного перехода умершего в сферу посмертного существования. При этом они оставались и местом контакта двух «миров». К тому же представления о потустороннем, очевидно, были «стабильными» лишь в рамках локальных сообществ (племя, род, сельская община). Однако это не исключает возможности реконструкции основных элементов славянской «доктрины» инобытия.

Праславянский потусторонний мир — это *рай* (**rajь*) — куда переселяются души всех умерших. Этимологический смысл **rajь* (**roi* : **rei*) — «связанное с (или находящееся за) водой»¹. Связь «области смерти» с водой подтверждается целой группой лингвистических данных. Вода мифологизировалась не только как локус смерти, но и как дорога, путь в иной мир. Мифологическое осмысление воды, в свою очередь, детерминировало концептуальную взаимосвязь «вода» — «граница между мирами»². В многочисленных случаях славянские курганные кладбища размещались вблизи проточных вод. Известный славянский обряд — пускание предметов по воде — являлся магическим способом передачи из «этого» света на «тот» некоторых предметов и сообщений, которые часто и предназначались мертвым³. С темой воды связан и полисемантический образ бога загробного мира — Велеса (Волоса)⁴.

обряда при отсутствии смены населения. Объяснением могут оказаться и коммуникационные факторы, связанные с изменением демографической ситуации. Если это было общество, в котором молодежь стала часто уходить из общины и оседать на новом месте, у археологов нет надежды найти точное повторение погребальных сооружений исходного очага: молодежь могла и не успеть «натренироваться» на родине в проведении похорон» (*Клейн Л. С. Культурно-исторический процесс и теория коммуникации // Грани культуры. Вторая международная научная конференция. Тезисы докладов и выступлений. СПб., 1997. С. 109*).

¹ *Трубачев О. Н.* Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания // *Вопросы языкознания. М., 1994. № 6. С. 8, 10.*

² *Кошарная С. А.* Лингвокультурологическая реконструкция мифологического комплекса «человек — природа»... С. 30–31; см. также: *Агапкина Т. А.* Пускать по воде // *Славяноведение. М., 2002. № 6. С. 47–51.*

³ *Агапкина Т. А.* Пускать по воде. С. 47–48; *Менцей М.* Славянские народные верования о воде как границе между миром живых и миром мертвых // *Славяноведение. М., 2000. № 1. С. 89–97.*

⁴ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 66–73; *Топоров В. Н.* Еще раз о Велесе-Волосе в контексте

Но пребывают ли души умерших где-то в далеком *раю* или временно приходят оттуда к живым, или одновременно находятся и там, и поблизости — остается неясным для исследователей славянской мифологии. Дело в том, что традиционная обыденная жизнь и ее предписания изображают *родителей, дедов* или постоянно присутствующими в области живых или «навещающими» их. Эта противоречивость обыкновенно интерпретируется как результат контаминации разновременных представлений. Однако она может быть рассмотрена и как явление синхронного среза: свойства подобной модели мира позволяют совмещать взаимоисключающие, на рациональный взгляд, черты. «Несовместимость» пространственных представлений загробного мира: подземного, небесного, расположенного на острове, на кладбище, в печи и т. д. — не требует оправданий внутри своей системы. Пребывание в печи не мешает ему (миру мертвых) находится и под землей; предмет, который «передают» покойнику, закапывая в могилу, может быть «получен» им на небесах¹.

В древнейшей культуре индоевропейской общности загробный мир представлялся в виде пастбища, на котором паслись души умерших людей и принесенных в жертву животных, что связано со скотоводческим характером индоевропейцев². Характерно обозначение мира мертвых и бога мертвых этимологически родственными друг другу лексемами, которые восходят к слову **uel* — первоначально в значении 'пастбище, луг'. Хеттское *uellu* — 'луг', 'пастбище мертвых'; гомеровские «Елисейские поля» — 'поля мертвых'; древне-исландское *val-holl* — 'Вальгалла', 'жилище воинов, павших на поле боя'; литовское *velines* — 'поминование мертвых'; латышское *Velu laiks* — 'обряд поминования мертвых'; литовское *Veliuona* — 'бог мертвых'; древнерусское *Велесъ*³. Пастбище мертвых отделяется от мира живых водой, через которую нужно переправиться, чтобы попасть в потусторонний мир. На представлении о воде, как о стихии связанной со смертью и загробным миром, основаны общеиндоевропейские ритуалы принесения «водных клятв» в древнеиндийской и греческой традициях⁴.

Непосредственных данных о том, как представляли рай ранние славяне, не существует. Возможно, имела место модификация древнеевропей-

«основного» мифа // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном прошлом. Тез. докладов. М., 1983. С. 50–56; *Его же*. Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение в курс истории славянских литератур. М., 1998. С. 84–85.

¹ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 37–38.

² Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. С. 823.

³ Там же. С. 824.

⁴ Там же. С. 825.

ской мифологемы «луга-пастбища» в природный объект типа сада (леса). В славянских языках концепт «дерево» последовательно связывается с «миром мертвых». Характерным примером является *дуб*, сопоставимый с валлийским *dwfn* 'загробный мир'. То же наблюдается и в отношении прочих фольклорных символизаций деревьев, а также в параллелизме русского диалектного *рай*, *райник* 'дерево, густой лес' и общерусского *рай* как обозначения загробного мира¹.

В хронике германского епископа Титмара Мерзебургского (975–1018) есть указание на то, что западные славяне не знали понятий Воскресение и Воздаяние². Думается, и восточные славяне в дохристианский период не имели подобных представлений³. Несмотря на многовариантность (и диалектность) славянских воззрений на посмертное существование, следует признать наличие такой константной мифологемы как онтологическая тождественность загробного и земного мира. Обобщая многочисленные наблюдения, высказанные в предшествующей литературе, О. М. Рапов совершенно справедливо предположил, что стержневой идеей единства «того» и «этого света» в славянском язычестве эпохи раннего средневековья было представление о том, что «умершие продолжают прерванную на земле жизнь в потустороннем мире». Знатный человек и «на том свете» оставался знатным; там его окружали ранее умершие родственники и слуги; знатный человек пользовался большим количеством тех вещей, которыми он владел на земле — кораблем, оружием, дорогими одеждами, скотом и т. д. Богатым людям и в раю предстояла жизнь в роскоши и удовольствии, бедные должны были сами добывать себе пропитание⁴. «Суть этой идеологии предельно ясна. Чтобы обеспечить себе в потустороннем мире по возможности лучший удел, следует в земной жизни накопить как можно больше богатств, а также занять в земном обществе высокое положение»⁵.

В связи с этим уместно привести заключение С. А. Токарева о том, что в реальной жизни «теория продолжения существования» и «теория воздаяния» не исключают друг друга. У многих народов отмечено верование в то, что лучшая участь за гробом ожидает «хороших» людей (при этом содержание понятия «хороший» меняется в зависимости от общественных условий и культурного уровня). Представления о различии судьбы умершего, — отмечает С. А. Токарев, — в связи с его со-

¹ Кошарная С. А. Лингвокультурологическая реконструкция мифологического комплекса «человек — природа»... С. 39.

² Нидерле Л. Славянские древности. М., 2001. С. 300.

³ См.: Соболев А. Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. С. 152–158.

⁴ Рапов О. М. Русская Церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 51–52.

⁵ Там же. С. 52.

циальным статусом — также реализуют идею о зависимости характера посмертного существования от особенностей земной жизни умершего. Здесь уже заключена убежденность в том, что личная воля человека определяет его участь в загробном мире. Ведь рабом и господином не всегда становились «по рождению»¹. Таким образом, можно говорить о присутствии «протоидеи» индивидуальной эсхатологии в раннеславянском религиозном мировоззрении.

Здесь стоит привести заключения В. В. Никитаева, полагающего, что «суд в плане его культуросообразного понимания, всегда значит больше, чем просто процедура разрешения конфликтов правовым путем <...> типическим является ощущение взаимосвязи суда и судьбы». Причем в понятии судьбы соединяются три момента: судьба как участь человека, как предопределенный результат и как высшая инстанция, распоряжающаяся, в первую очередь, значением его поступков. И «окончательную, наиболее полную, совершенную реализацию судьба как собственная судьба человека получает в ситуации его смерти»².

Временной аспект пребывания в раю и идея «конца мира» в дохристианской культуре славян не прослеживаются. Ф. Н. Петровым выдвинуто предположение о наличии представления о конце времен в общеиндоевропейской мифологии. По его мнению, «гибель мира в индоевропейском эсхатологическом мифе представлялась как момент максимизации всех существующих в мире противоречий. Центральный образ эсхатологического мифа — Последняя битва, в которой сойдутся основные мировые силы. Вслед за гибелью этого мира происходит рождение нового мира, более совершенного, чем мир нынешний»³. Он выделяет три типа культур по их отношению к эсхатологическому мифу: культуры, где он полностью отсутствует (или сохранился в крайне редуцированной форме); культуры, в мифологии которых он существует в латентном состоянии; и культуры, где данный миф актуализирован⁴. Ярчайшим примером последней служит Скандинавия I тыс. н. э. с доктриной «гибели богов»⁵. Поэтому нельзя исключать наличия подобных мифологем в древнерусской культуре раннего средневековья, характеризовавшего активными русско-скандинавскими связями.

¹ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 198.

² Никитаев В. В. Герменевтика смерти // Философские науки. М., 2000. № 4. С. 131.

³ Петров Ф. Н. Эсхатология: Философско-религиозный анализ (исторический аспект): Автореф. дис. ... канд. философ. наук. Екатеринбург, 2001. С. 19.

⁴ Там же. С. 20.

⁵ См.: Топорова Т. В. О древнеисландских формулах хаоса и конца мира и их индоевропейских соответствиях // Вопросы языкознания. М., 1994. № 4. С. 48–51; Хлевов А. А. Предвестники викингов. Северная Европа в I–VIII вв. СПб., 2002.

«Танатологическая» характеристика дохристианской Руси была бы неполной без учета соответствующих воззрений финно-угорского населения Восточной Европы, связанного со славянским системой социально-политических и этнокультурных взаимоотношений. Подобно славянам, финноязычные народности имели несколько различающиеся погребальные обряды. Финно-угорские племена Северо-Запада — карела, водь, ижора, весь, приладожская чудь — на ранних этапах своей этнической истории придерживались обряда сожжения умерших с помещением остатков кремации в небольшие ямы или даже на поверхность земли. Место погребения, возможно, перекрывалось деревянным надмогильным сооружением¹. В землях веси (Белозерье) выявлены так называемые «домики мертвых» — надземные небольшие строения, куда помещались (в керамических сосудах или без них) остатки сожжений². Поволжские финно-угры — меря, мурома, мордва, марийцы — практиковали несколько отличный погребальный обряд. Для них было свойственно сосуществование кремации и ингумации, причем и в том, и в другом случае приготавливалась более или менее глубокая могила³. И для поволжско-финских, и для прибалтийско-финских этносов было характерно помещение в могилу (или на погребальный костер) большого количества сопровождающих вещей — украшений, орудий труда, бытовых предметов, оружия, что свидетельствует о наличии четко выраженной идеи продолжения за гробом вполне «земного» существования. В данном случае обильнейший археологический материал убедительно коррелируется с этнографическими данными.

Отмеченное явление наиболее ярко прослеживается у мордвы и марийцев. Мордва снабжала умершего различными предметами в зависи-

¹ См.: Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 34–64; Рябинин Е. А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. СПб., 1997. С. 16–112.

² Рябинин Е. А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. С. 85–86; Макаров Н. А., Захаров С. Д., Бужилова А. П. Средневековое расселение на Белом озере. М., 2001. С. 190–193. Интересно, что подобные же «домики мертвых» были выявлены в Подмоскovie на городищах дьяковской культуры (поздний этап). Хотя позднедьяковское население, видимо, представляло собой смешанное балто-финно-угорское образование, возможно, белозерские и подмосковные памятники имеют генетическую связь.

³ См.: Финно-угры и балты в эпоху средневековья. С. 67–115; Рябинин Е. А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. С. 149–235. Впрочем, могила-яма могла сочетаться и с надмогильными сооружениями. Так, например, у мордвы почти повсеместно возводили надземные бревенчатые в 2–3 венца домики (с тамгой покойного) над местом погребения (Волкова М. С. Культ предков в религиозных верованиях мордвы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2001. С. 10).

мости от его пола, возраста и социальной принадлежности. В могилу помещались орудия труда, оружие, бытовые вещи. Покойный, как правило, одевался в праздничное платье, поэтому мордовские погребения VI–X вв. дают исключительное обилие украшений¹.

По этнографическим данным, мордва хоронила покойников «в самом лучшем платье». Иногда на женщину одевалось до 3-х рубах, поясов и украшений к ним, очевидно, чтобы обеспечить умершую запасом одежды. В погребение женщины клали куриную голову и ноги, с тем чтобы умершая разводила цыплят². Вплоть до начала XX в. во всех районах расселения мордвы был обычай вырезать на крышке или стенках гроба отверстия, похожие на окна, чтобы передаваемое родными во время поминовения приходило умершим, а последние, в свою очередь, могли иметь свободный выход из гроба в мир живых³. Такие же окошечки в гробах, «часто даже со стеклом», делали и марийцы⁴. У них зафиксировано твердое убеждение в том, что по смерти душа, отделившись от тела, продолжает в загробном мире жизнь, совершенно подобную земной, сохраняет «все потребности человеческие», нуждается в еде и питье. Души здесь предаются земным занятиям, работам, ремеслам и даже удовольствиям⁵.

Зооморфные и другие металлические украшения в обилии находимые в могильных сооружениях средневековых прибалтийско-финских и поволжско-финских народностей, выполняли знаковые функции, реконструкция которых является самостоятельной научной темой⁶. Материалы более позднего времени свидетельствуют об этноопределяющей функции украшений подобного типа в Волго-Уральском регионе⁷.

Следует обратить пристальное внимание на одну, может быть и не слишком явно, но все же выраженную тенденцию в эволюции погребальной обрядности финноязычных племен в составе Древней Руси. Исследователи, как кажется, не придавали большого значения, тому, что и в северо-западном, и в северо-восточном регионе происходил пере-

¹ Зеленева Ю. А. Погребальный обряд мордвы и этнокультурные процессы в Волго-Окском регионе VI–X вв.: Диссертация ... канд. ист. наук в виде научного доклада. Йошкар-Ола, 1995. С. 11.

² Балашов В. А., Федянович Т. П., Корнишина Г. А. Семейные обряды // Мордва: Историко-культурные очерки. Саранск, 1995. С. 259.

³ Там же. С. 260.

⁴ Кузнецов С. К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. Вятка, 1907. С. 15.

⁵ Там же. С. 70.

⁶ См.: Голубева Л. А. Зооморфные украшения финно-угров. М., 1979; Рябинин Е. А. Зооморфные украшения Древней Руси X–XIV вв. М., 1981.

⁷ Заднепровская А. Ю. Опыт сравнительного анализа украшений народов Волжско-Уральской историко-этнографической области // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 146–151.

ход отдельных групп финно-угорского населения к курганному способу захоронений умерших сородичей. В Новгородском крае такими специфическими районами стала Водская земля и Юго-Восточное Приладожье. Причем, если в первом случае водь и ижора заимствовала курганы в ходе контактов со славянами, продвигавшимися сюда из центральных районов Новгородчины¹, то приладожская чудь перешла к курганному обряду, по всей видимости, в результате взаимодействия со скандинавами, осваивавшими водные маршруты Невско-Ладожского бассейна². В Ростово-Суздальской земле памятниками такого рода служат многочисленные курганы с мерянскими элементами обрядности в Суздальском Ополе и вблизи Плещеева озера³. Отмеченное явление, подтверждает, на наш взгляд, роль кургана как социально-статусного объекта. Ускорение социального развития финно-угорских народностей, вовлеченных в политическую структуру раннефеодального Русского государства, отразилось в заимствовании ими курганной обрядности, которое типологически тождественно сходным процессам в восточнославянском обществе более раннего периода.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ И ЭВОЛЮЦИЯ ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Христианское учение о всеобщем Воскресении, Страшном Суде и последующем Воздаянии содержалось уже в Новом Завете. Будучи развито и дополнено в сочинениях Отцов и учителей Церкви оно обусловило формирование значительного по объему комплекса христианской культуры, связанного с богослужебным, догматическим и церковно-практическим «оформлением» эсхатологических воззрений. Эсхатологичность христианства, с самых первых десятилетий его существования ориентированного на скорый приход Мессии-Судьи, в известной степени утратила свою напряженность в эпоху становления Византийской империи. Однако учение о посмертной судьбе человека сохраняло стержневое значение в религиозно-мировоззренческой системе Восточнохристианской Церкви.

Христианизация народов Европы, в том числе и славянских, в значительной степени была детерминирована распространением идеи инди-

¹ См.: Рябинин Е. А. Водская земля Великого Новгорода: (результаты археологических исследований 1971–1991 гг.). СПб., 2001.

² См.: Назаренко В. А. Погребальная обрядность приладожской чуды: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1983.

³ Рябинин Е. А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси. С. 174–175, 179.

видуальной эсхатологии. Историко-культурологические изыскания свидетельствуют, что с разложением патриархальных общностей индивид сам планирует свою судьбу, размышляет над ней и несет на себе груз ответственности. Опыт личного бытия, новые условия жизни разрушают общинное сознание; усиливают способность к рефлексии. Индивид осознает ценность собственной жизни и начинает серьезно относиться к факту собственной смертности¹.

Представляется, что ключевое значение для анализа процессов изменения традиционных представлений о смерти на Руси имеет летописный рассказ о наставлении в христианской вере князя Владимира Святославича неким греческим «философом». Достаточно подробная «Речь философа» заканчивалась изложением церковного учения о конце мира: «Поставил же есть Богъ единъ день, в не же хочет судити, пришедъ с небесе, живымъ и мертвымъ, и въздати комуждо по деломъ его: праведнымъ царство небесное, и красоту неизреченну, веселье без конца, и не умирати въ веки; грешником мука огнена, и червь неусыпай, и муце не будетъ конца. Сиа же будутъ мученья, иже не веруетъ къ Богу нашему Иисусу Христу: мучими будут в огни, иже ся не крестить». Сказав эти слова, «философ» «показа Володимеру запону, на ней же бе написано судище Господне, показываше ему о десну праведныя в весельи предъидуша въ рай, а о шююю грешники идуша в муку». «Володимеръ же вздохнувъ, рече: “Добро симъ о десную, горе же симъ о шююю”»². Несмотря на то, что повествование о Страшном Суде являлось обязательным завершающим элементом в катехизических наставлениях, здесь мы встречаем необычный пример наглядной агитации — «запону» с соответствующей картиной. Интересно, что византийская иконография Страшного Суда складывается именно в XI в.³ Возможно, изображение на «запоне» было одним из свидетельств разработки данного сюжета.

Ближайшей параллелью к русской летописи оказывается повествование греческого хрониста Продолжателя Феофана о крещении болгарского князя Бориса: византийский монах-художник Мефодий создал в одном из охотничьих домов князя «картину» Страшного Суда, после чего Борис «воспринял в душу страх Божий»⁴. В этой связи надо обратить

¹ Рашидов С. Ф. Смысл жизни и страх смерти как обнаружение феномена самосознания // Фигуры Танатоса: Символы смерти в культуре. СПб., 1991. С. 45.

² Повесть временных лет. С. 48.

³ Петрухин В. Я. «Запона» с «судищем Господним»: к интерпретации текста Начальной летописи // Византийский мир: искусство Константинополя и национальные традиции. Тез. докл. межд. конф. СПб., 2000. С. 57–58.

⁴ Там же. С. 58.

внимание на следующие за «Речью философа» известия «Повести временных лет», где сообщается, что князь Владимир на совете с боярами и «старцами градскими», посвященном «выбору веры», обсуждал вопрос о посмертном существовании. Будущий креститель Руси изложил своим приближенным, что греки «другий светъ поведают быти: да аще кто, дееть, в нашу веру ступит, то паки, умер, въстанет, и не умрети ему в веки; аще ли в-ынъ законъ ступить, то на оном свете в огне горети»¹. По мнению Г. Беловолова, летописный рассказ свидетельствует о том, что «Русь крестилась в эсхатологическое христианство»². Но, скорее следует говорить о решающем значении темы посмертного Суда для религиозного сознания самого великого князя и его ближайшего окружения.

Несомненно, вопрос о Воскресении и Воздаянии оказался в центре внимания не случайно. С одной стороны, находясь на вершине земной славы и могущества, правитель «державы Рюриковичей», как и достигшие высших «чинов» бояре и княжие мужи, не могли не задумываться о временности их земного величия. С другой стороны, в силу своего социального положения (участия в государственных и торговых делах) они знали о различных воззрениях на «жизнь после смерти», свойственных как славянским, так и неславянским народностям в составе Руси и за ее пределами. Идея Воздаяния в первую очередь должна была тревожить умы представителей социальных верхов. Показательно, что христианизация Скандинавии (типологически очень близкая к христианизации Руси), где идея конца мира была актуализирована еще в языческую эпоху, начиналась с крещения отдельных конунгов и родовой знати³. Стоит отметить, что в найденном недавно в Новгороде кодексе из трех липовых дощечек покрытых воском, датируемом первым двадцатилетием XI в., присутствует фрагмент текста Апокалипсиса Иоанна Богослова⁴.

Трудно сказать в какой мере молодая Русская Церковь в лице первых киевских митрополитов, местных архиереев и священнослужителей

¹ Повесть временных лет. С. 48.

² Беловолов Г. Заметки о русском апокалиптизме // Русский крест. Сб. статей. СПб., 1994. С. 111. Несмотря на то, что Русь переняла от Византии вместе с христианством и весь репертуар эсхатологических произведений, для Киевской Руси был характерен «религиозный оптимизм». Кризис эсхатологических ожиданий наступил лишь в конце XIV–XV вв. (Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. СПб., 2002. С. 56).

³ См.: Лебедев Г. С. Конунги-викинги (к характеристике типа раннефеодального деятеля в Скандинавии) // Политические деятели античности, средневековья и Нового времени. Л., 1983. С. 49–50.

⁴ Зализняк А. А., Янин В. Л. Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси // Вопросы языкознания. М., 2001. № 5. С. 22.

проявляла решимость в борьбе с языческими представлениями о потустороннем мире. Письменные источники не содержат прямых указаний на этот счет.

Но, как отмечает Н. И. Петров, несмотря на утверждение Б. А. Рыбакова об отсутствии темы осуждения кремаций в древнерусских церковных поучениях, летописная традиция дает недвусмысленно негативную оценку последнего¹. В повествовании о языческих обычаях славян, говоря о сожжении умерших, летописец подчеркивает, что язычники делают так «не ведуще закона Божия, но творяще сами себе законъ»². Весьма интересно, что своего рода комментарием к этой записи может служить фрагмент из сочинения русского богослова XII в. Кирилла Туровского, считавшего сам факт воскресения из мертвых наградой за праведную жизнь во Христе. По его мнению, язычники вообще лишены возможности воскресения: «языци не бывши под Божиим законом» не воскреснут «телесем»³.

В недавних исследованиях, осуществленных А. Е. Мусиным, обобщен немногочисленный корпус известий письменных памятников, имеющих отношение к теме эволюции погребального обряда в эпоху христианизации⁴. Но все же принципиальное значение в данном случае имеет археологический материал — результаты раскопок погребальных сооружений. Даже «при отсутствии надежных письменных памятников, археологические данные, проанализированные соответствующим образом, вполне могут восполнить возникающую информационную лакуну»⁵.

Методологические трудности, возникающие на пути религиозно-исторической интерпретации древнерусских погребальных обрядов X–XI вв., постепенно преодолевались с помощью интеграции собственно источниковедческих приемов анализа археологических артефактов и социокультурной реконструкции процессов эволюции духовной культуры. На сегодняшний день погребальные памятники раннесредневекового населения Восточной Европы остаются, по сути дела, важнейшим источни-

¹ Петров Н. И. Сопки в культурно-исторических процессах... С. 167.

² Повесть временных лет. С. 11.

³ Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа). Диссертация ... докт. философ. наук. [Хранится в Научной библиотеке им. М. Горького СПбГУ]. СПб., 2002. С. 142.

⁴ См.: Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 73–90; *Его же*. Погребальный обряд Древней Руси (письменные источники и археологические реалии) // Археология, история, нумизматика, этнография Восточной Европы: Сб. статей памяти проф. И. В. Дубова. СПб., 2004. С. 116–124.

⁵ Мусин А. Е. Археология в темах начальной истории Русской Церкви (к вопросу о восполнении пробелов в источниках эпохи средневековья) // Нестор (ежеквартальный журнал). СПб., 2000. № 1. С. 256.

ком для воссоздания картины религиозной жизни общества в первые века русского христианства. Сохраняет свое значение и общенаучное понимание способа захоронения умерших как отражения сущностных характеристик наличного мировоззрения. Как отмечает Ю. А. Смирнов, «поскольку все формы посмертных ритуалов... связаны с мертвым телом, изучение посмертного обращения является фактически частью более общей проблемы — проблемы смерти»¹.

Известно, что во взгляде на «телесный» аспект смерти христианство унаследовало платоновское учение, восходящее в свою очередь к орфической традиции и пифагореизму. Согласно Платону, смерть это освобождение «божественной, бессмертной, умопостигаемой, единообразной, неразложимой» души человека от «смертного, непостижимого для ума, многообразного, разложимого и тленного» тела².

Древняя Церковь восприняла ветхозаветную иудейскую традицию погребения тел умерших в земле или в «гробах» — пещерах. С последним типом погребального сооружения генетически связаны и раннехристианские катакомбы³. Обычай предания тела земле появился у евреев в глубокой древности (Быт. 23,19; 25,9). А сожжение мертвых применялось только в качестве позорного наказания (Нав. 7,25; Лев. 20,14; 21,9; Ам. 2,1)⁴. Обряд ингумации закреплён и в еврейской талмудической традиции: «Убив Авеля, Каин не знал как быть с телом; тогда Бог послал ему двух “чистых птиц”, одна из которых, убив другую, зарыла труп в землю»⁵. Вполне понятно, что иудейская погребальная практика осознавалась древними христианами как наиболее соответствующая идее ожидаемого Воскресения, когда души умерших и их смертные тела таинственным образом соединятся. Но при этом в раннехристианскую эпоху была популярна мысль о том, что для спасения души безразлична участь тела. Так Августин Блаженный признавал странным «когда считают лишение погребения за оскорбление души»⁶.

¹ Смирнов Ю. А. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. М., 1997. С. 7.

² Гайденко П. П. Смерть // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 591.

³ Смирнов Ю. А. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. С. 113–114, 117–120; Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995. С. 73–86.

⁴ Андрианов Н. Чин отпевания мирян в Восточной Церкви. Историко-литургический опыт исследования обряда. Дипломная работа. [Хранится в библиотеке Санкт-Петербургской православной духовной академии и семинарии]. СПб., 2003. С. 16.

⁵ Папазян А. А. Каин и Абель // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 609.

⁶ Андрианов Н. Чин отпевания мирян в Восточной Церкви. С. 18.

Вопрос о свойствах воскресших тел и их предполагаемом отличии от бренных тел земного бытия был в известной степени дискуссионным. Отцы и учителя Церкви, начиная с IV в. расходились в решении его. «Тогда как одни (Иустин, Афинагор, Тертулиан, Ириней и др.) прямо и решительно утверждали тождество воскресших тел с настоящими, другие (как Ориген) допускали только некоторую связь будущего тела воскресения с настоящим»¹. В этой связи интересны мысли блаженного Иеронима, говорившего о «тождестве волос и зуб у лиц умерших и воскресших» и мнение Августина Блаженного, считавшего, что можно будет «видеть в телах воскресших мучеников рубцы от ран, которые они потерпели за имя Христово»².

Не требует дополнительных доказательств, что подобная позиция подразумевала важность захоронения (сохранения, скрyтия) тела умершего христианина и, соответственно, нежелательность сожжения тел. Впрочем, восточно-христианская Церковь не придавала вышеизложенным взглядам Отцов нормативно-юридического характера. Апостолы и мученики первых веков новой эры жили и умирали со Христом; и для них никакого значения не имело то, как они будут похоронены. Формирование погребальной традиции христианского типа (основанной на практике ветхозаветного иудаизма) было одним из направлений формирования христианской культуры, которая явилась производной и дополнительной величиной по отношению к христианскому вероучению.

Канонические правила Церкви не содержат запрета кремации умерших. Примечательно, что в древнейшем каноническом памятнике — Апостольских правилах — тема погребального обряда вообще не присутствует, хотя среди 85 правил многие посвящены таким «жизненным» вопросам как брак и пища (посты и т. д.)³. Правила семи Вселенских Соборов и Поместных Соборов также не содержат какой-либо регламентации обращения с телами умерших. Лишь только в ряде «Правил святых Отцов» осуждается гробокопательство⁴, что, впрочем, подразумевает распространенность обычая ингумации. Характерно, что даже в тщательно разработанном российском церковном законодательстве Синодального времени обязательность ингумации не была закреплена. Погребение тела признавалось лишь древней христианской традицией⁵.

¹ Виноградов Н. О конечных судьбах мира и человека. Критико-экзегетическое и догматическое исследование. М., 1889. С. 238–239.

² Там же. С. 253.

³ См.: Стратилатов И. А. Древность и важность апостольских правил / С приложением самих апостольских правил. СПб., 1996. С. 120–127.

⁴ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. М., 1996. Т. 2. С. 441–442; 507–508.

⁵ См.: Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковно-служителя. М., 1993. Ч. II. С. 1360.

Богословское осмысление данного положения вещей обычно сводилось к тому, что «каким бы способом ни разрушалось наше тело, но элементы его не уничтожаются: и для всемогущества Божиего нет препятствий: из существующих элементов Он в силах воскресить тело, даже если оно было сожжено или съедено зверями»¹. Кроме того, любой опыт догматико-богословского осмысления «телесности» смерти подразумевал обращение к наставлениям апостола Павла о смертном теле как семени, помещаемом в землю. Знаменитый богослов XIX в. епископ Игнатий (Брянчанинов) писал: «Тело продолжает существовать, хотя видим, что оно разрушается и обращается в землю... оно продолжает существовать в самом тлении своем... как семя в земле, в ожидании вторичного соединения с душой»². Позицию древней Церкви на современном «философском языке» удачно выразил А. Кураев, отметив, что «первое действие грядущего воскресения будет состоять в том, что “форма тела”, которая бездействовала, не проявляла своей строительной функции после расставания с телом... оживет в этом своем служении и начнет собирать вокруг себя ту материю, которую Воскреситель призовет к ней». Поэтому христиан не беспокоит «перспектива полного уничтожения тела. Неодобрение Церковью кремации мотивировано не боязнью того, что сожжение повредит погребаемым; оно вырастает из того наблюдения, что для тех, кто сжигает своих близких, это действие неназидательно: оно всевает в душу скорее отчаяние, нежели надежду»³.

Основные черты такого подхода отразились уже в одном из древнейших апологетических сочинений — диалоге Минуция Феликса «Октавий» (первая половина III в.). Язычник Цецилий в этом диалоге говорит о христианах: «Понятно, почему они не признают костров и осуждают погребение в огне! Как будто всякое тело, хотя бы и не отданное пламени, не рассыплется с течением времени в прах. Не все ли равно, разорвут его дикие звери, поглотит море, закроет земля или уничтожит пламя? Всякое погребение для трупа, если он его чувствует, мучительно, а если не чувствует, то в самой быстроте уничтожения есть уже облегчение. <...> Хотелось бы мне, однако, разузнать: воскреснет ли человек в теле, и в каком теле, в том же самом или в обновленном? Без тела? ...В другом теле? Значит родится новый человек, а не восстановится тот, прежний?»⁴. Ему возражает христианин Октавий: «Найдется ли такой глупец и тупица, который осмелился бы возразить, что Бог, смогший создать первоначально человека, не сможет и заново переделать его? <...> По твоему и для Бога погибает то, что перестали видеть

¹ Митрофан, монах. Загробная жизнь. М., 1994. С. 362.

² Игнатий (Брянчанинов), епископ. Слово о смерти. М., 1991. С. 70.

³ Кураев А. Раннее христианство и переселение душ. М., 1997. С. 66.

⁴ Минуций Феликс. Октавий // Богословские труды. М., 1981. Сб. 22. С. 144–145.

наши близорукие глаза? Всякое тело — иссыхает ли оно, становясь прахом, растворяется ли, делаясь влагой, превращается ли в горсть пепла или в тонкую струю дыма — исчезает для нас, но сохраняется для Бога, хранящего элементы. Мы не боимся, как вы думаете, никакого ущерба при любом способе погребения, но придерживаемся старого и лучшего обычая предавать тело земле»¹.

Важны и прямые свидетельства Библии о воскресении мертвых. В Ветхом Завете описано воскрешение пророком Илией сына сарептской вдовы, воскрешение пророком Елисеем сына Сонамитянки, воскрешение умершего человека, положенного рядом с телом Елисея в его гробнице. В Евангелиях — воскрешение Христом сына вдовы наинской, воскрешение дочери Иаира и Лазаря Четверодневного. Везде речь идет о воскрешении того же тела, которое было у живого человека². Согласно Деяниям апостолов, Павел в Троаде воскрешает юношу Евтиха, а Петр — Тавифу, жившую в Иоппии³. И главное — сам Господь Иисус Христос воскресает, будучи погребенным в пещере, согласно иудейскому обычаю.

Отказ от сожжений мог быть связан и с осознанием огня как особого «средства наказания» и его роли в последних судьбах мира. В том же сочинении Минуция Феликса язычник Цецелий говорит о христианах, что «всей земле и самой вселенной с ее светилами грозят они пожаром и ожидают их гибели». Возражающий ему Октавий замечает: «толпа ошибается не веря, что будет мировой пожар, что неожиданно ниспадет огонь и небо разверзнется. Кто из мудрецов сомневается, кто не знает, что родившееся исчезает, что созданное гибнет»⁴. Такое понимание огня отчетливо выражено в Новом Завете. Во втором послании апостола Петра читаем: «В то время небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (II Петр. III, 10–11). Апостол Павел пишет: «Огнем будет испытано дело каждого, каково оно» (I Кор. III, 12–15). А в Апокалипсисе Иоанна Богослова ужасное состояние грешников в аду изображается как горение в неугасимом огне (Откр. XIV, 10, XX, 10).

Св. Иоанн Златоуст писал: «Представим же, какое мучение быть сожигаемым непрестанно»⁵. Интересны и указания св. Иоанна Дамаскина

¹ Там же. С. 161. Стоит заметить, что Минуций (от лица Октавия), обращаясь, преимущественно к римлянам (итальянцам), исходил из того, что в империи практиковалось и сожжение, и погребение. Причем, по свидетельству Плиния, кремация считалась нововведением (Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. 2. С. 829).

² Воскресение мертвых / Составитель А. В. Фомин. М., 2007. С. 76–90.

³ Там же. С. 91–96.

⁴ Минуций Феликс. Октавий. С. 144, 160.

⁵ Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. СПб., 1906. Т. 12. Кн. 1. С. 15.

об образе «наказания в огне» для грешников еще до Страшного Суда. «Один из богоносных отцов, — пишет Дамаскин, — имел ученика, жившего в беспечности. Когда сей ученик застигнут был смертью в таком безнравственном состоянии, то человеколюбивый Господь после молитв, принесенных старцем со слезами, показал ему ученика его, объятго пламенем до шеи. Когда же старец его много подвизался и молился о прощении грехов усопшего, то Бог показал ему юношу, стоящего в огне по пояс. Потом, когда благостный муж приложил к трудам своим новые труды, то Бог в видении явил его старцу совершенно избавленным от мучений»¹. В «Откровении ангельском преп. Макарию Александрийскому» сообщается, что души некрещеных людей по смерти не пребывают сорок дней в состоянии определения их временной участи, а сразу же отправляются «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его»². В таком контексте сожжение умершего могло восприниматься как самосуд, противный воле Божией. Следует иметь в виду хотя бы и опосредованное воздействие вышеизложенных положений на массовое сознание.

Христианская практика ингумации, как многокомпонентный комплекс последовательных приемов обращения с телом умершего не получила жесткой нормативной регламентации в Византийской Церкви. В этой связи существенное значение имеет анализ восточнохристианской аскетической традиции «уничужденного погребения». Не исключено, что корни этой традиции следует искать в античном мире. Хорошо известно следующее суждение философа Диогена. Друзья спросили его, как бы он желал быть похоронен. Он ответил: «выбросьте мой труп куда-нибудь на поле!» — «Что же? Значит, на съедение птицам и зверям?» — «Нет, положите около меня палку, которой я стану отгонять их». — «Но ведь ты не можешь взяться за нее», — спросили недогадливые друзья. — «Если я не буду ничего чувствовать, мне все равно, кто бы ни стал пользоваться моим трупом, буду ли я гнить в земле или разлагаться на ее поверхности»³. Известный специалист в области церковной археологии А. П. Голубцов отмечал, что «некоторые из христианских апологетов высказывали такой же рассудочный взгляд на отношение к телу умершего и говорили, что процесс разрушения одинаково касается трупа, каким бы способом он ни был скрыт. <...> К этому воззрению склонялся и дуализм христианских аскетов: Антония Великого, Ефрема Сирина и других, которые считали тело источником и стимулом

¹ Тайны загробного мира. / Сост. архимандрит Пантелеимон. М., 1997. С. 202.

² Как проводит душа первые сорок дней по исходе от тела. / Сост. Л. Денисов. М., 1996. С. 19.

³ Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. С. 311.

зла <...> коль скоро... милосердие Божие разрывало путем смерти этот опасный союз, оказывать уважение телу — этой разрушенной темнице души — было бы несправедливым и недостойным»¹.

На наш взгляд, весьма показательно, что подобные идейные настроения имели место и в русском православии (причем, начиная с раннего средневековья). Один из основателей Киево-Печерской лавры — преп. Феодосий, умерший в 1074 г., был, согласно его завещанию, похоронен ночью в его собственной пещере. Погребение «отца русского монашества», не желавшего посмертных почестей «от человек», было произведено с некоторым нарушением положений Студийского монастырского устава и древней нормы погребения до захода солнца (зафиксированной в канонических правилах архиепископа Нифонта Новгородского в XII в.)². Интересно и сообщение Лаврентьевской летописи о киевском митрополите Константине, умершем в 1159 г. в Чернигове. Незадолго до смерти он приказал местному епископу Антонию: «По умерьствии моем не погребешь тела моего, но ужемь поверзше за нози мои, извлечете мя из града и поверзете мя псом на расхытанье»³. Виднейший деятель Русской Церкви преп. Нил Сорский (1433–1508) писал в своем духовном завещании: «по окончании моем повергните тело мое в пустыни, да изъядят е звери и птицы, понеже согрешило есть Богу много, и недостойно есть погребения. Аще ли сие не сотворите, то ископавше ров на месте, идеже живем, со всяким бесчестием погребите»⁴. Древние и средневековые подвижники проявляли подобный «нигилизм» к погребальному обряду потому, что «независимо от того, где и как был погребен христианин и был ли он вообще погребен, во власти Господа воскресить его к жизни будущего века»⁵.

И на территории Римской империи, и в других регионах Европы, а позднее и на Руси обряд погребения, многоэлементный в любых своих формах, должен был претерпеть лишь такие изменения (по крайней мере, на первом этапе проникновения в общество христианских идей), которые «необходимы и достаточны» для ожидаемого всеобщего Воскресения. По-

¹ Там же; см. также: Жук А. В. Аскетическая традиция униженного погребения // Verbum. Выпуск 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России (Материалы международной конференции). СПб., 2000. С. 192–196.

² Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. С. 87.

³ Лаврентьевская летопись (Полное собрание русских летописей. Т. 1). М., 1997. Стб. 349.

⁴ Бубнова В. А. Нил Сорский. СПб., 1992. С. 98.

⁵ Жук А. В. Аскетическая традиция униженного погребения. С. 195.

этому важнейшим изменением стал отказ от сожжений¹. Остальные изменения обряда были не только несущественны, но и с богословской точки зрения бессмысленны. И само отсутствие канонической регламентации таких элементов погребения, как наличие или отсутствие могильной ямы, наличие или отсутствие курганной насыпи, ориентация тела умершего, положение его рук и т. д. ясно свидетельствует о том, что Церковь никогда не связывала погребальный обряд и посмертную судьбу умершего. В этом и заключено коренное отличие от языческого ритуализма, жестко связывавшего посмертное благополучие с выполнением похоронно-погребальных ритуалов. В уже цитированном выше диалоге Минуция Феликса христианин Октавий говорит своему оппоненту: «мы не надеваем венков на умерших. Меня поражает как вы можете сжигать труп, если он чувствует, или увенчивать его, если он бесчувствен: если умерший счастлив, он не нуждается в цветах; несчастный им не порадуется. Наши похороны овеваны тем же миром в каком живем; мы не плетем венка, который засохнет, а ждем от Бога вечно живого, из цветов неувядаемых <...> мы живем в счастливой уверенности в воскресение и в созерцании будущего»².

Распространение погребальной практики христианского типа и в Средиземноморье, и в целом по всей Европе, следует признать, скорее феноменом «народного христианства», чем результатом целенаправленной деятельности церковных структур. Как верно подметил Ф. Арьес, «народная христианская эсхатология начала приспособлять старые верования к новым религиозным догмам. Многие были убеждены, что воскреснут только те, кто был удостоен подобающего и не потревоженного впоследствии погребения. Боязнь не воскреснуть в день всеобщего воскресения усопших была переводом на христианский язык дедовского страха умереть без погребения»³.

Обряд ингумации начал доминировать в погребальной практике населения Древней Руси в первой половине XI столетия. В настоящее время большинство исследователей признают, что в основе этого явления лежал процесс христианизации. В дореволюционной историографии и в ряде историко-археологических работ советского времени предпринимались попытки выявить «нерелигиозные» причины перехода от сожже-

¹ В свое время об этом убедительно писал Б. А. Рыбаков (см.: Очерки истории СССР. III–IX вв. М., 1958. С. 821; Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 816–827.). Однако эти наблюдения не были восприняты советской наукой 1960–1980-х гг. и как бы «затерялись» среди последующих трудов самого же Б. А. Рыбакова, посвященных славянскому язычеству.

² Минуций Феликс. Октавий. С. 163.

³ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 61.

ний к погребениям умерших в раннесредневековой Руси. Исследователи объясняли смену обряда «иноземным» или «инородческим» влиянием, социальными и даже экономическими факторами¹. Представляется, что такого рода предположения обусловлены недостаточным вниманием исследователей к ритуальной стороне погребального обряда и его интегрированности в комплекс представлений о мире и человеке. Эволюцию обряда нужно рассмотреть в рамках теории культурной адаптации. Культурная адаптация начинается с аккультурации — совмещения прежних стереотипов сознания и поведения с процессом освоения новых. Затем происходит ассимиляция — утрата прежних культурных паттернов (ценностей, образов, норм) и полный переход на новые².

Отказавшись от сожжений умерших, раннесредневековое древнерусское общество сохранило значительный пласт архаических представлений о потустороннем мире. Об этом, прежде всего, свидетельствует помещение рядом с умершим (в гробу) или где-то неподалеку в погребальном сооружении различных бытовых предметов. Как показывают этнографические исследования, «предметный код погребальной обрядности» репрезентирует определенный комплекс архаических воззрений о пути на «тот свет», о земных связях умершего, о возможности повседневных занятий в загробной жизни³. Допустимо признать, что подобные воззрения не вступали в непосредственное противоречие с церковным учением о Страшном Суде и окончательной посмертной участи всех людей, будучи «актуализированными» лишь для периода до всеобщего Воскресения.

По учению Церкви, «душа человеческая по разлучении с телом: 1) проходит воздушные мытарства, 2) испытывает суд над собою, который называется судом частным и 3) после сего суда блаженствует или мучится, смотря по делам своим». Но в этот период «ни души праведных не получают полного блаженства, ни грешные не предаются полным мучениям, потому что совершенное блаженство, или совершенное мучение каждый получит после общего для всех Воскресения, когда душа соединится с телом, в котором жила добродетельно или порочно»⁴. Церковная традиция не отрицает и возможности контакта умерших с живыми до Второго пришествия Христа, признавая, что в первый период загробной жизни души сохраняют способность к общению с живыми, сохраняют

¹ См.: Панова Т. Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI вв. М., 2004. С. 7–8.

² См.: Флиер А. Я. Адаптация культурная // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998. Т. 1. С. 12.

³ См.: Плотникова А. А. Предметный код погребальной обрядности // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., 1997. С. 79–86.

⁴ Воскресение мертвых / Составитель А. В. Фомин. С. 150, 152.

чувствование и мыслительную деятельность¹. В этот период возможны изменения в состоянии душ, особенно благодаря принесению за них Бескровной Жертвы (поминовение на Литургии) и других молитв².

Кроме того, идея о частном суде над умершим, определяющем его временную участь до Страшного Суда («предчувствие» наказаний или райского блаженства), не была «популярна» в домонгольской Руси. Характерно, что богослов и проповедник Кирилл Туровский (XII в.) отвергал эту «малую эсхатологию», указывая, что «несть мучения душам до второго пришествия». «Малая эсхатология» была востребована лишь в период позднего средневековья с усилением индивидуализации человеческой личности. Этот процесс характерен не только для восточнославянского, но и для западноевропейского мира³. Вообще, вопрос о характере пребывания душ умерших в период между их собственной смертью и Вторым Пришествием нельзя считать достаточно разработанным в православном богословии⁴. Он часто вызывал попытки «дополнить» относительно скудную картину означенного «этапа» посмертного бытия⁵.

Помещение в могилу (или курганный насыпь) орудий труда, оружия и бытовых предметов не может служить доказательством «конфессиональной» или мировоззренческой принадлежности погребенного к язычеству как к целостной системе древних верований. Здесь мы встречаемся лишь с фрагментом ритуальной реализации архаической картины мира. Сохранение этого фрагмента обусловлено его функциональными характеристиками в контексте традиционной культуры, для которой свойственно внутреннее распределение между вновь воспринятыми христианскими и старыми языческими идеями на основе того же механизма «наложения» и взаимоисключения, который проявился в процессе перехода от политеизма к монотеизму.

В традиционной культуре погребальный обряд полифункционален. О. А. Седакова выделяет три основные функциональные группы актов в

¹ См.: Митрофан, монах. Загробная жизнь. С. 222–261; Архангелов С. А. Тайны загробной жизни при свете православно-христианского учения. СПб., 1897. С. 32–85.

² Серафим (Роуз), иеромонах. Душа после смерти: Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. СПб., 1995. С. 203.

³ Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа). С. 141–142.

⁴ См.: Темномеров А. Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых. Догматико-экзегетическое исследование. СПб., 1899; Гаврилов И. А. О загробной жизни человека до Страшного Суда. Кандидатское сочинение. [Хранится в библиотеке Санкт-Петербургской православной духовной академии и семинарии]. Л., 1951.

⁵ См. напр.: Болотов А. Т. О душах умерших людей / вст. статья, подт. текста, комм. Т. В. Артемьевой. СПб., 2006.

обряде: действия, направленные на разрыв границы жизнь/смерть (цель их — помочь умершему в достижении *того света*); действия, направленные на восстановление, укрепление границы жизнь/смерть (цель их — замкнуть смерть, оградить живых от ее нового вторжения) и действия, направленные на установление контакта через границу жизнь/смерть (от этого контакта ожидаются плодородие и обилие, посылаемые из области смерти, от «родителей»)¹.

Вне зоны контактов христианских и языческих воззрений на смерть оставались представления архетипического плана, которые условно можно считать «языческими», но которые, по-видимому, в качестве таковых не осознавались. Это общие мировые представления о кругообороте жизненных сил, об опасности умерших для живых, о близости похоронных и свадебных обрядов, как обрядов перехода человека в новое состояние². Представления о рождении и смерти изначально были связаны воедино; эта связь в рудиментарных формах сохранилась в обрядах и фольклоре разных народов мира. По мнению В. И. Ереминой, начальным моментом в историческом развитии семейного ритуала следует, очевидно, считать общую психологическую базу (универсальное представление) — «через смерть к новому рождению», возникшую на ранних стадиях развития человеческого общества и ставшую «теоретической» основой семейного обрядового цикла³. Погребение было, в первую очередь, делом семьи умершего, обязанностью его ближайших родственников. И поэтому формирование похоронно-поминальной обрядности христианского типа в народной культуре стоит рассматривать как этап развития семейной обрядности⁴.

Представлениями о том, что душа известное время не покидает землю, находится поблизости от покойника, все видит и все слышит, и не успокоится, если не будет исполнено все, предписанное ритуалом, во многом объясняется устойчивость погребальной обрядности, ее консерватизм и большая сохранность архаики в сравнении с другими видами обрядности⁵. Напрямую это отражалось, в частности, в функциональной направленности погребальной одежды, которая являлась знаком пройденного жизненного пути и одновременно должна была обеспечить «ес-

¹ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 79.

² См.: Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

³ Там же. С. 7.

⁴ См.: Лещенко В. Ю. Семья и русское православие (XI–XIX вв.). СПб., 1999. С. 184–197; Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обряды у русских: связь живых и умерших // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 72–87.

⁵ Велецкая Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. М., 1968. С. 207–208.

тественное» продолжение жизни в загробном мире. Археологические данные подтверждают адекватность древнерусской погребальной одежды носимой при жизни и ее зависимость от социально-возрастного положения человека¹.

В последнее время благодаря исследованиям Н. А. Макарова и А. Е. Мусина получила свое решение проблема религиоведческой интерпретации предметов личного благочестия (крестики, образки и т. п.) в захоронениях раннесредневековой Руси. Еще в XIX в. некоторые ученые приписывали этим находкам значения языческих оберегов, которые использовались без понимания их собственно христианского духовного содержания. Однако последовательный источниковедческий анализ соответствующих материалов показал, что появление этих предметов в погребениях является показателем христианизации². Относительно недавно было пересмотрено и распространенное в научной литературе представление об обязательности захоронения умершего христианина в раннесредневековой Руси с нательным крестом. Тщательные изыскания по этой теме (на материале городских некрополей), осуществленные Т. Д. Пановой, показали, что в действительности складывание такой традиции относится только к концу XVI — началу XVII вв.³ В домонгольской Руси с нательным крестом хоронили крайне редко. Очень редки находки погребений с крестами в период XIV–XV вв. Только со второй половины XVI столетия применение крестов как детали обряда становится более частым. В этот период уже до трети захоронений сопровождаются крестами и этим явлением охвачена значительная территория. Окончательное закрепление традиции погребать умершего с нательным крестом происходит только в XVIII в.⁴

¹ Степанова Ю. В. Комплекс погребального костюма сельского населения Верхневолжья X–XIII вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2003. С. 15.

² См.: Макаров Н. А. К характеристике христианизации древнерусской деревни // КСИА. М., 1991. Вып. 192. С. 65–72; *Его же*. Первые христиане или последние язычники // Кириллов: Историко-краеведческий альманах. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 67–80; *Его же*. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. М., 1997. С. 151–155; Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. С. 122–214; Жилина Н. В. Христианские новации в древнерусском металлическом уборе XI–XIII вв. // Исторический вестник. М., 2001. № 2–3. С. 261–268.

³ Панова Т. Д. Городской погребальный обряд Средневековой Руси (XI–XVI вв.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1990. С. 12.

⁴ Панова Т. Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI вв. С. 160. В средневековой католической Европе также не существовало обязательного правила хоронить христианина с нательным крестом (см.: Мусин А. Е. Археология «личного благочестия» в христианской традиции Востока и Запада // Христианская иконография Востока и Запада в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии: Памяти Т. Чуковой. СПб., 2006. С. 163–222).

Практика повседневного ношения нательного креста в домонгольской Руси существовала. Она зафиксирована и в ряде письменных источников, включая берестяные грамоты. Однако эта практика не была массовой. Обязательность ношения креста православным христианином устанавливается только в XVII в. Поэтому, по верному замечанию А. Е. Мусина, конкретному историческому объяснению подлежат находки предметов личного благочестия (кресты, иконки и др.) в погребениях древнерусской эпохи, а не отсутствие таковых¹.

Н. А. Макаров указал на закономерность, характерную практически для всей территории Северо-Восточной и Северо-Западной Руси. Кресты и образки в погребениях отражают начальный этап приобщения к христианству местного населения, демонстрировавшего свой переход к новой религии внешними атрибутами. «По-видимому, на Руси никогда... не существовало специальных правил, предписывавших погребать христиан с предметами христианского культа. <....> По мере того, как правила православного обряда прочнее укоренялись и на смену новообращенным приходили следующие поколения христиан, необходимость внешней демонстрации крещения отпала и кресты и образки в погребениях становились излишним элементом»².

Анализируя материалы могильника Нефедьево в Восточном Белозерье, Н. А. Макаров отметил, что устойчивость языческих черт обряда объясняется не враждебностью населения к христианству, а реальными условиями быта и расселения: огромными размерами северных территорий, разреженным населением, невозможностью в короткий срок организовать необходимую сеть церковных приходов и контролировать соблюдение православных обрядов³. Последнее явление, на разных хронологических этапах, было естественно для всех регионов Руси. Пожалуй, даже в округе Киева, Чернигова и Переяслава Южного создание стабильной сети церковных приходов было не быстрым делом.

До сих пор остается дискуссионным вопрос о сохранении в условиях христианизации «языческого статуса» самой курганной насыпи. Известно, что, например, в Западной Европе, в некоторых областях, завоеванных христианскими королями, прекращение захоронений на языческих курганных кладбищах и погребение при церкви навязывалось силой. «Капитулярый о Саксонии», изданный Карлом Великим в 777 г. в ходе заво-

¹ Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. С. 74–75.

² Макаров Н. А. Колонизация северных окраин Древней Руси в XI–XIII вв. С. 155.

³ Там же; см. также: Макаров Н. А. Кресты-тельники из раскопок средневековых селищ и проблема христианизации северорусской деревни // Исторические записки. М., 2004. Вып. 7(125). С. 251–274.

евания этой страны, гласил: «Мы предписываем, чтобы тела саксов-христиан относили на церковные кладбища, а не в курганы язычников»¹.

Многие исследователи придерживаются чисто «языческой» интерпретации древнерусских курганов. Последовательно такую позицию отстаивал В. В. Седов: «курганный обряд погребения сам по себе является языческим, и только его исчезновение может быть показателем христианизации населения»². Близкие взгляды высказывал также Е. А. Шмидт³.

В действительности, на протяжении XI в. курган «обретает» свой новый статус в системе формирующейся русской христианской культуры. Показательны археологические данные о городском погребальном обряде. Несмотря на то, что уже в конце X — начале XI вв. появляются некрополи вокруг и внутри христианских храмов, большинство жителей древнерусских городов еще долгое время продолжали использовать курганные кладбища. Они исследованы в Переяславе Южном, Суздале, Пскове, Чернигове, Полоцке, Заславле, Борисове, Новогрудке, Старой Рязани. Большинство этих кладбищ возникло ранее времен крещения, но некоторые и в XI в. Причем хоронили здесь представителей всех социальных слоев⁴. К сожалению, городские курганные могильники первых веков христианства на Руси изучены далеко не во всех древнерусских центрах, так как развиваясь, города, как правило, поглощали своей застройкой территории, занятые в древности курганами⁵. Так отсутствуют ранние городские кладбища в политических центрах Северной Руси — Новгороде и Ростове.

В южнорусских землях формирование курганной обрядности христианского типа рельефно представлено в некрополях Переяслава и Чернигова. В курганном кладбище за валами Переяслава обнаружены погребения в грунтовых ямах, в деревянных гробах, сбитых гвоздями, в большинстве без инвентаря. Курганные городские захоронения Чернигова XI–XII вв. также ямные, с остатками деревянных гробов. Основная масса погребений, как, например, на кладбище на Болдиных горах, не содержит инвентаря и каких-либо пережитков языческих ритуалов⁶.

¹ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. С. 67.

² Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси // КСИА. М., 1993. Вып. 208. С. 6.

³ См.: Шмидт Е. А. Некоторые особенности погребального обряда смоленских кривичей в период перехода от язычества к христианству // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 91–97.

⁴ Панова Т. Д. Городской погребальный обряд Средневековой Руси (XI–XVI вв.). С. 3–4.

⁵ Панова Т. Д. Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI вв. С. 23.

⁶ Там же. С. 23–24.

Наиболее показательные данные об эволюции курганной обрядности в IX–XI вв. дают крупные некрополи, принадлежавшие ведущим торгово-ремесленным центрам, «протогородам» на важнейших водных путях. Одним из таких центров было поселение Тимерево на Верхней Волге. Динамика изменений средних размеров курганных насыпей здесь такова: начиная с IX в. — небольшие (диаметр 7 м, высота 0,7 м); первая половина — середина X в. — максимальные (диаметр 9 м, высота 0,9 м); к концу X — началу XI в. они становятся минимальными (диаметр 5–6 м, высота 0,5–0,6 м). При этом с конца X столетия начинается переход от сожжений к погребениям-ингумациям и в XI в. формируется поздняя зона некрополя, состоящая исключительно из насыпей с погребениями-ингумациями на юго-восточной окраине могильника¹. Чрезвычайно ценны в этой связи наблюдения Н. Г. Недошивиной, отмечавшей, что тимеревские курганы с сожжениями оставлены языческим населением, помещавшим в могилу полный набор погребального инвентаря. В более поздних христианизированных погребениях количество вещей резко сокращается. Остаются только такие (топор, пояс), которые говорят о социальной принадлежности погребенного².

Таким образом, динамика изменений курганного обряда в Тимерево свидетельствует о том, что ее ведущими факторами были, с одной стороны, социальная структура местного коллектива, с другой, — религиозно-мировоззренческие перемены. Стоит заметить, что величина («представительность» и, может быть, престижность) кургана явно зависела от степени социально-экономического развития этого населенного пункта. Середина X столетия была периодом расцвета, как всего Балтийско-Волжского пути, так и сопутствующих центров, в том числе и Тимерева. Здесь как бы соединились в одну вершина материального, земного благополучия жителей торгового поселения и верхняя точка рукотворной курганной насыпи.

По наблюдениям Г. С. Лебедева, торгово-ремесленные поселения (подобные Тимереву) сыграли особую роль в генезисе древнерусской курганной культуры. Появление этих центров вызывало определенного рода культурные нарушения, «вибрацию» местной культурной традиции. Здесь происходил сплав элементов разных культур, формировались качественно новые этнические и социальные отношения. После упадка

¹ Дубов И. В., Седых В. Н. Тимерево в свете новейших исследований // Славяно-русские древности. СПб., 1995. Вып. 2. С. 112–113; см. также: Недошивина Н. Г., Фехнер М. В. Погребальный обряд Тимеревского могильника // Советская археология. М., 1985. № 2. С. 101–115.

² Недошивина Н. Г. Предметы вооружения, снаряжение всадника и верхового коня Тимеревского могильника // Материалы по средневековой археологии Северо-Восточной Руси. М., 1991. С. 173.

торгово-ремесленных центров значительные группы людей могли расселяться по сельской округе, распространяя вместе с собой древнерусскую курганную культуру в ее уже сложившихся формах¹.

С другой стороны, генерация и «стандартизация» новой погребальной обрядности могла происходить и в малых региональных центрах, наделенных тем или иным административным статусом. Такие центры, находясь как бы на пересечении интенсивно развивающейся городской культуры и более архаичной сельской, содействовали сложению общерусского погребального обряда христианского типа. Ярким примером может служить Кемский некрополь в Северном Белозерье. По всей видимости, коллектив, оставивший этот могильник, осуществлял государственный контроль на одном из водных путей, который соединял Новгород и Обонежье с Белозерьем. Время функционирования некрополя 1040-е — 1070-е гг. Погребения в курганах помещены в большие грунтовые ямы. Более 80% погребений находилось в гробах; почти все костяки обращены черепами на запад (лишь 11 имеют юго-западную или северо-западную ориентировку)². Интересно также наличие поблизости от курганов небольшой группы грунтовых захоронений. Как отмечают Н. А. Макаров и С. А. Беляков, сосуществование в могильнике курганного и бескурганного обрядов не связано с какими-либо этническими отличиями и не объясняется причинами хронологического порядка. Очевидно, оно отражает различный социальный статус погребенных. Среди бескурганных захоронений восемь женских, восемь детских и пять мужских. Видимо, в простых грунтовых ямах, не насыпая над ними курганы, хоронили лично несвободных людей и детей от рабынь³.

Учитывая то, что курганная обрядность «приживается» у восточных славян примерно за 400–300 лет до крещения Руси, ее нельзя признать реликтом «языческой древности». Да и причинами распространения курганной обрядности, как отмечалось нами в предыдущей главе, скорее всего, стали не религиозно-мифологические, а социальные факторы. Конечно, практика насыпания курганов в X–XI вв. воспринималась как древняя традиция (завещанная «отцами и дедами»), но объективно за ней не было тысячелетней истории, подобно культу верховных богов или собственно обряду сожжения умерших. Курганы продолжали насыпать над могилами потому, что и в христианизированном обществе они выступали как социально-статусное погребальное сооружение с отчет-

¹ Лебедев Г. С. Проблема генезиса древнерусской курганной культуры // КСИА. М., 1981. Вып. 166. С. 22–27.

² Макаров Н. А., Беляков А. С. Кемский некрополь в Северном Белозерье // КСИА. М., 1989. № 198. С. 84, 82, 75–77.

³ Там же. С. 84.

ливо выраженными символично-меморативными функциями. В связи с этим уместно привести наблюдения З. М. Оруджева, отмечающего, что «без символа невозможна передача действия и предметности от одного времени к другому; поэтому главный смысл символа — сохранение прошлого, а не только демонстрация принадлежности к какому-либо сообществу, культуре, движению, местности, событию»¹. Тем более нельзя не учитывать универсального для культуры процесса изменения семиотического статуса вещей во времени и пространстве². Впрочем, неизученным остается вопрос о причинах локализации курганных групп на местности, о факторах, определявших степень удаленности могильника от синхронного ему поселения. В западной археологической литературе высказывается мнение, что «погребальные холмы» отмечали собой очень важные концептуальные и физические границы между отдельными группами древнего населения³.

К XIII в. курганная обрядность становится, по преимуществу, сельской. Высшая феодальная аристократия, служилая знать и широкие слои городского населения используют прицерковные кладбища. Курган приобретает статус социально-непрестижный, отчетливо выступает его «провинциальность», которая в ряде случаев могла осознаваться и как «язычественность» (здесь уместно вспомнить, что латинское слово «языческий» *paganus* — значит «окружной», «провинциальный»). По мере воцерковления общественного сознания курган «записывается» в языческую старину. В ряде местностей зафиксирована и тенденция «эстетизации» курганов, становящихся «богатым надгробием» знатного человека. В Верхнем Полужье выявлены обкладки земляных насыпей, датируемых второй половиной XIII — рубежом XIII–XIV вв., известняковыми плитами, использовавшимися в каменном строительстве⁴.

Опосредованное воздействие на деградацию курганной традиции, основным содержанием которой оставалась социальная символика, по-видимому оказали тексты церковных служб. Как отмечает О. А. Седакова, в самогласных стихирах Чина отпевания предельно усилены мотивы бренности, суетности, иллюзорности всего социального: настойчиво пов-

¹ Оруджев З. М. *Философия прошлого* // Философские науки. М., 2002. № 1. С. 37.

² Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Кунсткамера: Избранные статьи. СПб., 1995. С. 83.

³ Гуляев В. И. Погребальная обрядность: структура, семантика и социальная интерпретация // Российская археология. М., 1995. № 2. С. 85.

⁴ Прусакова З. В. О происхождении традиции плитняковых кладок в погребальных памятниках Верхнего Полужья // Архитектурно-археологический семинар. Материалы заседания памяти Ю. П. Спегальского (1909–1969). СПб., 2001. С. 20–22.

торяется, что ни знатность, ни богатство, ни слава, ни даже праведность не переходят границу смерти («убо кто есть царь или воин, или богат, или убог, или праведник, или грешник?»)¹.

Показательно, что древнерусские письменные источники не содержат вообще никаких сведений о деятельности Церкви по борьбе с курганной погребальной традицией. Анализ же археологических материалов косвенно свидетельствует о том, что осуждению подверглись лишь те формы погребальных сооружений, которые наиболее резко контрастировали с христианскими воззрениями. В Новгородской земле археологически зафиксированны случаи «радикальной» борьбы с сопками. При раскопках древнерусских грунтовых могильников близ церкви Спаса на Нередице, у пос. Деревяницы в окрестностях Новгорода и около дер. Шелгуново на Ловати были обнаружены окруженные рвами останцы, на которых некогда располагались сопки. По-видимому, они были сnivelированы в процессе введения христианства, проходившего с участием представителей княжеской администрации². При раскопках сопки у дер. Сквородка (бассейн р. Плюсса) выяснилось, что дубовый ящик (размещавшийся в центре уплощенной вершины сопки) с помещенными в него остатками трупосожжений был сброшен на край площадки, а затем вся сопка была перекрыта слоем серого песка мощностью до 0,5 м. Очевидно, здесь также имела место насильственная акция, направленная против традиционной религиозности местного населения³. Как подчеркивает Е. Н. Носов, «исследования древнерусской культуры на территории Ильменьского бассейна и смежных районов позволили выявить следующую доминирующую тенденцию — к культуре сопок восходит население, хоронившее, начиная с XI в. в грунтовых могильниках и жальниках, а к культуре длинных курганов и к населению, оставившему памятники смешанного типа — население, сооружавшее курганы с трупоположениями XI–XII вв., которые в XIII–XIV вв. стали сменяться жальниками»⁴. Нам представляется, что данное явление служит косвенным указанием на повышенный сакральный статус сопки (по отношению к обычным

¹ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 288.

² Петров Н. И. Модели христианизации Северо-Западной Руси и археологические источники (доклад в Историческом обществе при ЕУСПБ). С. 4. // Текст размещен в интернете по адресу: www.his.spb.ru

³ Там же; см. также: Кузьмин С. Л. Крещение и христианизация Новгородской земли: акт и процесс по данным археологии // Церковная археология. Материалы первой всероссийской конференции. Ч. 1. СПб.; Псков, 1995. С. 88–89.

⁴ Носов Е. Н. Новгородская земля IX–XI вв. (Историко-археологические очерки). С. 69–70.

полусферическим курганам), который обусловил быстрое исчезновение сопочной погребальной традиции в условиях христианизации.

Примечательна частая встречаемость в подкурганных ингумациях следов «огненного ритуала», унаследованного от языческих времен. Как правило, это выжигание подкурганной площадки, разведение костров в кольцевом ровике и т. п. В землях древлян, вятичей, полян, дреговичей, смоленских кривичей, в Волго-Окском междуречье раскопаны курганы с кольцевыми канавками, в которых закреплялся бревенчатый частокол, сжигаемый во время погребения. Уголь и зола часто встречаются в заполнении могильных ям, под костяком, в насыпях и кольцевых ровиках¹. Но, следует заметить, что гипотеза о наличии обряда выжигания площадки, на которой будет возводиться курган, имеет слабые стороны. Обычно в основании курганной насыпи сохраняется древняя дневная поверхность, так называемая погребенная почва. Пепелистый слой во всех его оттенках является подстилающим дерн подзолом. Это, конечно же, не исключает каких-либо действий с целью очистки погребальной площадки перед захоронением. В частности возможного ее выжигания. Однако обнаруживаемые на основании кургана отдельные угольки, даже в большом количестве, далеко не всегда являются следами этого действия, поскольку под насыпью, без доступа воздуха, органические останки нередко обугливаются².

Следовательно, утверждение о сохранении в рамках курганной обрядности пережитков кремации не может быть во всем убедительно аргументировано с источниковедческой точки зрения. С другой стороны, некоторые следы религиозно-магического почитания огня зафиксированы в славянском погребальном обряде материалами этнографических исследований. Но они, скорее всего, связаны с темой противопоставления «светлого» мира живых — «мрачному» миру мертвых. Как отмечает Н. И. Толстой, «в славянской народной традиции смерть и загробная жизнь тесно связаны с представлением о переходе из “белого света”, “божьего света”, из мира солнечного света в мир мрака и тьмы вековечной»³. Известно также, что в похоронных причитаниях умирание человека описывается как постепенное затухание, угасание⁴. Очевидно, что

¹ Фролов А. А. Пережитки язычества в погребальной обрядности Древней Руси // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 286.

² Назаренко В. А. Погребальная обрядность приладожской чуди: Диссертация ... канд. ист. наук. Л., 1983. // Архив ИИМК. Ф. 35, оп. 2-д, д. 308. С. 53–54.

³ Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 188.

⁴ Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 1: Похоронные причитания. СПб., 1997. С. 25; Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа). С. 21.

этот содержательный план соотношения темы огня и темы смерти не является собственно пережитком сожжения умерших как самостоятельного элемента похоронно-погребальной обрядности.

Сходная ситуация наличествует и в вопросе о значении перехода от практики погребения на поверхности земли к захоронению тела умершего в могильной яме (и в том, и в другом случае сверху насыпалась земляная насыпь). Многие исследователи, в частности Н. Г. Недошина, В. В. Седов, Е. А. Рябинин, настаивали на том, что появление и распространение ямных подкурганных погребений является твердым показателем христианизации населения. Данная позиция представляется нам односторонней. Ямное погребение реализует идею более «надежного» укрытия тела в земле. Но все-таки сама по себе яма-могила не является ни условием, «облегчающим» воскресение умершего, ни, тем более, условием спасения души. Следовательно, реальным показателем христианизации она быть не может. По-видимому, в данном случае, речь должна идти о развитии местных погребальных традиций, вызванном эволюцией массовой религиозности. Динамика изменений погребального обряда в сторону его большего соответствия современной практике Православной Церкви отражает, в первую очередь, общекультурные, а не собственно мировоззренческие перемены. Стоит также учесть погребения представителей верховной власти — киевских князей в надземных гробницах-саркофагах (именно так были похоронены Владимир Святой, его жена Анна и Ярослав Мудрый)¹. Причем как следует из сообщения Титмара Мерзебургского, саркофаги Владимира и Анны стояли «посреди храма» — в центре Десятиной церкви, что отразило западноевропейскую традицию помещения могилы правителя перед лицом Господа². Очевидно, эти факты косвенно указывают на приемлемость надземного погребения в раннесредневековой Руси.

Еще одним спорным вопросом в общем круге дискуссий о религиозной интерпретации погребальных обрядов является ориентировка тела умершего. Современная практика Русской Православной Церкви предусматривает положение тела в могиле головой на запад — с лицом обращенным к востоку. И это обосновывается (как и многое другое в погребальном обряде) не каноническими нормами, а древней традицией. «В могиле усопший полагается лицом к востоку, с той же мыслью, с какой мы молимся на восток, — в ожидании наступления утра вечности, или Второго Пришествия Христова, и в знак того, что умерший идет от

¹ См.: Карпов А. Ю. Владимир Святой. М., 1997. С. 358; Архипова Е. И. О месте погребения Ярослава Мудрого (проблема княжеской усыпальницы) // Российская археология. М., 2001. № 1. С. 37–44.

² Сverdlov M. B. Домонгольская Русь. Князь и княжеская власть... С. 303.

запада жизни к востоку вечности»¹. Место первоначального земного рая определяется Священным Писанием на востоке. Подобное местоположение рая отмечается и в агиографической литературе.

Обращение лица умершего к востоку являлось существенной чертой византийской погребальной практики. Уже когда гроб с телом приносили в храм, то поставляли его обращенным к востоку (т. е. ногами в сторону алтаря), чтобы отошедшая душа молилась вместе с еще живущими на Земле². Св. Иоанн Златоуст писал: «мы обращаем гроб к востоку, предназначая таковым положением воскресение тому, кто покоится в нем». Западная (в церковном значении — восточная) ориентировка была зафиксирована и в жизнеописаниях ранних святых. Священномученики Пионий и Митродор (III в.), убитые в Малой Азии, взирали на восток в час смерти. В житии преп. Марии Египетской сказано, что авва Зосима увидел в Иорданской пустыне тело святой подвижницы, обращенное лицом к востоку. Святитель Григорий Нисский в написанном им житии своей сестры Макрины указал, что смертный одр размещался таким образом, что лицо ее было обращено к востоку³.

Весьма распространенным в российской археологии стало мнение о том, что иные направления ориентировки в захоронениях древнерусского времени на территории Восточной Европы — свидетельство принадлежности погребенного к язычеству или его неславянской национальности. Меридиональная ориентировка (север—юг) признается характерной чертой погребальной обрядности финно-угорских народностей Северо-Запада и Поволжско-Уральского региона⁴.

Существует и мнение о том, что для славян еще в языческий период была свойственна западная ориентировка тел умерших (в случае применения обряда ингумации), связанная с особым почитанием славянами восточной стороны света, где восходит солнце⁵. Поэтому, по мнению А. В. Подосинова, с приходом на Русь христианства ориентационные принципы, присущие последнему и связанные с почитанием востока, постепенно проникали в древнерусскую обрядовую практику. Западная ориентировка языческих славянских погребений не нуждалась в адаптации и перемене, поскольку христианские каноны требовали такой же⁶.

¹ Памятка православного обряда погребения. СПб., 1997. С. 57–58.

² Андрианов Н. Чин отпевания мирян в Восточной Церкви. С. 48.

³ Там же. С. 49.

⁴ См.: Седов В. В. Финно-угорские элементы в древнерусских курганах // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 246–251; Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987; Подосинов А. В. Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999. С. 399–414.

⁵ Подосинов А. В. Ex oriente lux! С. 391–394.

⁶ Там же. С. 395.

В связи с данной проблематикой необходимо отметить отсутствие убедительных данных о языческих истоках западной ориентировки. Обряд трупоположения распространяется в славянском мире (и особенно на Руси) практически одновременно с процессом стихийной, а затем и государственно-поддерживаемой христианизации. А в период господства кремации вопрос ориентировки тела вообще не был значим для лиц, совершающих захоронение: умершего сжигали, а остатки сожжения помещали в урну или в землю без урны и т. д. Ингумация у дохристианских славян была известна, но применялась достаточно редко, что, очевидно, определялось некими религиозно-мифологическими критериями с трудом поддающимися реконструкции.

Западная ориентация умерших в древнерусском погребальном обряде X–XI вв. должна быть признана такой же христианской инновацией, как и погребение-ингумация. Но и ориентировка, и наличие могильной ямы, и другие элементы обряда не были сферой какого-либо жесткого регулирования со стороны церковной иерархии.

Отсутствие нормативной регламентации обряда обуславливало наличие несколько различающихся погребальных практик даже в рамках одного сравнительно небольшого сельского коллектива¹. И городские грунтовые кладбища древнерусского времени дают различные формы погребений: просто в могильной яме, без какого-либо погребального сооружения, в деревянных колодах или гробах-ящиках, в бересте и т. д. Не менее разнообразны формы захоронений в храмах-усыпальницах. Для погребений здесь использовалось не только подпольное пространство церкви, но и ее интерьер². Зафиксированы и исследованы кирпичные гробницы под полом (и в интерьере храма), каменные саркофаги разных типов, ниши-аркосолии, раки и крипты³.

Показательно, что единообразие не прослеживается и в позднесредневековом погребальном обряде Московской Руси. Такие признаки как расхождение в ориентации погребений и положении рук умерших встречено в ряде позднесредневековых могильников Москвы, Радонежа, Кашина, Ярополча Залесского⁴. Можно сказать, что многовариантность обрядности, явленная в древнерусской культуре раннего средневековья преимущественно в этноконфессиональном аспекте, в более поздний период воплотилась в полиморфизме погребального обряда христианского

¹ См. напр.: *Соболев В. Ю.* Погребальный обряд древнерусского погоста // Церковная археология. Вып. 4. Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции. СПб., 1998. С. 286–292.

² *Панова Т. Д.* Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI вв. С. 26.

³ См. подробнее: Там же. С. 76–107.

⁴ *Бушуев А. Е.* К вопросу о средневековом погребальном обряде // Памятники истории и культуры Верхнего Поволжья. Н. Новгород, 1992. С. 123.

типа, модификации которого определялись как собственно традицией внутри церковного общества, так и социальной системой (захоронения бедных и богатых; некрополи городские и сельские и т. д.).

Подводя итоги, для исследуемого периода (X–XI вв.) следует выделить три важнейших этапа распространения христианской эсхатологической доктрины, каждый из которых характеризовался определенными формами соответствующих изменений погребальной обрядности.

Первый этап начался еще в IX столетии и был связан со стихийным проникновением эсхатологических идей в религиозное сознание общества. Именно эта форма ненасильственного и постепенного внедрения христианского учения о душе и будущем телесном воскресении вызвала динамичную эволюцию погребальных обрядов.

Анализ взаимосвязи христианской «танатологии» и ее церковно-практического «оформления» показывает, что важнейшее значение имел переход от сожжений умерших к обряду погребения тел. Идея долговременного «укрытия» тела в землю — в надежде его воскресения после Второго пришествия Спасителя — оказалась близка архаическому народному сознанию. Постепенный процесс отказа от кремации и усвоение обряда ингумации, начавшийся до крещения Руси, можно считать феноменом «народного христианства». Восточнохристианская Церковь никогда не ставила в зависимость способ погребения усопшего и его загробную судьбу, признавая ингумацию наиболее благочестивым, но отнюдь не единственно допустимым видом захоронения.

Еще раз обращаясь к этой теме, стоит отметить, что вся совокупность церковных служб, связанных со смертью человека (Отпевание, Панихида и др.) подразумевает и нравственно осмысляет именно погребение тела, а не его сожжение. Участие древнерусских людей в этих службах, являвшихся частью похоронно-поминальной практики, формировало представление о единственно возможном способе захоронения тела — в землю. Так в икосе «Сам едина еси безсмертный» из Панихиды звучат следующие слова: «земнии убо от земли создахомся и в землю туюжде пойдем, якоже повелел еси создавый мя рекий ми, яко земля еси и в землю отыдеши». Но в стихирах самогласных, входящих в Чин отпевания, есть «намеки» на несущественность того, как «хранится» тело умершего человека: «вся персть, вся пепел, вся тень» (все прах, все пепел, все тень), «помянух пророка вопиюща: аз есмь земля и пепел»¹.

Второй этап распространения эсхатологических воззрений — эпоха христианизации во времена Владимира Святого и Ярослава Мудрого. В этот период, наряду с продолжавшимся процессом ненасильствен-

¹ Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. С. 289.

ного, «информационного» насыщения общественного сознания идеями Воскресения и Воздаяния, проявились и две другие формы изучаемого явления. Первая: церковно-государственные акции, направленные на уничтожение наиболее «языческих» проявлений дохристианской мифологии загробного мира. Характерным примером в данном случае является снос новгородских сопок, функционировавших ранее в качестве своеобразных сакрально-погребальных объектов. Вторая: воздействие собственно мировоззренческих конструкций на весь комплекс культурных традиций, связанных с «выведением» мертвых из социума и ритуальным «оформлением» факта смерти. Данная форма «эсхатологизации» традиционной культуры может быть проиллюстрирована материалами крупных некрополей, принадлежавших важнейшим городам и торгово-ремесленным центрам на «великих водных путях». В первой половине XI в. здесь происходит своего рода стандартизация погребального обряда — в сторону его большего соответствия церковно-монастырской практике (западная ориентировка умерших, могильная яма, уменьшение размера курганный насыпи и количества сопровождающего инвентаря). Эти изменения могли быть вызваны, с одной стороны, проповеднической активностью местных священнослужителей, а, с другой, — более глубоким восприятием идеи посмертного Суда.

Поэтому вполне обосновано заключение А. Е. Мусина о том, что «ингумация победила на Руси не в результате церковно-государственных мероприятий, а в процессе распространения христианских идей через миссионерскую проповедь и социальные связи»¹. Хотя вопрос о возможном характере и различных аспектах соответствующих государственных акций нельзя считать закрытым. Данные по XVIII–XIX вв. показывают значимость государственных инициатив в формировании обрядовой стороны погребения². Очевидно, что «спланировать эволюцию обряда с нарастанием христианских черт насильственными методами было невозможно <...> но «у княжеской власти были все возможности продемонстрировать актуальность христианских идей — погребальный костер, разводимый упорствующими язычниками, был хорошим сигналом для княжеских дружинников»³.

Начало третьего этапа усвоения христианской эсхатологии и сoterиологии следует относить к рубежу XI–XII столетий. Данный период характеризовался увеличением возможностей собственно церковного

¹ Мусин А. Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV веках. Погребальный обряд и христианские древности. С. 39.

² Четырина Н. А. Обряд погребения в России в конце XVIII — начале XIX в. // Вопросы истории. М., 2006. № 3. С. 155–158.

³ Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1. М., 2000. С. 275.

воздействия на массовую религиозность, а, кроме того, и усилением «информационных механизмов». Оба указанных фактора, в конечном счете, обусловили превалирование культурно-интеграционных форм «эсхатологизации», реализовавшихся на уровне погребального обряда в тенденции его «обеднения». Уменьшение размера курганный насыпи и минимизация инвентаря, сопровождающего погребение, свидетельствуют о том, что архаические представления об умерших предках, помогающих живым, теряли свою силу. Наоборот, усиливалось понимание необходимости «заботы» о душах умерших, нуждающихся в заупокойных поминовениях и молитвах. По мнению А. Г. Кузьмина, под влиянием христианства иные формы приняла и тризна на могилах: исчезли состязания и иные подобные ритуальные действия, так как сам переход в иной мир стал вызывать теперь больше тревоги, ввиду неизвестности результатов предстоящего Суда¹.

Формирование новых представлений о загробном мире определялось сложной совокупностью факторов, среди которых важнейшее значение приобретала адаптация и переосмысление архаических дохристианских представлений. Показательно, в частности, объединение раннеславянских представлений о Рае как о саде (лесе и т. п.) с христианским пониманием Райского Сада. В связи с этим уместно привести сообщение арабского дипломата Ибн Фадлана, описавшего похороны знатного руса (скорее всего, скандинава) в Волжской Булгарии в 922 г. На мой взгляд, свидетельство, приводимое ниже, указывает на распространенность в тогдашней полиэтнической среде воинов и торговцев на Балтийско-Волжском пути вполне определенных представлений о посмертном бытии. Невольница, которая приносится в жертву на похоронах знатного руса, как бы наделяется особыми свойствами — она обретает способность общения с загробным миром: «Я вижу своего отца и свою мать... Вот все мои умершие родственники... Вот я вижу своего господина, сидящим в саду, а сад красив, зелен... и вот он зовет меня, так ведите же меня к нему»². Следует ли рассматривать эти воззрения как североевропейские или свойственные торговым коллективам, использовавшим водные магистрали Восточной Европы, — ответить трудно. Они могли отражать и христианское влияние. Но данные Ибн Фадлана весьма ценны для характеристики древнерусской религиозности X столетия. Такие воззрения не так уж далеки от библейской и святоотеческой традиции, что вполне естественно может объясняться включением древнейших образов загробного мира, свойственных народам Ближнего Востока, в христиан-

¹ Кузьмин А. Г. Падение Перуна: (Становление христианства на Руси). М., 1988. С. 201.

² Велецкая Н. Н. О некоторых ритуальных явлениях языческой погребальной обрядности С. 199.

ское вероучение. Известно, что у всех Святых Отцов и учителей Церкви рай представляется садом дивной, неописанной красоты. Райские деревья постоянно покрыты цветами и плодами; посреди рая течет река, «его напояющая и разделяющаяся на четыре рукава»¹. Как отмечает Л. Мошинский, «праславянский *гаѣ не только не был осужден миссионерами, но оказался даже прямо отождествлен с обетованным раем Христа <...> и сад-обиталище наших прародителей в Эдеме, потерянный за грех непослушания, обозначен тоже этим словом». А для места посмертного возмездия миссионеры не нашли подходящего слова и поэтому использовали «ад», заимствованный у греков².

Тема загробного мира и посмертной судьбы души освещались в домонгольский период в переводной христианской литературе³. В какой мере эти тексты были доступны широким слоям населения — прямых сведений нет. По ним можно лишь судить о взглядах духовенства, монашества и образованных кругов феодальной знати. Опыт усвоения церковно-христианского учения о посмертном существовании в народной культуре и массовом мировоззрении начальной Руси, как и исследование соответствующей проблематики для эпохи развитого Средневековья и Нового Времени представляют собой широкую и недостаточно разработанную тему. Но этнографические данные XIX–XX вв. свидетельствуют о том, что усвоив базовые характеристики Рая и Ада, как мест воздаяния по делам каждого человека, народное сознание рисовало их образы более ярко и конкретно, по сравнению с тем как они предстают из текста Библии, творений Святых Отцов и агиографической литературы⁴. Естественно, что картина загробной жизни в таком случае включала и элементы архаических дохристианских представлений. Но они вовсе не воспринимались как противоречащие христианству и совершенно не осознавались в качестве «языческого наследия». Например, во Владимирской губернии крестьяне сообщали, что Рай — большой сад с золотыми и стеклянными домами. Жизнь в раю считается очень похожей на земную, а сам рай находится за несколькими небесами. Ад мог представляться как большая огненная река с мрачными домами из чугуна или как глубокое темное место под землей, где горят грешники⁵.

¹ Антоний, игумен. Вечные загробные тайны. М., 1914. С. 163.

² Мошинский Л. Современные лингвистические методы реконструкции праславянских верований // Этимология. 1994–1996. М., 1997. С. 13–14.

³ См.: Дергачева И. В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004. С. 26–92.

⁴ См. напр.: «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и комм. О. В. Беловой. М., 2004.

⁵ Быт великорусских крестьян землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (На примере Владимирской губернии) /

Рассматривая подобные факты и свидетельства, исследователи были склонны делать ретроспективный вывод о том, что языческая «народная религия была не просто преследуемой стихией, разрушавшейся и исчезающей под натиском христианства. Она, и умирая, продолжала сохранять прочные позиции в мирской среде, сделавшись тем идейным фильтром, через который проходили установления и догматы Церкви, прежде чем осесть в народном сознании»¹. В реальности, язычество не было и не могло быть «идейным фильтром» — в первую очередь по причине несистемности и «ситуационности» массовой крестьянской религиозности. Происходила не фильтрация, а более тонкий интеграционный процесс взаимодействия христианства и архаических верований.

Недавно опубликованное исследование Т. А. Бернштам, базирующееся на восточнославянских этнографических материалах Нового и Новейшего времени, свидетельствует об определяющем и доминирующем значении христианского эсхатологического учения в комплексе народных воззрений о смерти, частном суде, «чистых» и «нечистых» умерших². Однако, до сих пор в народных представлениях существует явная двойственность в понимании того, где пребывает душа умершего человека — в загробном мире или в своей могиле. Это явное противоречие — лишь частичное проявление общей неоднозначности и расплывчатости картины загробной жизни в славянской мифологии³. По видимому, подобные взгляды обличал в XII в. Кирилл Туровский: «да егда видиши тело погребено в земли, не мни ту суща и душа: ни от земля бо есть душа, ни в землю входить» и «пред Бог приходить с преставленным к ней ангелом»⁴. Показательно, что слово «душа» употреблялось в раннем русском летописании в смысле «жизнь» и лишь с XII в. оно приобретает христианское значение бесплотной субстанции⁵.

Народная традиция, зафиксированная в текстах XIX–XX вв., не содержит единой, целостной картины «того света» — она зависит от жанровых особенностей текста, степени влияния христианской традиции, а также функций и целей, ради которых этот текст воспроизводится в ре-

Авторы-составители Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 147.

¹ Замалеев А. Ф. Лепты: Исследования по русской философии. СПб., 1996. С. 21.

² См.: Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 160–236.

³ Левкиевская Е. Е. Пространство потустороннего мира в народных представлениях восточных славян // Славяноведение. М., 2006. № 6. С. 15.

⁴ Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа). С. 141.

⁵ Франчук В. Ю. Отражение языческого мировоззрения славянства в древнерусском летописании // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 164–175.

альной коммуникативной ситуации¹. Характерны для данной культурной ситуации распространенные взгляды о возможности посетить потусторонний мир и вернуться, что указывало на его «доступность»².

С этими явлениями уместно сопоставить некоторые языковые данные из церковнославянской книжности. В древнейших памятниках старославянского языка (X—XI вв.) закреплены представления о дуальной оппозиции временной жизни на земле (*временъная жизнь*) и жизни будущей, вечной (*животъ вечныи*). Но представления об этой жизни были «довольно смутными, поэтому какого-либо конкретного лексического выражения в старославянском языке они не получили»³ Смерть в древнейших старославянских текстах трактуется (и воспринимается) тройственно — перемещение души в другой мир (*преставление* 'перенесение'), достижение человеком его жизненной цели (*коньчина* 'конец' // 'цель' // 'смерть'), и переход в состояние вечного (длительного) сна (*оусъпление* 'сон', 'смерть, успление')⁴.

Таким образом, лексический пласт славянской культуры периода христианизации довольно определенно отражает многоплановость религиозно-мировоззренческого восприятия смерти и посмертного существования, создававшую условия для сочетания базовых положений христианства с элементами языческих воззрений.

¹ Левкиевская Е. Е. Пространство потустороннего мира в народных представлениях восточных славян. С. 9.

² См.: Криничная Н. А. Легенды о возвращении из загробного мира (по восточнославянским материалам) // Этнографическое обозрение. М., 2005. № 6. С. 114–129.

³ Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002. С. 222.

⁴ Там же. С. 223.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследуя процессы перехода от язычества к христианству в ранней Руси, следует иметь в виду, что собственно принятие христианской веры — любым человеком, жившим и живущим на Земле — не может быть в полной мере объяснено терминами научной лексики. Очень точно сказал об этом философ и богослов отец Сергей Булгаков. Он писал о раннем христианстве, но в расширительном значении его слова можно отнести и к древнерусской эпохе: «Поверить в Христа было тогда так же трудно, а если хотите, и так же легко, как и теперь, ибо слово о кресте и предлагалось, и принималось — тогда и теперь — не рассудком и не разумом, которому остается только признать совершившийся уже факт этого принятия и так или иначе его осмыслить и оправдать, но каким-то таинственным, внутренним переживанием — неизъяснимым, ибо иррациональным, точнее сверхрациональным, как новое рождение, как жизнь, как смерть, как любовь»¹.

Христианизация Руси, «доступная» нам в данных письменных и археологических источников, предстает как многогранный феномен, очевидный в основных его проявлениях и предельно сложный для понимания, если видеть за ним всю глубину и сокровенность личного религиозного опыта наших далеких предков. Утверждение новой веры объективно не могло создать некоего «равномерного» и одинакового во всех слоях общества христианского мировоззрения. И это не объяснялось степенью отказа от языческого наследия. По верному заключению Г. П. Федотова, «есть столько же типов русского христианства, сколько исторических типов русского человека, а может быть, и еще больше. Если каждый народ по-своему переживает христианство, то и каждый культурный слой народа имеет свой ключ к христианству или, по крайней мере, свои оттенки»².

В любом обществе культура, являясь «ответом» на потребности личности, группы или общества в целом, выполняет целый ряд жизненно важных функций³. В переломные эпохи общество перестраивается, мо-

¹ Булгаков С. Н. О первохристианстве // Вестник Ленинградской духовной академии. Л., 1990. Вып. 1. С. 94.

² Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Русская идея / Сост. и вступ. ст. М. А. Маслина. М., 1992. С. 392.

³ См.: Соколов Э. В. Понятие, сущность и основные функции культуры. Л., 1989. С. 59, 68–77.

дифицируя присущие ему культурные институты. Однако оно не может «заставить» себя отказаться от них вообще. Вне культуры общество деградирует, по крайней мере, как социальный организм; саморазрушается. Древняя Русь, принимая христианство как новую культурную традицию, не могла «упразднить» все пространство прежней, хотя бы чисто хронологически «дохристианской» культуры. И те культурные институты, задачей которых было удовлетворение важнейших социальных (в т. ч. социально-психологических) потребностей, могли приобрести христианские черты лишь постепенно.

Русь достаточно быстро стала христианским государством. Но в пространстве культуры происходило постепенное распределение между «областями», занятыми новой религией Христа, и старой языческой верой. Фрагменты древних верований лучше всего сохранялись в тех сферах жизни людей, которые, с одной стороны, были высоко значимы для существования человека, а, с другой стороны, не вполне (или недостаточно) регламентированы в христианском вероучении и традиции. Показательно, что первым произведением, дающим православное осмысление и нормативное «обеспечение» устройства дома, семьи и круга сельскохозяйственных работ, был «Домострой» XVI в.¹ По верному замечанию Т. В. Чумаковой, мирская, «домашняя» жизнь, в отличие от монастырской, долгие века не имела своего «устава». Она мало регламентировалась государственными и церковными установлениями, представляя собой некоторую культурную лакуну, где «жили» языческие обычаи и сохранялся древний строй жизни².

Принципиальное значение имела хозяйственная система Древней Руси. В этой связи чрезвычайно интересны мысли М. Элиаде об особой важности сезонных ритмов для религиозного опыта аграрных обществ. «Тесная связь аграрных обществ с замкнутыми временными циклами объясняет множество церемоний, имеющих отношение к изгнанию “старого года” и приходу “нового”, к удалению “бедствий”, возрождению “сил”; церемоний, которые практически всюду существуют в единстве с аграрными обрядами»³. Как справедливо отмечал в свое время С. А. Токарев, «в христианстве, если рассматривать эту религию в целом, “земледельческий” компонент занимает сравнительно скромное место», так

¹ Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа). С. 20; см. также: Грузнова Е. Б. Языческие традиции в русском простонародном быту (конец XV–XVI вв.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003.

² Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси (опыт философско-антропологического анализа). С. 199.

³ Элиаде М. Трактат по истории религий. СПб., 1999. Т. 2. С. 191.

как оно ориентировано, в основном, на потусторонний мир¹. А «земледельческая общинная религия составляла, по-видимому, господствующую форму верований и культа у славянских племен до их христианизации»². Аграрные обряды оказались наиболее консервативным культурным институтом, сохранившим существенные следы архаических верований³. Церковная проповедь и запреты не оказали на них принципиального влияния. Причиной быстрого разрушения традиционных аграрных обрядов в конце XIX в. было изменение социально-экономического уклада, а вместе с тем быта и сознания широких масс⁴.

Анализ информации источников с большой степенью убедительности показывает, что основной линией государства и Церкви по распространению христианского мировоззрения в X–XI вв. была борьба с политеизмом. Религиозная политика князя Владимира включала в себя разрушение языческих святилищ, строительство храмов и массовое крещение населения. Она была направлена только против одной части древнего мировоззрения — культа богов. Политеизм и считался той «верой», которую сменяли на христианство. Великий князь не ставил, да и не мог поставить своей задачей «ликвидацию» низшей мифологии и верований магического типа.

Христианизации Руси вызвала достаточно быструю эволюцию погребального обряда. Переход от сожжений умерших к малоинвентарным или безинвентарным погребениям-ингумациям, несмотря на сохранение собственно курганной формы могильного сооружения, свидетельствует о внедрении в массовое сознание христианской эсхатологии и сотериологии. Однако усвоение этих идей не препятствовало частичному сохранению архаических представлений о загробном мире как зеркальном отражении земного — для периода между смертью человека и всеобщим Воскресением.

В целом, на протяжении первых столетий распространения новой христианской религии язычество смещалось на периферию духовной жизни Руси и в социокультурном, и в географическом значении. Христианизация как некая константа в системе «религиозных координат», оставалась ведущим фактором развития древнерусского общества в эпоху раннего средневековья.

¹ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 367.

² Там же. С. 370.

³ См.: Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975. С. 41–80.

⁴ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX вв. М., 1979. С. 6.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ЕУСПб — Европейский университет в Санкт-Петербурге
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ИА РАН — Институт археологии Российской академии наук
ИИМК — Институт истории материальной культуры
КСИА — Краткие сообщения Института археологии
РГНФ — Российский гуманитарный научный фонд
СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
ГЛАВА I. СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ХРИСТИАНСКО-ЯЗЫЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ДРЕВНЕЙ РУСИ.....	9
Теоретико-методологические аспекты исследования	9
Изучение древнерусской религиозности и концепция двоеверия в отечественной гуманитарной науке	17
ГЛАВА II. ОТ ПОЛИТЕИЗМА К МОНОТЕИЗМУ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА.....	41
Основные черты древнерусского язычества	41
Утверждение христианского монотеизма: социокультурные факторы и религиозно-мировоззренческие перемены	57
«Восстания волхвов»: мифологическое сознание и социальный протест	94
ГЛАВА III. ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПОСМЕРТНОМ СУЩЕСТВОВАНИИ В ЭПОХУ ХРИСТИАНИЗАЦИИ	121
Воззрения на загробную жизнь в контексте архаической картины мира	121
Распространение христианской эсхатологии и эволюция погребальной обрядности	146
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	177
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	180

Научное издание

А. В. Карпов

**ЯЗЫЧЕСТВО, ХРИСТИАНСТВО, ДВОЕВЕРИЕ:
религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках**

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Оригинал-макет *О. Ю. Марусова*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел./факс: (812) 560-89-47

E-mail: office@aletheia.spb.ru (отдел реализации),

aletheia@peterstar.ru (редакция)

www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95

Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.

Тел. (812) 327-26-37

*Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

«Ад Маргинем», 1-й Новокузнецкий пер., 5/7. Тел. (495) 951-93-60

Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.

Тел. (495) 915-27-97

Магазин «Гилея». Тел. (495) 332-47-28

Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27.

Тел. (495) 504-47-95, 629-88-21

Магазин издательства «Совпадение».

Тел. (495) 915-31-00

**Подписано в печать 26.11.2007. Формат 60×88^{1/16}.
Усл. печ. л. 11,2. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.**

Заказ №

**Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии «Береста»,
196006, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, д. 28**

В серии

**БОГОСЛОВСКАЯ
И ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА**

вышли в свет:

Анго М.-Б.
Тайна Живой Любви

Краутхаймер Р.
Три христианские столицы. Топография и политика

Лурье В. М.
Призвание Авраама

Мосс В.
Православная Церковь на перепутье (1917–1999)

Свящ. Вениамин Новик.
Православие. Христианство. Демократия

Патрик де Лобье.
Три града. Социальное учение христианства

Патрик де Лобье.
Политика и истина

Штайн Эдит.
Смерть и Воскресение

Хлебосолов Е. И.
Метафизические основания христианства

Хроника Сурожской смуты
Материалы и документы, посвященные событиям
в Сурожской епархии Московского Патриархата
(2001–2006 гг.)

КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛЕТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ В СЛЕДУЮЩИХ МАГАЗИНАХ

МОСКВА

1. «Библио-Глобус», 101990, ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
2. Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
3. Магазин «Православное слово». Тел. (495) 951-51-84, 951-34-97
4. «Ад Маргинем», 1-й Новокузнецкий пер., 5/7. Тел. (495) 951-93-60
6. Магазин «Московский книжник», ул. М. Ульяновой, д. 17, корп. 2. Тел. (495) 131-11-38
7. «Паолине», ул. Б. Никитская, 26/2. Тел. (495) 291-50-05
8. Магазин РГГУ «Гуманитарная книга», Миусская пл., 6. Тел. (495) 973-43-01
9. Магазин «Гнозис». Тел. (495) 247-17-57
10. Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
11. Книжная лавка при Литинституте, Тверской бул., 25. Тел. (495) 202-86-08
12. Магазин «Музыкальный парк», Новочеркасский б-р, д. 41, корп. 1
13. Магазин «Гилея». Тел. (495) 332-47-28
14. Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27. Тел. (495) 504-47-95, 629-88-21
15. Сеть магазинов «Букбери». Тел. (495) 240-48-09, 240-48-67
16. Галерея книг «Нина», ул. Бахрушина, 28. Тел. (495) 959-21-03
17. Магазин издательства «Совпадение». Тел. (495) 915-31-00
18. «Новое книжное агентство», ул. Покровка, 27. Тел. (495) 916-28-14

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

1. Магазин «Историческая книга», ул. Чайковского, 55. Тел. (812) 327-26-37
2. «Книжный салон» Филологического факультета СПбГУ, Университетская наб., 11. Тел. (812) 328-95-11
3. Магазин «Классное чтение», 6-я линия В. О., 15. Тел. (812) 328-61-13
4. Книжный салон РНБ «Дом Крылова», ул. Садовая, 18. Тел. (812) 310-44-87
5. «Дом книги», Невский пр., 62
6. Магазин «Слово», М. Конюшенная, 9. Тел. (812) 571-20-75
7. Магазин «Гуманитарная книга», 1-я линия В. О., 42. Тел. (812) 323-54-95
8. Магазин «Перемещенные ценности», 2-я линия В. О., 27
9. Магазин «Подписные издания», Литейный пр., 57
10. Магазин «Культпросвет», ул. Пушкинская, 10
11. Книжная лавка писателей, Невский пр., 66
12. Магазин «Золотой лотос», ул. Пушкинская, 9

ЕКАТЕРИНБУРГ

«Дом книги», ул. Антона Валека, д. 12

НИЖНИЙ НОВГОРОД

«Дом книги», ул. Советская, д. 14а

СЕТЬ МАГАЗИНОВ «ТОП-КНИГА»

<http://www.top-kniga.ru>. Тел. (383) 336-10-26, 336-10-36

Александр Владимирович Карпов родился в 1973 г. в Ленинграде.

Окончил Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена. С 1999 г. работает в Государственном музее истории религии. В 2003 г. защитил кандидатскую диссертацию на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Сфера научных интересов: религиозная жизнь ранней Руси, начальные этапы истории Русской Церкви и русской культуры.

Книга посвящена анализу религиозно-мировоззренческих и социо-культурных аспектов христианизации Руси. Рассматриваются общие вопросы изучения массовой религиозности, история исследований русских религиозных древностей и основные проблемы взаимодействия христианства и язычества в IX–XI вв. Издание ориентировано как на специалистов по истории и культуре Древней Руси, так и на широкий круг читателей.