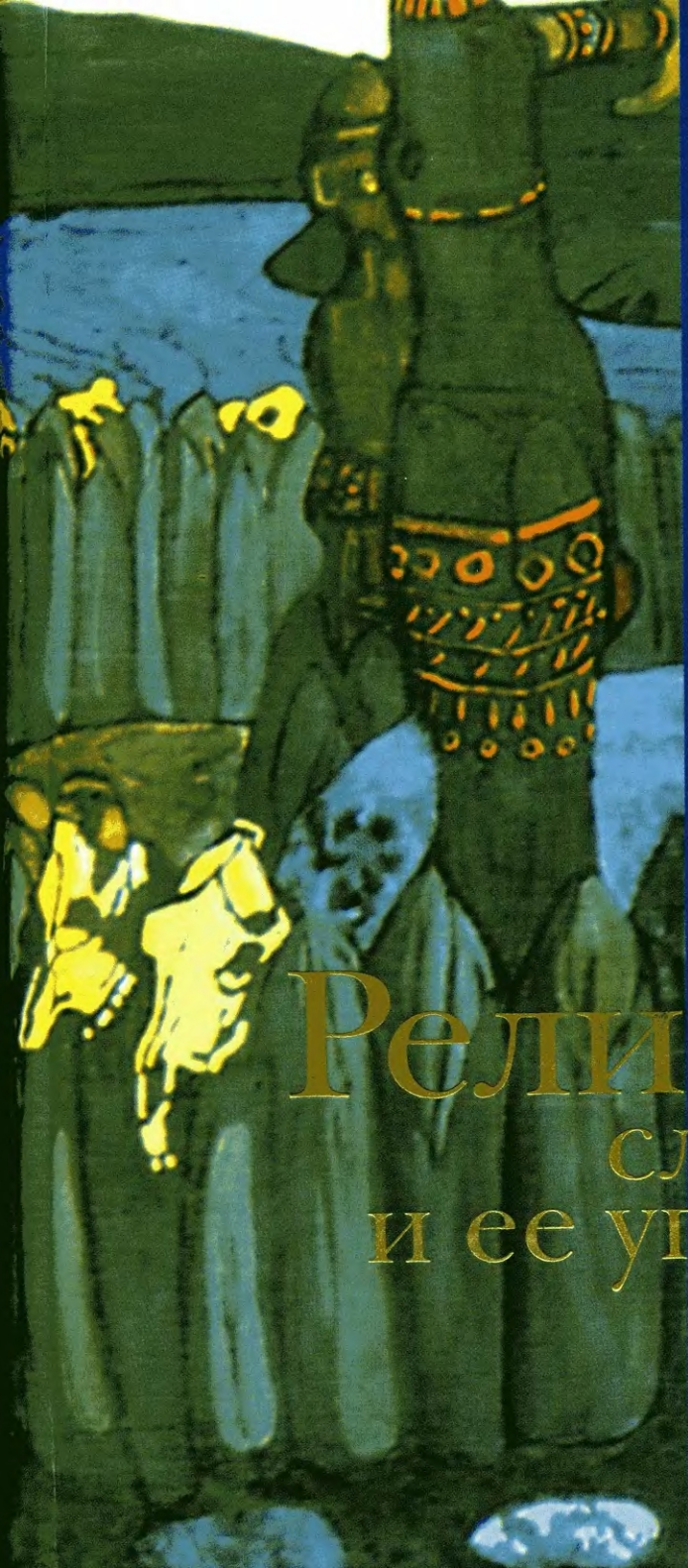
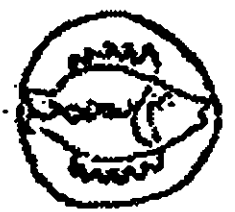


Генрик Ловмянский

Религия славян и ее упадок

Religia słowian i jej upadek



Религия славян и ее упадок

Henryk Łowmiański

Religia słowian i jej upadek

(w. VI–XII)

Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa 1979

Генрик Ловмянский

Религия славян и ее упадок

(VI—XII вв.)

Академический проект
Санкт-Петербург 2003

Данное издание выпущено в рамках проекта «East-East» при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия и Института «Открытое общество» — Будапешт.

Published by arrangement with Polish Scientific Publishers PWN

Перевод с польского *М. В. Ковальковой*

ISBN 5-7331-0045-1

Copyright © by Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, 1986.
Copyright © М. В. Ковалькова, перевод, 2003
Copyright © Академический проект, русскоязычное издание, 2003

Вступление

Религия представляет собой специфическую сферу коллективной жизни, так как она основана на представлениях, признанных истинными, но не поддающихся объективной проверке. Содержание этих представлений, правильность которых невозможно подтвердить, не может по своей природе рассматриваться как реальный двигатель исторического процесса и в научных исследованиях не включается в категорию исторических факторов; однако эти представления как составная часть сознания являются важнейшим фактором истории, а более всего они влияют на ее ход через организационные формы, институты культа, которые возникают в обществе именно благодаря этим представлениям. С чисто исследовательской точки зрения необходимо проследить организацию культа в общем историческом контексте и одновременно целесообразность выделения из этого контекста религиозных представлений в аспекте их содержания, которое включает систему сверхъестественных сил, являющихся продуктом человеческой мысли, но не объективным стимулом деятельности человеческого общества.

Исходя из этой точки зрения, а также по причинам редакционного свойства, автор выделяет проблематику религии из контекста своих исследований истоков Польши, рассматриваемых на общеславянском фоне, при этом в данной работе он соединяет в органичное целое две проблемы, рассматриваемые в научной литературе отдельно: общую религию славян и ее конфронтацию с универсальным христианством, неизбежно ведушую ее к упадку. Конфронтация, о которой идет речь, представляется одним из звеньев великого перелома, отделившего архаичное племенное общество от общества классового, государственно организованного, входящего в круг цивилизации. Все институты нового общества, если они не развились самостоятельно в результате эволюции племенных структур, сформировались благодаря синтезу местного и доминирующего субстрата с иноземными заимствованиями, представляющими опыт цивилизованного мира. Адаптируя эти заимствования к собственным нуждам, славяне ускорили зарождение новых форм своей экономической и общественной, а также государственной жизни, запоздав-

ших по причине неудачных географических и исторических условий, сопутствовавших этому народу в древности. Таким образом, религия составляла единственную сферу, которая в готовом и целостном виде была перенесена на славянскую почву и не подверглась сращению с местными элементами. Новая религия вытесняла из помыслов и сердец старые верования и утверждала себя как исключительная система. Правда, в соответствии с общей тенденцией происходящих перемен возникло течение снизу, соединяющее, скорее механистически, без мысли об органическом сплетении, универсальные христианские элементы с групповыми славянскими, давая начало религиозному синкретизму, который с позиции универсальной религии и ее местных уже сознательных последователей порицался и истреблялся. Продолжительность же периода проявлений синкретизма доказывает лишь недостаточную эффективность сознательного воздействия верхов на сопротивляющиеся массы. Борьба с синкретизмом свидетельствует одновременно об исключительности новой религии и о готовности к компромиссу, свойственной прежней системе верований. Однако это лишь внешние проявления значительно более фундаментальных свойств. Принципиальные расхождения, а также существенные сходства обеих религиозных систем, равно как и роль новой религии в формировании нового мировоззрения, и станут предметом нашего анализа.

РАЗДЕЛ I

ПРОЛЕГОМЕНЫ

1. Истоки и функции религии[1]

В сфере интересов истории лежат в основном конкретные данные об отдельных религиях: суть верований, мифологические значения, формы культа и магии, а также развитие этих явлений, характеризующихся большой изменчивостью. Это не предполагает способности истории постигать религии в общих аспектах — сущность религии, ее происхождение и функции. Но только при обращении к более широкому кругу проблем может обозначиться целостный образ каждой конкретной религии с соблюдением истинных внутренних пропорций. Рассмотреть общую проблематику представляется целесообразным также, исходя из той роли, которую элементы религии, отличающейся от иных — «светских» — сфер человеческой жизни *(profanum)*, играют в жизни обществ, особенно дописьменных, и которую не утрачивают и в течение длительного времени по достижении ими уровня цивилизации. В чем предпосылки длительного сохранения авторитета религии и ее мощного влияния в сфере светской жизни, построенной на иных принципах? Исчерпывающего ответа на этот вопрос скорее всего не удастся получить в рамках фактографических исследований без обращения к фундаментальной проблематике. Руководствуясь этими соображениями, начнем с замечаний более общего свойства.

Общие проблемы религии, включая вопрос об ее происхождении, относятся к компетенции таких дисциплин, как философия и этнология, однако в освещении этих проблем существенную роль может сыграть и исторический метод, который, отражая процесс возникновения данного явления, затрагивает его основополагающие элементы, структуру и функции, доходит до самой сущности. Правда, религия своими истоками уходит в эпохи, для которых отсутствуют не только письменные источники, составляющие главный материал исторических исследований, но даже и археологические, мате-

риальные свидетельства (впрочем, по своей природе, они и так мало что могут дать при рассмотрении идеологических и социальных вопросов), то есть в эпохи, с точки зрения исследуемого предмета покрытые мраком. Тем не менее, рассматривая элементы религии как исторические факты, мы можем в своих исторических исследованиях выявить ее существенные, неразрывно связанные с ней черты, и тем самым как бы проникнуть в далекое прошлое, в том числе и в те, окутанные полным мраком, эпохи. Однако прежде всего нам предстоит вникнуть в суть изучаемого явления, сформулировать определение религии, то есть установить необходимые и достаточные черты, свойственные только религии и отличающие ее от других явлений идеологического характера. Для материальной основы определения была бы необходима полная индукция фактов, обычно и повсеместно считающихся религиозными, что, конечно же, не значит, что vox populi исчерпывает содержание определения, поскольку нельзя опустить такой критерий селекции, как понятийное единство и внутренняя связь рассматриваемых фактов. Иными словами, собрание всех фактов («полная индукция»), как бы этого требовал исторический метод, не является условием как физически возможным, так и необходимым для цели определения, поскольку мы имеем дело с общечеловеческим явлением с переменными формами, но стабильным ядром, которое можно постичь и проанализировать даже в тех немногих областях, что наилучшим образом известны данному исследователю.

Существует также многочисленная научная литература, в частности религиоведческая, позволяющая исследователю сопоставить собственный опыт с результатами компетентных исследований, оперирующих разнородным материалом этнографических наблюдений, довольно обширным, если не близким к исчерпывающему. Можно сослаться на яркий пример К. Мошиньского, который ограничил поле индукции просмотром литературы и устными опросами в ходе сбора материалов по религии славян, в результате чего пришел к общему выводу, который сформулировал так: «Что же народ понимает под словом „религия"? Тот, кто возьмет на себя труд просмотреть и выслушать десятки и сотни мнений, высказанных на эту тему, без сомнения, обнаружит, что только культ и объекты культа как таковые достаточно единодушно признаются религией. Принадлежность же к религии всего, что не

является ни самим культом, ни объектом культа, вызывает сомнения и оспаривается. Одни называют эти религиозные явления мифами и относят их к мифологии или примитивной философии; другие усматривают в них этические явления; третьи — суеверные практики, например магию и т. д.» В заключение автор формулирует определение религии словами: «Ядро религии в понимании народа — это культ, взятый со стороны содержания: иными словами, это внутреннее отношение просьбы и подчинения, возникшее между человеком и чем-то, что человеком не является»[2]. В этих словах поражает упор, сделанный автором на культе, и слабый интерес к основным проблемам объекта этого культа. И в своей обобщающей работе о народной культуре славян Мошиньский на передний план выдвинул описание культа, хотя более всего занимался верованиями[3]. Я думаю, что слабая сторона определения Мошиньского вытекает из феноменологического подхода автора, упустившего истинную иерархию элементов религии и умалившего центральную роль той самой высшей силы, с которой человек находится в отношении, дающем начало культу. Правда, одно из направлений современного религиоведения усматривает сущность религии в активной эмоциональной позиции человека по отношению к sacrum, делая тем самым акцент на субъектном моменте, однако более целесообразным и обоснованным было бы выделять объект, к которому относится культ[4].

Не противоречит этой позиции принятое здесь нами определение: религия берет начало из веры человека в существование сверхъестественного мира[5], а также из его убежденности в возможности поддержания с ним контактов, полезных для людей, и состоит в организации этих контактов и использовании их для человеческих целей. Определение состоит из трех частей: 1) теоретическая убежденность человека в существовании сверхъестественного мира, 2) теоретическая убежденность человека в возможности полезного для него контакта между сверхъестественным и естественным миром, 3) фактическое установление человеком связи со сверхъестественным миром, находящее выражение в организации культа и соответствующих интеллектуальных и эмоциональных реакциях. Первая составляющая определяет основную черту, которая, однако, не является исключительным признаком религии, поскольку подобная убежденность наверняка пред-

шествует религии и выступает также в более поздней философии. Третья составляющая также не лишена соответствий в светской жизни: в политике (культ героев, вождей) или в художественном и интеллектуальном творчестве (культ творцов, мыслителей). В то же время соединение трех черт является специфическим для религии и определяет ее сущность, то есть позволяет квалифицировать как религию любое явление, совокупностью этих черт обладающее. Можно также сомневаться, правомерно ли квалифицировать как религию явление, лишенное одной из этих черт. Если в первоначальном буддизме не выступает элемент культа[6], мы не в праве называть его религией. В первой составляющей определения речь идет об основном элементе религии — независимом факторе, представляющем собой силу, отличную от естественного мира; две другие составляющие открывают человеку путь участия в деятельности этого фактора. Возникновение представления о сверхъестественной силе и возможности установления с ней контакта имеет решающее значение в происхождении религии: ведь невозможно представить, чтобы человек не пытался заключить союз с таинственной силой, которая может быть для него полезной, не стремился склонить ее к оказанию ему помощи в его делах. Организация культа была необходимым следствием представления об этой силе и ее доступности.

Другое дело, что только возникновение культа создает религию, что в определенной мере объясняет ошибочное отождествление обоих этих явлений, имевшее место у К. Мошиньского, а также тенденцию исключения неразрывных с культом эмоциональных элементов и принижение заключенного в религии идеологического содержания. У. Джеймс, как бы меняя местами причину и следствие, писал: «Я думаю, что чувство — более глубокий источник религии и что философские и теологические формулы — это вторичные образования, напоминающие перевод текста на иностранный язык»[7]. А в другом месте тот же автор утверждал: «Мы должны теперь прямо и открыто высказать суждение о том, что попытка обнаружить чисто интеллектуальным путем истину того, что дает непосредственно религиозный опыт, совершенно безнадежна»[8]. Неужели существовали «две истины», интеллектуальная и эмоциональная, не соответствующие друг другу? Несоответствие как раз и является проявлением дезинтеграции всей системы, вызванным сомнением в интеллектуальной истине,

в то время как связанное с ней чувство все еще живо. Самозащита системы состоит в исключении неподходящего интеллектуального содержания и сокращении основы системы до эмоциональных элементов. В этом смысле похожую тенденцию представлял Р. Отто. Этот религиовед, анализируя чувства, какие вызывает в человеке numinosum, выделяет значение того из них, которому дает такие определения, как страх божий, религиозная боязнь, демонический страх и т. п., отделяя его от природного страха. «Из этого страха, — пишет автор, — и его изначальной формы, из этого однажды преодоленного в первом рефлексе чувства «чего-то пробуждающего угрозу», которое как нечто чуждое и новое появилось в мыслях первобытных людей, берет начало религиозно-историческое развитие»[9]. С отделением культа от чувства в генезисе религии мы неоднократно встречаемся в научной литературе[10]. Однако нет ни культа, ни чувства, относящихся к беспредметному. Чувство угрозы наравне с другими чувствами, связанными с потусторонним, предполагает существование numinosum, с чем согласен Р. Отто, трактуя его, тем не менее, как фактор рациональный только условно, а в действительности иррациональный[11]. Эмоциональные состояния, которые в развитии культа, то есть в контакте со сверхъестественным миром, составляют чрезвычайно важный элемент, все-таки вторичны и не позволяют выяснить генезис и сущность религии. «Тому, кто ... не в состоянии задуматься над собственными религиозными чувствами, трудно говорить о религиоведении», — писал Отто[12]. Еще трудней судить о генезисе, а следовательно, и о сущности религии тому, кто не имеет понятия о месте религии в жизни не только дописьменных обществ, остающихся на низших уровнях цивилизации, но и обществ высшей организации, то есть о религии в ее основном утилитарном аспекте. Таким образом, мы считаем главным предметом исследований тот фактор, который не только становится источником эмоциональных переживаний и предметом созерцания, но также претендует на то, чтобы стать источником успеха и материальных благ. Только анализ сверхъестественного мира, выполняющего столь широкие функции, дает подлинное основание для выявление истоков религии и ее сущности.

Понятие сверхъестественного мира как действительности, подчиненной определенным законам, было чуждо дописьмен-

ным народам, однако они четко отличали (что составляло условие самого существования человека) обычный порядок вещей, доступный достаточному контролю со стороны чувств или их технического продолжения, от исходящего извне вмешательства неуловимых сил, вызывающих, правда, своим действием субъективно переживаемые последствия, благоприятные или неблагоприятные для человека, или же от действия чародеев, пользующихся магическими средствами. Л. Леви-Брюль говорил об этих силах как о «невидимых» (*puissances, forces invisibles*)[13], что вряд ли является адекватным определением, поскольку и реальные предметы (амулеты, талисманы), а также и некоторые люди (колдуны) могут быть наделены необычайной силой, а души предков, например, являлись во сне. Невидимым же был сам процесс действия всех этих факторов, а если магия пользовалась природными средствами, эффект их действия был с ними несоизмерим, а метод достижения эффекта невозможно было проконтролировать при помощи чувств. Отличительной чертой сверхъестественных сил было то, что они с легкостью выполняли задачи, недостижимые с помощью обычных человеческих средств или же требующие большого расхода этих средств или же риска со стороны исполнителя. Закономерности естественного порядка, таким образом, нарушались, а человек получал (хоть и скромную, но необходимую) помощь или же терпел ущерб. Следующей отличительной чертой было смешение обоих порядков, естественного и сверхъестественного, поскольку человек, особенно дописьменный, их не разделял и не считал вмешательство сверхъестественных сил чем-то исключительным, ведь они сопутствовали его начинаниям и каждодневным действиям и исправляли с пользой для него или во вред ему привычный порядок вещей, улучшали или ослабляли этот порядок функционально. Таким образом, «примитивный» человек проводил жизнь среди бесконечного множества сверхъестественных сил разного рода, которыми, независимо от их силы, он не мог пренебрегать, защищался от них или же просил их благосклонности или помощи[14]. Такое состояние вещей сохранилось и в цивилизованных обществах. Например, Фабиус Пиктор сообщал, что римская полевая жертва приносилась 12 низшим божествам, имена которых он в точности повторил; они помогали крестьянину в 12 соответствующих действиях; оказалось, однако, что список не был полным, допол-

нил его Варрон упоминанием о других 6 божествах[15]. Вот пример систематизации сверхъестественных сил, связанных с узкой технической проблемой; но и там, где не сложилась система, сущность контактов с этими силами при любых жизненных обстоятельствах оставалась той же. С этим наблюдением соотносятся выводы М. Элиаде на тему всеобщности иерофании, или проявления sacrum (представляющего сверхъестественный мир) в самых разнообразных объектах природы[16]. Непоколебимая вера человека на различных этапах его интеллектуального развития в сверхъестественные факторы свидетельствует о предполагаемой эффективности их позитивного вмешательства в человеческие дела и о страхе перед этими факторами[17].

В новое время достижения естественных наук и прогресс исторического метода поколебали основы традиционной концепции сверхъестественного мира: явления вмешательства потустороннего находили объяснение в рамках естественного порядка, обнаружилось естественное происхождение мира природы, была отвергнута концепция чуда[18], были подвергнуты критике и демифологизации письменные свидетельства религии, в свете сравнительных исследований великие религиозные системы теряли характер абсолютной истины, на который они претендовали, стало, наконец, ясно, что невозможно доказать существование сверхъестественного мира. Это последнее утверждение не закрывает путь одному из направлений современного религиоведения, отстаивающего реальность того, что невозможно проверить; все это, однако, не мешает религии быть автономной и выделять сверхъестественный мир из поля научных исследований, ограниченных сферой природы. Тем не менее, вопрос об этой автономии усложнен исторической ролью концепции сверхъестественного мира, сделавшей этот мир важным фактором исторического процесса, а тем самым одним из исторических фактов, что составляют предмет исследования соответствующей дисциплины, к которой относится установление определенным методом генезиса и характера подобных фактов. Так, сверхъестественный мир возник как гипотетическое объяснение мира природы, как предполагаемое бытие высшего порядка, остающееся с природой в постоянном контакте, исправляющее ее функционирование. На длительном протяжении истории сохраняется осознание этой связи, поскольку каждая личность,

каждая группа людей убеждена, что находится под властью высшей силы, и ощущает результаты ее действия; более того, согласно господствующему мнению, сверхъестественный фактор является людям непосредственно (иерофанически). Историческая критика этого вмешательства ведет к неоднозначному заключению. Земные факты, которые представляются результатом вмешательства свыше, имеют, естественно, характер объективных исторических фактов, в то же время мы не найдем ни критических научных доказательств связи этих фактов со сверхъестественной силой, ни критического обоснования, что они иерофанически соответствуют объективной реальности, хотя и не вызывает сомнения их субъективное бытие как элементов сознания. Религиозная концепция говорит о связи между двумя партнерами, естественным и сверхъестественным, одинаково объективными. Историческая критика ведет к утверждению объективного бытия первого партнера, в то время как второй остается только элементом сознания первого, зависимым от сохранения этого сознания. Тандем двух партнеров сводится к двум аспектам, объективному и субъективному, одного из них.

Но человеческая мысль от момента своего зарождения знала не одно, а два объяснения действительности — естественное и сверхъестественное. Методологический опыт учит, что каждое объяснение логически начинается с гипотезы, или предполагаемого решения загадки, которое в исключительных случаях может стать сразу окончательным решением. На втором этапе происходит проверка предварительного решения путем соотнесения с действительностью, что в результате ведет к корректировке; на этом исследовательский процесс не завершается, поскольку неутомимая человеческая мысль в своем стремлении к получению наиболее точных результатов подвергает свои достижения все новому пересмотру. Так протекает процесс углубления знаний в рамках естественного мира. Объяснение, утверждающее существование сверхъестественного мира, принципиально отличается от первого тем, что принимаемая причина и следствие неоднородны: первая — сверхъестественная, второе относится к природе. Человек, оперируя исключительно природными критериями, не обладает выдерживающими критику средствами, позволяющими проверить действие сверхъестественной причины. Если одна сверхъестественная причина будет заменена другой, объясне-

ние останется в равной степени гипотетическим, если же сверхъестественный фактор будет заменен естественным, объяснение утратит сверхъестественный характер, как это было в магии, которая, используя в своих приемах натуральные средства, предвосхищала технический прогресс и науку. Одним словом, можно сказать, что естественное объяснение ведет к контролируемым результатам, сверхъестественное объяснение же дает неконтролируемые результаты, остающиеся на этапе предварительного предположения. В то же время этнографические наблюдения, особенно в среде «примитивных» народов, показывают, что они предпочитают сверхъестественное объяснение, хотя прекрасно осознают естественную цепь причин и следствий, особенно в технической области. Если в стране случалась засуха или непогода, если приходила тяжелая болезнь или смерть, если случались неудачи, причины искали не в природной среде, а в сверхъестественном мире[19]. Такого рода мировоззренческие тенденции, впрочем, сохранились в народной культуре вплоть до нового времени[20]. Ясно также, что сверхъестественное объяснение сохраняло свою практическую ценность для заинтересованного населения так долго, пока оно не было вытеснено благодаря прогрессу науки о природе. Однако развитие науки, неизбежно ведущее к ограничению или принципиальному исключению сверхъестественного объяснения, фактически оставляло широкое поле для неисследованной действительности, потенциально пригодное для сверхъестественной интерпретации. Также и спор между монистической и дуалистической интерпретацией действительности находит разрешение скорее в плоскости исторического метода, как мы заключили ранее[21]. Неудержимое и многостороннее проникновение научным методом в неизведанное, расширяющее до бесконечности горизонты познания, открывает все новые аспекты действительности, неизменно включаемые в ту систему законов природы, которая предопределяет неограниченные возможности для исследований. Принятие же религии сводится к функционированию неконтролируемого культа, который должен отвечать определенным человеческим потребностям.

Как представляется, конкретные представления о сверхъестественных силах вытекали из трех изначальных источников, нашедших отражение в известных из этнографии и истории верованиях: 1) человек, которому никогда не было чуждо

«пожелательное мышление» (то есть, стремление принимать желаемое за действительное), охотно приписывал себе таинственную силу влияния на среду или по крайней мере признавал эту способность за некоторыми личностями, пользующимися в обществе авторитетом и признанием; 2) сверхъестественными свойствами наделялась человеческая душа (по-видимому, отождествляемая с дыханием) — о ее существовании заключали из сновидений, из явления человека после смерти (во сне) живым людям и т. п., хотя ясного представления о душе дописьменный человек не мог иметь хотя бы потому, что господствовали взгляды о существовании более одной, по крайней мере двух душ[22]; 3) особенные свойства человек приписывал также живым и мертвым объектам природы, обладающим в человеческом воображении сознанием, сформированным по человеческой модели. Как сам человек, так и среда, в которой он находился, составляли основу формирования сверхъестественного мира. В этнографии представлена еще одна, безличная, форма сверхъестественных сил, определяемая меланезийским термином *мана*, однако более детальные исследования показали, что *мана* была не независимым фактором, а атрибутом определенных сверхъестественных сил[23].

Формирование представлений о сверхъестественных силах являлось интеллектуальной функцией человека[24] и само по себе не создавало религию, которая, с логической точки зрения, была более поздним явлением, связанным уже с существованием концепции этих сил. Решающим же фактором в возникновении религии было стремление к использованию этих сил для нужд человека, в основном практических, поскольку именно они были важны для первобытных народов. Сомнительно, чтобы иные, отличные от практических, мотивы могли играть в происхождении культа существенную роль, этнографический материал свидетельствует как раз об обратном.

В этом «практическом» генезисе религии особенная роль отводилась чувству тревоги, которое Лукреций трактовал как главную причину формирования представлений о действии сверхъестественных сил:

> Из ничего не творится ничто по божественной воле.
> И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
> Видят явлений они на земле и на небе нередко,

Коих причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это божьим веленьем творится[25].

Впрочем, во всем своем произведении «О природе вещей» («De rerum natura») римский поэт не утверждал, что страх склонил человеческое воображение к созданию образа богов; ведомые этим чувством люди только в грозных явлениях видели вмешательство богов, уже существующих. Именно в страхе перед этими явлениями данный автор усматривал причину культа богов [26].

Слова Лукреция согласуются с наблюдениями современной этнографии, например, Леви-Брюль называет страх причиной могущества сверхъестественных сил и их культа у «примитивных» народов[27]. Автор, однако, не считает это чувство единственной причиной культа. Значительно далее в этом направлении идет Б. Малиновский, приводя целую гамму эмоциональных состояний и обстоятельств: «как магия, так и религия вырастают и действуют в ситуациях напряжения чувств, в переломные моменты жизни, при трудностях, при важных предприятиях, перед лицом смерти, при проникновении в тайны, в племенных мистериях, в несчастной любви и в неутолимой ненависти. Как магия, так и религия позволяют выйти из таких ситуаций и тупиков, из которых нет выхода эмпирическим путем, лишь только посредством ритуала и веры, со сверхъестественной помощью»[28]. Далее автор делал вывод: «Максима, что страх создал первых богов во вселенной, в свете антропологии наверняка не является истиной»[29]. И это утверждение требует обязательной поправки: страх не был **исключительной** причиной культа. Однако исследователей не особенно интересовали эмоциональные условия, при которых формировалась религия и которые представляли собой действительно богатый, но при этом неизменный, набор элементов. Главным же предметом исследований стало развитие религиозных представлений, отличающихся разнообразием и изменчивостью форм и проецирующихся на историю духовной культуры.

Научные исследования истоков религии начались в середине XIX века; они основывались первоначально на эволюционизме и выводили из первобытной формы, опирающейся на один основной элемент, последующие, все более высокие

и более сложные, этапы религиозных верований. Первую громкую теорию (если не принимать во внимание более раннее открытие фетишизма у народов Африки)[30] создал Макс Мюллер, связавший древнейшую религию с объектами и явлениями (силами) природы, доступными наблюдению человека, обожествленными им в религиозном культе[31]. Другую громкую и пользующуюся еще большим признанием, чем первая, теорию развил Э. Б. Тайлор, усмотревший истоки первобытной религии в явлении человеческой души, которая на последующем этапе положила начало культу духов, а также природы[32]. Это была теория, глубже осмысленная, чем культ природы М. Мюллера, и подтвержденная обширным материалом, что, однако, не помешало Й. Г. Фрэзеру говорить о приоритете другого фактора — магии[33], которую, впрочем, в соответствии с господствующей точкой зрения он отличал от религии. Таким образом, три ранее приведенных потенциальных источника религии были действительно приняты в качестве ее основы как указанными исследователями, так и многими другими. Однако ни одна из этих теорий, несмотря на первоначальный успех, не смогла утвердиться в науке[34], что побуждало других исследователей искать новые решения, более специальные, из которых наибольший резонанс получили: тотемизм, провозглашенный изначальной формой религии и общественной организации, однако в действительности слишком сложный и лишенный черт, которых можно было бы ожидать от первобытной религии[35]; теория об изначальной сверхъестественной силе *мана*, уже упомянутой нами ранее; пользовавшаяся когда-то большим признанием теория прамонотеизма, которую отстаивал В. Шмидт на основе огромного материала, собранного миссионерами с большим усердием, но с меньшим критицизмом[36].

Неудачи всех этих попыток монистического объяснения истоков религии побуждают исследователей признать возможность плюралистичности этих истоков[37]; этот плюрализм, впрочем, можно обнаружить уже в древнейших обществах, оставивших археологические следы религии или магии в погребальных обрядах, в свидетельствах обхождения с останками людей или животных. С большой вероятностью в соответствующих исторических свидетельствах проявляется вера в продолжение человеческой жизни после физической смерти, что видно по тому вниманию, которое оказывалось телу умер-

шего человека, а также по тем, вероятнее всего, магическим практикам, которые к нему применялись. Эти данные относятся к древнейшим эпохам, начиная с раннего палеолита, и во всяком случае ко времени, предшествующему возникновению вида homo sapiens[38]. Отчетливо выделяется в качестве древнейшей известной религиозной формы плюрализм верований, или первобытная полидоксия; правда, не представляется возможным обнаружить все элементы религии того времени, поскольку археологические источники не дают и не могут дать для этого основания, подобно тому, как невозможно установить, каким в действительности, а не по данным источников, был первобытный плюрализм. Можно только выдвигать в этой сфере ни к чему не обязывающие предположения. Например, на изначальность, возможно, более всего может претендовать магия, несправедливо противопоставляемая религии по тому принципу, что влияет на ход событий через оказание механического давления, в то время как в религии человек занимает позицию моления. Легко убедиться, что это противопоставление касается вторичного момента, в то время как сходство между двумя явлениями имеет принципиальный характер: магия так же, как и религия, основана на вере в сверхъестественную силу (то есть на придании соответствующих свойств определенным объектам); наравне с религией она использует эту силу для получения необходимых человеку результатов, что отвечает культовому аспекту религии. Различие между магией и религией, второстепенное по своей природе, состоит в том, что первая наделяет сверхъестественной силой самого совершающего обряд человека[39], в то время, как религия приписывает подобную силу внешним факторам. Отсюда в магии повеление исходит от самого человека, который в религии обращается с просьбой к внешнему фактору. Возникает вопрос, с чего человек начал свои эксперименты в сфере сверхъестественного — с себя или с внешних сил? Импульсы, берущие начало в «пожелательном мышлении», шли скорее по линии наименьшего сопротивления, обращаясь в сторону самого человека. Об этом свидетельствует широкое распространение магии у самых первобытных народов при слабом проявлении других элементов полидоксии, как это показал уже Фрэзер[40], а также распространенность на всех этапах развития религии магических практик, не чуждых даже высоким цивилизациям в форме пере-

житков и не менее красноречиво свидетельствующих о некой естественной склонности человека к приписыванию себе особой внутренней силы даже тогда, когда он отвергает концепцию сверхъестественного мира. Таким образом представляется возможным, что первобытный человек, вооруженный только опытом магических практик, обратился за помощью и к внешним сверхъестественным силам, на которые первоначально, по-видимому, сам оказывал воздействие средствами магического принуждения. Однако в исследовательской практике вопрос об изначальности магии не имеет значения. В качестве известного по источникам исходного пункта религии можно принять полидоксию, состоящую, скорее всего, из трех элементов, поскольку наряду с магией и верой в души мертвых нельзя обойти и древнейший «культ природы», так свойственный собирателям и охотникам. Очень древним элементом полидоксии, хотя и более поздним по отношению к тем элементам, следует считать культ демонов, или духов, отделенных (по модели души?) от конкретных предметов и явлений природы. Только в сфере цивилизации сформировался политеизм, а также монотеизм, генезису которых стоит посвятить особое внимание. Но пока рассмотрим основополагающую проблему функции религии.

Под функцией религии мы понимаем, конечно же, не ее роль в процессе организации общества, в смысле его интеграции или дезинтеграции, что является отдельным вопросом[41], а выполнение ею определенной задачи в сфере общения, или поддержания отношений, между человеком и сверхъестественным миром, а также в сфере использования этих отношений для человеческих целей. Эти отношения, а вернее, их использование, выражаются в трех формах, две первые из которых имеют характер двустороннего договора, основанного на принципе: do ut des («даю, чтобы ты дал»), с тем только, что чаще всего это договор неравных партнеров, поскольку человек выступает в роли просителя, а его партнер призывается к исполнению просьбы, причем выполнение человеком своего обязательства может произойти до осуществления его просьбы либо сразу же после ее осуществления. Помощь привлеченной сверхъестественной силы может также быть обращена против иных сверхъестественных сил, враждебных человеку. Обе эти формы различаются между собой предметом договора, который в одном случае касается земных дел, а в другом —

загробной жизни. Третью форму отличает «бескорыстная» позиция человека, который находит полное удовлетворение в общении со сверхъестественным партнером, в его созерцании или в обращении к нему разнообразных чувств. Эти три формы соответствуют различным этапам религиозных понятий: третья из них, хотя и требует возвышения над уровнем эгоистических потребностей и свойственна скорее высшему уровню интеллектуальной подготовки, сопутствует в зачаточном виде уже двум первым формам и даже иногда приобретает в них большее значение.

В первой функции сверхъестественный фактор опекает все земные дела человека. Это древнейшая[42] и наиважнейшая функция, относящаяся к самому бытию человека; она также является всеобщей в религии и изначальной (если исключить сопутствующие рудименты третьей функции). Ее значение возрастает по мере продвижения назад, ко все более низкому уровню производительных сил, когда разочарованный своим бессилием человек выбирал наиболее радикальный способ воздействия на сопротивлявшуюся природу, включая в борьбу с ней сверхъестественные силы. Добывание средств для выживания, защита собственного здоровья и жизни, обеспечение себя потомством, личный и групповой успех и подобные земные цели представляли исключительный предмет религиозных интересов у дописьменных народов. Такой набор целей религии отмечает этнография и подтверждают современные наблюдения. Так, религиозные обряды банту направлены на обеспечение воспроизводства общества и поддержание уровня сельскохозяйственного производства. Подобных благодеяний ждут также от Бога, заимствованного у христианских миссионеров; учение о вечном спасении не стало их убеждением[43]. Но и у цивилизованных народов религия сохраняет на протяжении всей своей истории земные цели; человек продолжает молиться о защите «от ветра, голода, огня и войны», и хотя третья функция проявляется все сильней, преобладает утилитарная земная цель, в чем может убедить, например, чтение так называемых псалмов Давида, воспевающих отношение между Богом и человеком и пользующихся особенной популярностью и в христианском мире. Псалмопевцы почитают Бога, воспевают ему хвалу, в частности за то, что он делает для человека, хвалят мужа, который над Законом Божьим «размышляет денно и нощно» (псалом 1), но все

же обращаются к нуждам земным, вверяя их опеке Божьей или выражая благодарность за эту опеку. Эти нужды становятся в значительной степени главной темой этих произведений, как это представлено в 90 псалме:

«Живущий под кровом Всевышнего под сенью Всемогущего покоится.

Говорит Господу: "прибежище мое и защита моя, Бог мой, на Которого я уповаю!"

Он избавит тебя от сети ловца, от гибельной язвы.

Перьями Своими осенит тебя, и под крыльями Его будешь безопасен; щит и ограждение — истина Его»[44].

Подобное покровительство предоставляет божество своему верному народу, как поется, например, в псалме 149:

«Ибо благоволит Господь к народу Своему, прославляет смиренных спасением.

Да торжествуют святые во славе, да радуются на ложах своих.

Да будут славословия Богу в устах их, и меч обоюдоострый в руке их,

для того, чтобы совершать мщение над народами, наказание над племенами...»[45]

Условия договора между личностью, общественной группой и *sacrum* отчетливо видны в цитированных псалмах. Sacrum оказывает человеку эффективную помощь, одаривает верных всяческими благами, однако лишь при условии преклонения перед ним, вверения себя его опеке, выражения доверия к нему, провозглашения ему хвалы. Вообще третья функция, которая в псалмах, как кажется на первый взгляд, явственно выражена, в действительности — только мнимая, поскольку она лишена существенной черты — бескорыстности. Созерцание sacrum и чувства, обращенные к нему, соединены с мотивом щедрой награды. Человеческие обязательства отличаются здесь от более ранних отношений тем, что они не ограничиваются материальной отплатой в виде жертв или внесения средств на культовые цели. К ним присоединяется еще и условие новейшего происхождения: соблюдение провозглашенных религией этических принципов. Уже в дописьмен-

ных обществах сверхъестественные силы проявляют заинтересованность в поддержании группой внутреннего порядка[46]. Происхождение этой концепции понятно: внутреннее брожение в группе влечет за собой плачевные для нее последствия, которые, в свою очередь, приписываются сверхъестественному фактору, вызванному, конечно же, нарушением традиционных обычаев. И все-таки сверхъестественный фактор выступает здесь как гарант родных обычаев, которые широкие массы могут с этической точки зрения оценивать самым разнообразным образом либо проявлять к ним безразличие и которые невозможно сопоставить с определенной этической системой. Непосредственным гарантом закона обычаев является сама группа, религия санкционирует этот закон; и в то же время такому обществу чуждо понятия греха как нарушения религиозных предписаний, еще в античных культурах слабо развитого[47]. Сами боги «грешны» и подвержены тем же, что и люди, страстям. Иначе обстоит дело в Псалмах: они представляют божество как совершенную сущность, которая требует от верных соблюдения в жизни нравственных принципов как условия покровительства над ними. Это условие описано в псалме 14:

«Господи! кто может пребывать в жилище Твоем? кто может обитать на святой горе Твоей?

Тот, кто ходит непорочно, и делает правду, и говорит истину в сердце своем;

кто не клевещет языком своим, не делает искреннему своему зла, и не принимает поношения на ближнего своего;

тот, в глазах которого презрен отверженный, но который боящихся Господа славит; кто клянется, хотя бы злому, и не изменяет;

кто серебра своего не отдает в рост и не принимает даров против невинного. Поступающий так не поколеблется вовек» [48].

Этическое условие оказания помощи является «приобретенным» элементом религии, даже обеспечение сверхъестественными силами общественного порядка не следует относить к первому этапу религии. Благодаря этим элементам вмешательство сверхъестественного фактора в человеческие дела приобретает перманентный характер. Не меньшее значение в развитии религии имеет ее вторая функция — эсхатологиче-

ская, выросшая из представлений о загробной жизни человека, представляющих собой изначальную форму эсхатологической концепции в религии. Убеждение, что человеческая жизнь не кончается с физической смертью, относится, как мы выяснили, к древнейшим пластам религии, однако не соответствует действительности распространенное мнение, в соответствии с которым понятие загробной жизни и бессмертия тождественны. Это последнее понятие пробивало себе путь только на этапе цивилизации в качестве философской мысли; оно принималось изначально лишь верхушкой общества и только затем дошло до широких масс, о чем свидетельствует пример Египта, где первоначально даже душа фараона должна была отвоевывать себе бессмертие (в борьбе с быком, охраняющим жертвенные поля, чтобы восседать на небе среди богов); по примеру фараона пробовали добиться бессмертия и другие категории населения, в том числе и земледельцы[49]. К высшим эсхатологическим формам относятся, помимо веры в загробную жизнь, и два следующих элемента: грех, являющийся нарушением этических предписаний религии, а также кара или награда в будущей жизни как расплата за деяния человека в жизни прошлой. Понятие греха, чуждое дописьменным народам, было слабо развито даже в античной культуре, а если и известно в религии Израиля, то еще в *Псалмах*, как мы видели, преграждает путь к земному успеху, но не к блаженству на том свете. В то же время уже в древности формируется представление, особенно в орфическом религиозном движении, что человека в будущей жизни ждет кара или награда в зависимости от его поведения на земле. Орфизм способствовал распространению этого представления в Греции. М. П. Нильссон обращал внимание на то, что Аристофан описал в своих *Лягушках* ужасы подземного мира, а это, по мнению исследователя, свидетельствует, что их описание имело в обществе резонанс[50]. С этим выводом можно согласиться, но только в смысле знакомства с этим представлением, — это отнюдь не свидетельствует о распространенности соответствующего верования. Только религии, провозглашавшие идею спасения души, а среди них в Средиземноморье в первую очередь христианство, сформулировали в кристаллизованном виде эсхатологическую концепцию, утверждавшую, что грешникам в будущей жизни грозит страшная кара, а богобоязненных людей ждет награда. Эта концепция определила вторую функцию религии: вести верных к вечной славе.

Христианство перенесло центр тяжести на эту вторую функцию религии, хотя и не устранило первой, чего, впрочем, и не могло сделать. Эти две лапидарные функции отразила, к примеру, строфа «Богородицы», древнейшей польской песни:

Słysz modlitwę, jąż nosimy,
A dać raczy, jegoż prosimy:
A na świecie zbożny pobyt,
Po żywocie rajski przebyt[51].

«Zbożny» — это значит «успешный, счастливый», изобилующий земными благами. Упоминание о «пребывании в раю» на втором месте говорит не о меньшей значимости этого этапа, а о естественной последовательности событий; аналогичная чешская песнь, вопреки естественному порядку, но в соответствии с относительным значением в христианской доктрине, сначала вспоминала об эсхатологической цели, а затем о бренной[52]. Ясно, что оба произведения обошли третью функцию религии, несущественную в религиозной практике той эпохи, хотя наверняка она сопутствовала культовым обрядам.

2. Индоевропейское наследие в религии славян

Без сомнения, индоевропейские народы от эпохи своей так называемой общности унаследовали (помимо некоего языкового субстрата, который по-разному формировался в их различных ответвлениях) также и некоторые культурные элементы, в том числе в области религии. И преемственность в религиозной сфере у отдельных этнических групп проявлялась со значительными отклонениями, обусловленными ходом их исторического развития. Чтобы выявить индоевропейское наследие, рассеянное на огромном пространстве, занимаемом этой самой индоевропейской общностью, необходимо сначала определить формы религии в эпоху единства. Этому и посвящены в основном сравнительно-языковые исследования, которые, впрочем, достигают лишь гипотетических результатов по причине ненадежности выводов, вытекающих из лингвистических данных, и многообразия верований, по-видимому, уже в эпоху индоевропейской общности[53]. С практической точки зрения представляется, что реконструкция «полного» образа индоевропейского наследия в религии славян требовала бы проведения — для установления общих элементов — обширных сравнительных исследований, при этом они дали бы только фрагментарный ответ, то есть ответ в пределах богатейшей, изменчивой по форме, но находящей слабое отражение в письменных источниках полидоксии. Эту задачу в отношении полидоксии в целом мы не намерены здесь решать, за исключением некоторых конкретных случаев. Определим себе более узкую задачу: проследить некоторую связь верований эпохи индоевропейской общности и той эпохи, когда верования отдельных индоевропейских групп получили отражение в исторических источниках, достигнув «высшей сферы» верований, являющейся проявлением синтезирующих тенденций в религиозных представлениях. В полидоксии на-

ходит полное выражение аналитический характер первобытных верований, вся разнородность иерофаний, способных выступать, как заметил М. Элиаде, в любом объекте природы. Только на более высоком уровне общественного развития, главным образом в условиях становления государственности, вырисовывается тенденция создания божеств с более широкой компетенцией, что в зачаточной форме проявляется уже в демонологии, относящейся еще к полидоксии. Остановимся подробнее на этапах движения к религиозному синтезу — от прототеизма, еще тесно связанного с полидоксией, через политеизм к монотеизму как высшей форме синтеза в религиозном мышлении. Возникает вопрос, какие из этих форм «религиозного синтеза» существовали уже в общеиндоевропейскую эпоху и в каком объеме они были переданы отдельным индоевропейским народам. Этот вопрос требует рассмотрения в общем индоевропейском контексте, в его как можно более раннем хронологическом разрезе; и здесь мы не будем включать в наши рассуждения славянские данные, а, напротив, используем полученные наблюдения в ходе дальнейшего анализа религии славян.

Сравнительное языкознание нашло в индоевропейском языке элементы, интерпретация которых уже на ранних этапах исследований предвосхищала позднейшую теорию прамонотеизма В. Шмидта. В этом направлении высказывался уже Макс Мюллер, который ввел в интерпретацию компонент, имеющий вненаучный характер: он считал «изначальную интуицию Бога» явлением, распространенным в человеческом сообществе и дарованным человеку. Впрочем, он совершенно определенно указывал, что соответствующее понятие на индоевропейской почве не означало ни монотеизма, ни политеизма, но могло преобразоваться как в первый из них, так и во второй[53а]. Следами этого верования у индоевропейцев должно быть название неба Дьяус (на санскрите), греческое соответствие которого — Зевс — означало как бога, так и небо[54]. По существу с этой точкой зрения согласился Э. Б. Тайлор, давший выразительный пример: «Высшим божеством африканских негров является небо, которое посылает дожди и велит расти траве; проснувшись утром, его благодарят за то, что оно открыло дверь и выпустило солнце. Они находятся на том же уровне мышления, что и наши арийские предки, чье великое божество Дый, воспеваемое в гимнах *Ригведы*, было

одновременно олицетворенным Небом, которое посылает дожди и гром, а также богом неба, оживляющим его. Это же божество мы видим (даже с тем же фактически именем) в греческом Зевсе и латинском Юпитере, отце небес; обе религии сохранили это его двойное значение, восхождение к варварской теологии, которая и учитывала небесные явления и объясняла эти явления пребыванием там божества, сотворенного по образу человеческой души»[55]. С той же точки зрения объяснял данные индоевропеистики в рассматриваемой области Л. фон Шрёдер, выделявший в индоевропейской религии три составляющие: культ природы, культ духов и веру в высшую благую сущность[56]. Ни один из перечисленных авторов не говорил об индоевропейском политеизме в смысле существования личных божеств — языкознание не имеет убедительных свидетельств этого для индоевропейской эпохи. Из лингвистических данных наиболее основательные выводы сделал О. Шрадер, сформулировавший общий тезис, что образы богов, известные по красочным и точным литературным описаниям, а также по гимнам *Ригведы* и эпосу Гомера, представляют собой результат творчества отдельных индоевропейских народов и не могут быть отнесены к индоевропейской эпохе, в которую существовали в лучшем случае зачатки соответствующих верований. Автор различает две культовые области: северную, охватывающую германцев, кельтов, балтов и славян, и южную, к которой относятся, в частности, римляне, греки, индийцы и иранцы. Первая, во многих отношениях, сохранила древнее индоевропейское наследие, вторая прошла более длительную эволюцию, подвергаясь сильным и чуждым восточным влияниям[57]. Знаменательным автор считает тот факт, что в отдельных индоевропейских языках не сохранились общие имена богов, что могло бы свидетельствовать, согласно принятому в языкознании сравнительному методу, о возникновении соответствующих божеств в индоевропейскую эпоху. Единственное и характерное исключение составляет название неба в индоевропейском звучании — *diĕus. Оно сохранилось в санскрите как Dyäs либо в сочетании Dyaus pitar, «отец небо», в греческом языке — как Ζεύς либо Ζεύς πατής, а также в латинском как Diespiter или Juppiter, наконец в византийском языке как Ζεύς παπας, παππώς. Прагерманское соответствие звучало как *Tîwaz (ст. верх. нем. Ziu., ст. норд. Tyr), что по крайней мере часть исследователей относит не к индоевро-

пейскому *dieus, а к родственному индоевропейскому *deivos (лат. deus, литовск. dievas); но и в этом случае в основе определения лежало понятие (ясного) неба, поскольку фин. taivas (эст. taewas, лив. tȩvas), указывающее на балтийское заимствование (лит. dievas), обозначало именно небо[58]. Таким образом, тот факт, что боги неба у отдельных индоевропейских языковых групп заимствуют свое имя из общего источника (*dieus *deivos) — яркое свидетельство того, что культ неба существовал уже в индоевропейскую эпоху, а также, что он не носил тогда характер поклонения личному богу. К схожим со Шрадером выводам в этом вопросе пришел французский индоевропеист А. Мейе, утверждавший, что в разных индоевропейских языках имеются две родственные группы слов. Для одной группы автор реконструирует исходное индоевропейское *deivos — «божество»; изначальное индоевропейское слово второй группы звучало как *dyēus — «небо, день». Оба слова, по мнению автора, относились к лучистому, небесному богу[59]. Скорее следовало бы сказать, что оба слова относились к небу как к предмету культа. Об этом говорят также данные письменных источников, к которым мы еще вернемся. Вокруг культа неба в индоевропейскую эпоху развился культ иных объектов природы, связанных тем или иным образом с небом, — культ земли, воздуха или ветра, а также культ огня. Импульс этому дал космогонический миф, имевший в принципе познавательное и «светское» значение, но оперировавший, однако, свойственным дописьменному кругозору понятием сверхъестественных сил, и тем самым поставлявший культовые сюжеты, коль скоро их предметом были как раз сверхъестественные силы.

Кругозору первобытного человека недоступна мысль о сотворении мира из ничего. Бесчисленные космогонические мифы, известные народам на разных уровнях культуры, предоставляют в распоряжение творца готовый субстрат, например, изначальную воду, скрытую в таинственной бездне — из нее была выловлена земля[60], что стало первым актом творения. Во всех космогониях Египта вода была единственным источником существования[61]. Точно так же в Месопотамии в космогонии шумеров богиня Аммун воплощает первобытный океан и является матерью бога Ан и богини Ки, которые положили начало небу и земле соответственно, а от их союза возник бог атмосферы Энлил[62]. С этим мифом обнаруживает

явное родство индоевропейский сюжет, повествующий о «священном союзе» — ἱερός γάμος — неба, или мужского начала, и земли, являющейся женским началом. Как утверждает М. Элиаде, «упоминаемая Гесиодом божественная пара небо-земля представляет собой главное содержание мифологии вселенной»[63]. И ее появление в индоевропейской общности не вызывает удивления, особенно если принять во внимание древнейшие контакты индоевропейцев с народами, населявшими «плодородный полумесяц». Важно, что у различных индоевропейских народов сохранились мифы, относящиеся к иерогамии. Так, *Ригведа* упоминает наряду с отцом-небом мать-землю — Prothivi (ст. англ. Folde)-mata. И скифы, по Геродоту (IV, 59), считали землю супругой Зевса, а значит, неба. В греческой мифологии сохранилось свидетельство Гесиода о браке Зевса с Деметрой, богиней земледелия[64]. Только на первый взгляд может показаться, что тот факт, что это был четвертый и во всяком случае не последний брак громовержца, вызывает подозрение в литературном вымысле. Хотя в греческой мифологии друг на друга наслоились разнообразные гетерогенные элементы, но приведенный выше эпизод не лишен черт индоевропейского происхождения. В то же время следует признать неиндоевропейский характер другой версии Гесиода — о рождении землей — Геей, звездного неба, так как этот эпизод отдает предпочтение женскому началу, что чуждо патриархальным общественным понятиям индоевропейцев. Архаический характер имеет фракийская версия мифа о брачном союзе Зевса и земли Ζεμελη которая позднее дополнена свидетельством, что от этого брака родился Дионис, «сын Зевса». Вообще довольно ясным представляется тот факт, что уже в индоевропейскую эпоху существовал космогонический миф, следы которого сохранились у различных народов индоевропейского происхождения[65]. К этому мифу можно отнести германскую версию о божественном родоначальнике германцев Туистоне, рожденном из земли. Тацит, правда, не упоминал отца этого божества, но из других высказываний этого автора вытекает, что он знал германское божество неба[66], без сомнения отождествляемое с Тивазом. Не лишне также вспомнить, что на парадигму «человек — сын земли» указывает этимология: лат. homo-humus и лит. *žmogus* (человек) — *žẽmė* (земля)[67], что также косвенно доказывает отцовство неба. С космогоническим мифом можно было бы также связать отмеченный

Шрадером у индоевропейцев культ небесных тел и явлений, каким-либо образом с небом связанных, таких как солнце, луна, вода, ветры, а также огонь и молнии. К вопросу об этом культе мы еще в дальнейшем вернемся. Культ всех этих объектов, в том числе и неба, находится в границах полидоксии, однако следует отметить, что в нем обозначилась характерная иерархия, поскольку только название неба или же его свойства (например, ясности: deus, Tiwaz) перешло в религию отдельных индоевропейских народов в качестве имени бога — причем, если это происходит в рамках формирующегося политеизма, то бога верховного; в то же время названия всех иных объектов культа, в том числе и земли, не получили соответствующей терминологической функции. Иными словами, только в случае культа неба можно говорить о непосредственной преемственности в процессе преобразования природного культа (неба) в культ личного бога (например, Зевса, Юпитера), в то время как культ других природных явлений, хотя и продолжался у отдельных индоевропейских народов, не превратился в культ соответствующих личных богов, происхождение которых имеет, без сомнения, более поздний источник. Нельзя, например, сказать, что Гелиос-Аполлон возник из индоевропейского культа солнца. Мы приходим к выводу о центральном значении культа неба в индоевропейскую эпоху и о подчинении ему других культов. Этот характер культа неба позволяет признать его изначальной, находящейся еще в сфере полидоксии, формой прототеизма, представляющего собой явление, характерное для индоевропейской религии, а также для религий тех индоевропейских народов, у которых не сформировался политеизм — в частности, так обстояло дело у славян[68].

Параллельно развивалась и другая концепция — о существовании политеизма уже в индоевропейскую эпоху. К ее сторонникам относил себя тот же М. Мюллер, а также А. Кун. По их мнению, *Ригведа* и другие древнейшие литературные памятники, обнаруживающие с нею мифологическое сходство (*Авеста*, Гомер, *Эдда*), отражали архаичную индоевропейскую мифологию (Мюллер) или, по крайней мере, определенные ее элементы (Кун)[69]. Некритичное отнесение данных о божествах и культе, почерпнутых из значительно более поздних источников, к индоевропейской эпохе поставил под сомнение О. Группе[70]. Сегодня концепция индоевропейского

политеизма возрождается в новой, модернизированной и более обоснованной форме, благодаря обстоятельным и изящным исследованиям Ж. Дюмезиля в области религии отдельных индоевропейских народов, которые, по убеждению автора, в общих чертах должны были унаследовать свои пантеоны от индоевропейской общности[71]. По мнению Дюмезиля — а его утверждения находят многочисленных сторонников, — индоевропейский политеизм сохранился в явном виде в религии четырех народов: индийцев, иранцев, германцев (точнее, скандинавов) и римлян[72], поскольку они отличались консерватизмом в области религии и имели наиболее развитые системы верований. В то же время этот автор не касается кельтской религии (неясного происхождения), греческой, более средиземноморской, нежели индоевропейской, а также славянской и балтийской — по причине бедности, по его мнению, соответствующих источников[73]. В четырех упомянутых выше мифологических системах автор находит схожие структурные черты, в частности, триады божеств с отличающимися функциями, а именно: 1) властвующих божеств[74], 2) божеств, представляющих силу и войну, 3) божеств, дарующих материальный успех (плодородие и изобилие, безопасность, здоровье, благосостояние и т. д.). Впрочем, разделение функций между божествами представляется чрезвычайно сложным и непоследовательным[75]: например, первая группа разделена также на три подгруппы: верховные божества; божества, опекающие общество; божества, следящие за распределением благ. Представленное автором разделение пантеона сложно и проведено не единообразно (то есть оно не основывается на последовательно соблюдаемом принципе); можно лишь приблизительно констатировать, что оно отражает профессиональное разделение общества в сфере деятельности светской (цари и администрация) и духовной (жрецы) власти, вооруженных сил (воины) и материального обеспечения. Такое понимание согласуется с практической функцией религии, осуществляющей контроль над всеми аспектами человеческой жизни, интегрирующей все формы деятельности человека. Еще более удивляет концепция, согласно которой троичность с соответствующими функциями богов свойственна только индоевропейским пантеонам и не выявляется четко у народов, относящихся к иным языковым группам[76]. Это противопоставление индоевропейцев народам остального мира звучит загадочно,

и автор не утруждает себя даже объяснением этого структурного различия, ограничиваясь только негативными замечаниями в адрес неиндоевропейской мифологии. При этом функции божеств могут различаться не только по «профессиональному» принципу, отмеченному автором у индоевропейцев, но также и по другим принципам, например, по региональному, когда отдельные племена или провинции одного и того же организованного политического сообщества получали собственных богов-покровителей с широким спектром компетенций (как было в Египте или у полабских славян), или же по объектному принципу, когда отдельные божества представляли разные объекты, явления или процессы (небо, солнце, луну, землю, море, огонь, животный и растительный мир, плодородие и т. п.) и в связи с этими объектами были полезны или вредны для человека. Перечисленные принципы пересекались в различных пантеонах, например, в индоевропейских пантеонах объектный принцип смешивался с «профессиональным», что и повлияло на усложнение троичности Дюмезиля. Смешение отдельных принципов в различных комбинациях положило начало различным групповым моделям пантеонов. У индоевропейцев, как это следует из рассуждений Дюмезиля, возобладал «профессиональный» принцип и установилась троичность — вопрос лишь в том, когда это произошло? Автор ищет ответ, используя ретрогрессивный метод, то есть он берет за исходный пункт факт структурной схожести пантеонов четырех исследованных индоевропейских групп, населявших три удаленных друг от друга и не контактировавших между собой региона Европы (Рим и Скандинавия) и Азии (Иран, Индия). Из этого факта он делает вывод, что эти группы унаследовали модель пантеона у индоевропейской общности. Этот метод безупречен лишь при условии, что все четыре пантеона развивались независимо друг от друга в условиях изоляции, и если допустить, что основные черты модели не могли развиваться спонтанно в подобном направлении. Непосредственно тезис об изначальном индоевропейском происхождении модели пантеона уже в эпоху индоевропейской общности не удается ни доказать, ни проверить по причине отсутствия соответствующих данных в источниках. Тем не менее против этого тезиса косвенно свидетельствует уже отмеченный факт: в пантеонах отдельных индоевропейских групп отсутствуют достоверно установленные

общие имена индивидуальных божеств эпохи политеизма. Исключение составляет название неба или небесного бога, общее для таких языков, как индийский, греческий, латинский, германский, а следовательно, без сомнения индоевропейское. Это характерное исключение подтверждает тезис об отсутствии изначального индоевропейского политеизма. Чтобы обойти этот аргумент, Дюмезиль выдвигает вспомогательную гипотезу, утверждая, что исходные индоевропейские божества были известны под многими именами и что каждая языковая группа, отделившись от общности, сохранила одно из этих имен для своего исключительного пользования[77]. Подобное четкое разделение имен между отдельными группами обладало бы некоторой долей правдоподобия в случае существования некоего органа, контролирующего расселение отдельных групп и даже их лексикон. В действительности же дезинтеграция индоевропейской общности происходила спонтанно и постепенно, и у переселенцев было множество иных забот, помимо неизвестно с какой целью установления сакральной терминологии, и вообще представление об изначальном индоевропейском политеизме не только не находит подтверждения в источниках и даже противоречит им, но и не слишком согласуется с наличием в эту эпоху родоплеменного строя, которому обычно сопутствовала полидоксия. По-видимому, метод ретрогрессивного установления индоевропейского политеизма, верный в принципе, требует внимательного отношения к его исходным данным, и особенно учета политеистических влияний со стороны «плодородного полумесяца»[78]. Более того, возникает вопрос, не сформировались ли в индоевропейской общности «профессиональные» покровительственные функции сверхъестественного мира в их троичной структуре — в рамках полидоксии того времени?

И еще один очень существенный аргумент опровергает тезис об изначальном индоевропейском политеизме: различные индоевропейские группы, в том числе германцы, в исторические времена еще придерживались полидоксии, что позволяют утверждать свидетельства многочисленных источников, начиная с сообщений Геродота, который не только переносит нас назад приблизительно в 500-е годы до н. э., но и обращает внимание на архаичные элементы религии. Среди индоевропейских народов, религию которых он описывал, имеются и те, что относятся к иранской ветви. Так, о персах,

живших на юго-восток от «плодородного полумесяца», греческий историк сообщал, что они не воздвигают ни статуй богов, ни святилищ и алтарей, не признают антропоморфных божеств, но на горных вершинах совершают жертвоприношения «Зевсу», которым они называют весь небосвод (τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες). Кроме того они исповедуют культ солнца, луны, земли, огня, воды и ветров. Именно этим «богам» они первоначально приносили жертвы, однако от ассирийцев и арабов научились культу Урании[79]. Это свидетельство имеет особое значение для изучения изначального индоевропейского культа, который у персов лишь слегка вышел за рамки полидоксии (выразившейся у них в почитании объектов природы), благодаря выявившемуся в ней прототеизму в изначальной его форме «небосвода», то есть в форме материальной, не антропоморфной. Только на следующем этапе под влиянием более развитых соседей у этих племен появились элементы политеизма. В отличие от религии персов, которая получила у Геродота всестороннее, хотя и краткое, описание, из предметов, относящихся к религии массагетов (также иранского народа, но жившего далеко на восток от Аральского моря) этот историк упомянул только один и якобы исключительный предмет культа — солнце, которому приносят в жертву коней[80]. Это описание, безусловно, неполно, в нем почитание неба (ведь солнце является его частью) не только не может быть исключено, но даже и должно быть подразумеваемо. Может быть, это был культ ясного неба, освещаемого солнцем, хотя нельзя исключать, что небо как предмет религиозного почитания в этом случае было низведено до роли «неактивного божества» (как это часто случалось) и уступило место культу весьма активного небесного тела — солнца. Дальнейшее свидетельство этого автора относится к религии так называемых пелазгов, народа, как сейчас установлено, также индоевропейского (хеттского?) происхождения[81], предшественника греков на их исторических землях. Пелазги обращались к богам, но не давали им никаких имен. Если они почитали каких-то безымянных богов, то, вероятно, это не были индивидуализированные божества, то есть боги в точном значении, а демоны или же объекты природы и т. п. Существенно сообщение Геродота о восприятии пелазгами имен богов из Египта. Сами пелазги, по-видимому, имели какие-то сомнения в отношении эффективности этого принятого извне культа,

коль скоро они обратились за советом к пророчице в Додоне. Пророчица заявила, что они должны использовать эти имена, и таким образом одобрила заимствованный культ[82]. Из этого описания мы узнаем какую-то легенду архаического происхождения об отсутствии политеистических верований у пелазгов и о принятии богов якобы из Египта, который в данном случае скорее всего указывает на общее влияние стран «плодородного полумесяца» на генезис политеизма у пелазгов. К сожалению, Геродот не оставил указаний на существование у пелазгов зачатков прототеизма, однако он позволяет с уверенностью утверждать, что у этого народа изначально господствовала предполитеистическая полидоксия, из которой, как нам известно из других источников, развился прототеизм, чтобы, в свою очередь, уступить место политеизму.

Следы прототеизма появляются в сообщениях Геродота о фракийских гетах, которые во время грозы среди грома и молний стреляют из лука по небу и угрожают богу, полагая, что нет никаких других богов. Подобное упоминание следовало бы считать явным свидетельством кристаллизованного прототеизма, при котором божество трактуется как отдельный от неба бог. Проблема, однако, осложнена тем, что приведенное Геродотом упоминание включено в подробный рассказ о демоне (человеческого происхождения) Залмоксисе, называемом некоторыми Гебелеизисом. Этот рассказ породил обширную литературу, в которую не стоит здесь вдаваться подробнее (детальный образ см. у М. Элиаде в исследовании, посвященном Залмоксису[83]). Итак, цитированное выше отступление имеет характер комментария к сообщению Геродота об обычае гетов, которые каждые пять лет отправляют к Залмоксису посланника, а именно подбрасывают одного из своих в воздух так, чтобы он упал на острия пик и испустил дух. Если смерть наступит, они считают, что бог (не Залмоксис!) благосклонен к ним τοῖδ δἐ ἵλεος ο θεὸς δοκέει εἶναι); в противном случае вину они приписывают самому посланнику. После этого сообщения, но до продолжения рассказа о Залмоксисе Геродот и включает цитированное выше упоминание о стрельбе из лука по небу во время грозы и об угрозах богу (находящемуся, разумеется, на этом небе). Что послужило поводом для этого отступления, легко догадаться: в обоих случаях (подбрасывание в воздух и стрельба по небу) действие аналогично, а именно, в обоих случаях речь идет о движении

вверх в связи с определенными культовыми целями. Ассоциативно связав два действия, Геродот, по-видимому, и включил в рассказ приведенный выше эпизод. В то же время нет никакого основания отождествлять бога неба (появляющегося дважды) с Залмоксисом-Гебелеизисом, как это порою делается в литературе. Геродот дважды (кн. IV., 94 и 96) определяет Залмоксиса как демона (δαίμων), во второй раз он колеблется, признать его человеком или демоном, но никогда не делает из него бога. Существенно, что Залмоксис был тесно связан с землей; здесь он родился и осуществлял свою деятельность, прежде чем ушел в иной мир, отсюда он старался обеспечить гетским старейшинам загробную жизнь. После смерти Залмоксис попал на небо и оттуда поддерживал отношения с людьми, но это не повод отождествлять его с богом (ὁ θεός), извечно связанным с небом. Сообщение Геродота не дает также основания разделять Залмоксиса и Гебелеизиса как двух разных персонажей, а также отождествлять второго из них — Гебелеизиса — с богом неба (как это делает М. Элиаде)[84], поскольку Геродот четко поясняет, что у Залмоксиса было другое имя — Гебелеизис. Не заслуживают внимания более поздние сообщения о Залмоксисе, начиная с Платона: они все, в конечном итоге, опираются на рассказ Геродота, приукрашивают его и видоизменяют, но не имеют независимой информации о Залмоксисе[85]. Они представляют литературную, а не историческую гетскую легенду.

Вся научная литература, в том числе и демонстрирующий солидную эрудицию труд М. Элиаде (который, однако, как и другие исследователи, без критики принимает данные соответствующих позднейших источников), требует пересмотра в плане исключения послегеродотовской апокрифической информации. Критического отношения требует и само сообщение Геродота. Свидетельства о Залмоксисе этот историк получил у понтийских греков, которые связали учение этого фракийца о загробной жизни с именем Пифагора и даже сделали Залмоксиса рабом и учеником этого философа; это, по-видимому, было отражением того факта, что учение о загробном блаженстве, скорее чуждое индоевропейской эпохе, проникло к гетам благодаря контактам с греческими колониями на Черном море. Впрочем, во фракийском окружении иного источника для этого учения и не найти. Согласимся с Элиаде, что сообщение Геродота касается верований фракийцев толь-

ко черноморской области[86]. С подобным же явлением культурной элинизации варваров в сфере религии и мифологии, по мнению Геродота, мы встречаемся и у скифов. Не будем задаваться вопросом, сколько правды, и сколько вымысла в рассказе о Залмоксисе — это не имеет значения для наших выводов. Единственным элементом, не возбуждающим подозрений, мы признаем выше описанный эпизод, отражающий аутентичные фракийские верования и находящийся в соответствии с рассуждениями Геродота о первобытных верованиях других индоевропейских народов. В румынской литературе сталкиваются два взгляда на религию древних гетов (фракийского народа), то есть обсуждается ее монотеистический либо политеистический характер. За монотеизм высказывался О. Парван; справедливо возражавший против этого взгляда Х. Дайковицу определяет гетскую религию как политеизм[87]. На политеизм должно указывать сообщение Геродота о существовании у фракийцев только трех богов: Ареса, Диониса и Артемиды[88], с тем дополнением, что их цари окружают особым почтением Гермеса, на нем присягают и от него, как верят, ведут свое происхождение[89]. Поскольку Гермес был богом торговли, становится очевидным, что антропоморфные божества проникали во фракийскую среду через купцов, которые в желании установить идеологические контакты с фракийским населением убедили его в успешном покровительстве, оказываемом греческими богами, царям же внушили, что те происходят от купеческого бога Гермеса. Верования же других, то есть задунайских, фракийцев не столь важны для изучения религии гетов, более архаичной по причине удаления от центров цивилизации. В силу сложившихся обстоятельств эта многочисленная языковая группа, разделенная на разные племена, не имела единого культа[90]. В задунайской своей части она подвергалась влиянию не только греков, но и народов Малой Азии, где обосновалась часть фракийцев. Так, культ Диониса был, как установлено, лидийско-фригийского происхождения[91]. Как легенда о Залмоксисе, так и политеистические элементы представляют собой, таким образом, позднейшие наслоения в религии фракийских племен.

Данные Геродота о религии индоевропейских народов находят подтверждение в свидетельстве Страбона о кельтиберах, приносящих жертвы «безымянному богу» (ἀνωνόμῳ τινὶ θεῷ), ночью при полной луне перед воротами (городов)[92]. Это бо-

жество не имеет имени, как и божества пелазгов, то есть оно не выделено как антропоморфная сущность, но идентично с природным объектом культа в данном случае, по-видимому, с темным или ночным небом. Можно оставить открытым вопрос, почему культ ясного неба превратился у кельтиберов в культ темного неба, поскольку его индоевропейское происхождение представляется очевидным. Иранский Митра также первоначально отождествлялся со звездным небом. И кельтиберы также оказываются на этапе предполитеистических верований. Одним словом, еще во второй половине I тысячелетия до н. э. в сообществе индоевропейских народов, известных греческим авторам того времени, существовали неразвитые системы верований, остающиеся на уровне полидоксии, лишенные элементов политеизма, обнаруживающие более или менее четкие следы прототеизма. Можно ли сомневаться, что эти системы ближе изначальной индоевропейской религии, чем политеистические системы, развившиеся под несомненным идеологическим влиянием стран «плодородного полумесяца»? Случалось, как у хетитов, что это восточное политеистическое влияние полностью подчиняло высшую форму индоевропейской религии так, что название *diēus сохранилось только как название бога, šiu(ni) и дня šiuat[93]. Ж. Дюмезиль был увлечен средиземноморско-восточными системами и не обратил внимания на этимологические данные, касающиеся неразвитых систем, которые унаследовали индоевропей-скую традицию в намного более архаичном виде.

Самым серьезным аргументом, который смог привести Дюмезиль в подтверждение тезиса об индоевропейском политеизме, было раннее появление политеизма у германцев, народа, жившего относительно далеко от средиземноморской зоны, что указывает на унаследование ими религиозной системы непосредственно с индоевропейской прародины. Однако анализ данных Тацита, считающегося самым ранним свидетелем германского политеизма, ведет, как мне кажется, к иному выводу об изначальной религии германцев, что ранее я уже попытался показать[94]. Прежде всего следует принять во внимание свидетельство Цезаря, который за 150 лет до Тацита описал религию германцев, перечислив, правда, только те ее элементы, которые отличали ее от религии галлов, уже — под средиземноморским влиянием — политеистической. Цезарь заметил существенное различие между двумя религиями:

германцы имеют только видимых богов, от которых получают явную помощь, а именно солнце, Вулкана (=огонь) и луну, о других же богах даже не слышали[95]. Иначе говоря, Цезарь утверждал, что у германцев отсутствуют антропоморфные божества, то есть политеистическая система, но зато есть культ небесных тел и огня, то есть одушевленных объектов природы. Бросается в глаза сходство с описанием Геродотом религии персов, на что обращал внимание О. Шрадер[96], при этом не следует приписывать Цезарю литературного заимствования — перенесения на германскую почву этнографического литературного шаблона[97]. Противоречит такому взгляду и характер самого произведения, возникшего на основе собственных наблюдений Цезаря, а также данных, собранных на местности, и официальная задача описания, долженствующего доказать более низкий уровень германской культуры того времени по сравнению с галльской, и тот факт, что Цезарь сам был в Германии и имел возможность собирать данные о культуре населяющих ее народов — зачем же ему было обращаться к некомпетентной в германском вопросе литературе или же судить о германцах на основании сравнительных данных, если он имел о них непосредственные данные. Поэтому можно согласиться со Шрадером, что сходство сообщения Геродота о религии персов и Цезаря о религии германцев имеет объективные основания[98]. Однако сходство обоих описаний отнюдь не полное. В частности, Цезарь не упомянул о почитании небосвода, хотя соответствующий культ не был чужд германцам (см. далее). Сообщение Цезаря, таким образом, никоим образом не исчерпывающе, хотя в определенных рамках не расходится с действительностью. Он наглядно доказывает, что германцы в конце I века до н. э. не знали политеизма. В то же время в сообщении Тацита нашли отражение политеистические верования германцев.

Высшие формы культа германцев того времени обнаруживают два вида почитаемых объектов. Одни — это, без сомнения, собственно германские, известные Тациту наверняка на основании информации от короля семнонов Масиоса, который в 92 году был в Риме вместе с пророчицей по имени Ганна. Именно Масиос должен быть источником сведения о главном семнонском божестве, имени которого Тацит не привел, однако подчеркнул его господствующую роль всеобщего повелителя: regnator omnium deus (*Германия*, гл. 39). В соот-

ветствии с преобладающим среди исследователей мнением, это был бог неба *Tiwaz (Ziu, Zio, ст. норд. Тур), имевший уже антропоморфные черты[99]. Вторым божеством была богиня Нерта, почитаемая северными соседями семнонов и являющаяся персонификацией земли-матери. Тацит упомянул также сына земли Туистона, отцом которого следовало бы признать Тиваза (хотя Тацит не говорил об этом). Туистон считался прародителем германцев; очевидно, германцы помнили о космогонической легенде, лежащей в основе культа неба. *Германия* Тацита позволяет сделать вывод: германцам был знаком прототеизм, и у них обозначились зачатки «космогонического» политеизма (Тиваз-Нертус-Туистон), возникшего, по-видимому, под римским влянием. Это не был, однако, подлинный развитый политеизм. Как собственно германский квалифицировал Тацит лугийский культ двух братьев Алков («Кастор и Поллукс»), почитаемых в Силезии, однако он был наверняка кельтского происхождения по причине проникновения на эти земли кельтов. Объекты культа второго типа у германцев Тацит наделяет именами римских Меркурия, Марса, Геракла, а также египетской Изиды. Принято считать, что эти имена возникли в качестве римской интерпретации определенных германских божеств, с чем, однако, трудно согласиться. Ведь в способе трактовки Тацитом обеих этих культовых групп отчетливо заметно различие. Говоря о римской группе — в отличие от собственно германской — он не приводит никаких связей с германской средой, культ Изиды признает заимствованным (peregrinum sacrum), хотя ничего конкретного не может сказать о его происхождении; говорит о пребывании Геркулеса в Германии, что естественно должно объяснить присутствие там его культа. Генезис восприятия культа Меркурия и Марса не требует объяснения, поскольку функции этих богов указывали на торговые и военные отношения Рима с Германией. Заимствованные божества со временем были соотнесены германцами с определенными отечественными верованиями и именами. Таким образом римский Меркурий превратился в германского Водана, бывшего демона, повелителя мертвых (подобную функцию, помимо прочих, исполнял и Меркурий, отсюда и это отождествление), Марс, соперничающий у германцев с Меркурием за культовое первенство, — в Тиваза, Геркулес — по-видимому, в Донара, в то время как культ Изиды исчез. Таким образом, у

германцев, как и у других индоевропейских народов, живших вдали от «плодородного полумесяца» и средиземноморской области, мы можем наблюдать сохранение изначальной индоевропейской религиозной традиции, а также заимствованные извне зачатки политеизма, на проникновение которых повлияли контакты с областями развитого политеизма, столь оживленные у германцев.

Те народы, которые не установили с этими регионами близких контактов, были, естественно, обречены на длительное сохранение традиции, как в сфере идеологии, так и общественного устройства. Яркий пример в этом плане представляют балты, остававшиеся вплоть до периода христианизации на этапе прототеизма (с антропоморфным божеством неба, что свидетельствовало о явном прогрессе по сравнению с индоевропейской эпохой). Их верования описал Петр Дусбург (1326), утверждавший в сообщении о прусах, что они не знали бога, а потому почитали его творения: солнце, луну, звезды, гром, птиц, четвероногих зверей, в том числе и жаб[100]. Схожесть с сообщением Геродота о персах и Цезаря о германцах заставляет серьезно трактовать свидетельство Дусбурга, несмотря на его тенденциозность и игнорирование таких элементов полидоксии, как культ умерших и демонов, а также культа бога неба, который был известен прусам под именем Курхе, а литовцам — под именем Андая, как мы это выяснили в другом месте[101]. У латышских племен божество неба было заменено его модификацией греческо-скифского происхождения под именем Перкуна, который наряду с Андаем был известен и литовцам. Балтийский пантеон, который неожиданно всплыл в эпоху гуманизма, начиная с решения прусского синода 1530 года[102], следует отбросить как явную фальшивку. Таким образом, балты замыкают как последнее звено круг индоевропейских народов, экстерриториальных по отношению к основной области политеизма. В числе этих народов находились и славяне.

В то время, как периферийные индоевропейские народы тысячелетиями сохраняли традиционные верования, те их собратья, которые проникли в границы «плодородного полумесяца» уже около середины II тысячелетия до н. э., начали формировать собственный политеизм. На его происхождение в то время проливает свет договор, заключенный в 1380 году до н. э. между хеттским царем (в Малой Азии) Суппилулиу-

мой и царем Митанни (между Евфратом и Тигром) Маттиуаза, представлявшим арийский слой завоевателей в этом государстве и подчиненным хеттам. Хеттская сторона присягала исключительно шумерско-аккадским богам, но наряду с ними фигурируют в договоре божества индоевропейские, введенные в документ, без сомнения, контрагентом из Митанни. Это имена, хорошо знакомые из *Ригведы*: Митра, Урувана, или Варуна, Индар (то есть Индра), Нашатийаанна, или Нашатья (по *Ригведе*, Асвин)[103]. Это первое свидетельство зарождающегося индоевропейского политеизма, теряющееся в многочисленном чужом пантеоне. На то, что индоевропейский политеизм находился в стадии зарождения, указывает также следующее обстоятельство. А именно: из арийских божеств только Индар был назван в единственном числе, каждое из остальных имен было приведено во множественном числе как «боги» (ilani), что, впрочем, понятно в отношении Нашатийянна, которые и в последующие времена были близнецами. Но почему во множественном числе появился позднейший бог Митра, а также бог Варуна? Х. С. Ниберг объяснял этот удивительный pluralis как поэтический прием, ссылаясь на пример из Катулла: lugete Veneres Cupidinesque[104]. Это объяснение не убеждает, поскольку здесь мы имеем дело не с поэтическим произведением, а с официальным велением богов, кроме указанных случаев перечисленных в единственном числе. Следует признать, таким образом, что названия Митра и Варуна определяли множественные понятия, группы единообразных сверхъестественных существ, выполнявших одинаковые функции, иными словами — демонов. Мы наблюдаем здесь очевидный процесс превращения демонов в индивидуальных богов, причем в отношении Индры этот процесс завершился еще до заключения договора, поскольку он выступает в документе в единственном числе. Знаменательно также то, что божества договора 1380 года носят индоарийский характер, при этом в Индии они полностью сохранились, в то время как иранцы в основном о них забыли, несмотря на то, что географически были им близки. Так, в библиотеке Ашшурбанипала (688—626) появляются только два индоевропейских мидийских божества: Митра и Ассара Мазаш, или Ахура Мазда (= Белый Господин). По мнению Ниберга, это было описательное определение Варуны, имя которого, однако, подверглось полному забвению[105]. Признаем таким образом, что

на территории «плодородного полумесяца» возник старейший из поддающихся установлению по источникам индоевропейский пантеон в индийской версии, хотя неизвестно, какими путями он попал на Ганг, а именно, был ли он перенесен из Миттани на прародину индийцев еще до их миграции, или же митанийская группа приняла какое-то участие в индийском вторжении и перенесла свои верования на берега Инда и Ганга[106].

Пример формирования пантеона на средиземноморских землях, удаленных от «плодородного полумесяца», но отделенных от него только морем, используемым для установления торговых контактов и культурных связей, представляют греки. Как утверждает М. П. Нильссон, вступая на свои исторические земли (в начале II тысячелетия до н. э.), они принесли с собой одно или несколько божеств, представлявших явления природы и соединенных впоследствии с минойскими божествами[107]. Такого рода несомненным божеством, известным грекам до миграции, был Зевс как бог неба или же одушевленное и принимаемое за предмет культа небо[108]. Происхождение иных старейших греческих богов неясно, разве что нам станет известно, что греческим вкладом, внесенным в их формирование в контакте с минойской цивилизацией, было какое-то собственное понимание демонов. Таким образом, в греческой религии заметно наследие индоевропейского прототеизма, но в то же время невозможно найти следы индоевропейского политеизма.

3. Предварительные замечания к изучению религии славян в Средние века

Тенденция гуманистов, выраженная уже Яном Длугошем, трактовать религию славян как локальное отклонение от классической модели, созданной греками и римлянами, оказала значительное влияние на научную литературу XIX и XX веков и до сих пор полностью не преодолена[109], хотя многочисленные работы более критичных исследователей, таких как А. Брюкнер, В. Ягич, Л. Нидерле, Е. В. Аничков, показали глубокое различие между древней политеистической греко-римской системой и раннесредневековыми верованиями славян, едва вышедшими за рамки полидоксии. Это так, как если бы мы сопоставляли изысканную поэзию высокой цивилизации с прекрасной, но простой народной песней.

Два направления XIX века, традиционное и критическое, сформировались благодаря до сих пор не утратившей своего фундаментального значения работе Л. Нидерле, в которой были обобщены все предшествующие исследования, начиная с изданной в 1492 году хроники Конрада Боте и заканчивая трудами, вышедшими в период первой мировой войны. В своей книге ученый обнаружил превосходное знание источников, позволяющих всестороннее описать религиозные явления. Автор разделил свои изыскания на три раздела: демонология (вместе с культом предков, или манизмом, и культом природы), которая соответствует принятому здесь понятию полидоксии; теология — так автор называл явление политеизма, языческий культ; а также христианизация и исчезновение языческих верований, в этом разделе заключения автора отличаются меньшей основательностью. Магия была описана автором в разделе о культе, там, где речь идет о колдовстве. Он положительно оценивал теорию анимизма Тайлора и с ее позиции рассматривал демонологию, однако справедливо считал вторым источником верований веру в одушевленные пред-

меты природы. Не была ему чужда и прамонотеистическая концепция В. Шмидта, к которой он относился с некой долей настороженности, хотя не подвергал сомнению извечное существование некой примитивной модели монотеизма. Нидерле отвергал существование общеславянского политеизма, а также существовавшей веры славян в этический дуализм, поляризацию добра и зла. Основное значение в славянском мировоззрении он приписывал демонологии: «Древний славянин жил прежде всего среди мира духов, равноправных по значению и силе. Они равномерно наполняли и одушевляли всю природу в его окружении»[110]. Человек чувствовал себя зависимым от них, старался отвести от себя их вредное действие и привлечь их на свою сторону. Автор отмечал иноземное влияние на эту религию, но не переоценивал его значения. Так, из Ирана произошло слово «бог» и культ петуха как птицы, посвященной солнцу, а также сам культ солнца, свойственный, по мнению автора, Востоку. С востока, по-видимому, пришел также культ Хорса и Симаргла, а также поликефализм божеств, хорошо известный в Полабье и т. п., с юга же шло греко-римское влияние. Признавая политеизм поздним явлением у славян, автор обусловливал его появление инициативой «сверху», решением государства или жрецов, которые возвысили некоторых демонов над другими сверхъестественными существами. Так, из демонов небесных явлений выделился бог солнца Сварог, из демонов атмосферы — бог грозы Перун, а из демонов, покровительствующих в хозяйстве, — скотий бог Велес[111]. Этой концепцией автор предвосхищал тройственную теорию Ж. Дюмезиля. Впрочем, он замечал, что политеизм достиг более развитых форм только в двух частях Славянского мира — на Руси, и особенно — в Полабье. В это представление о религии автор не включил проблематику обрядов, связанных с инициацией, свадьбой, похоронами, однако разработал ее во втором томе своего труда, посвященном «физической жизни славян»[112]. Эта проблематика как бы находится на периферии религии, хотя составляет источник данных о магии. Главным критиком книги Нидерле стал А. Брюкнер[113], он не подвергал сомнению основную концепцию этого автора, приписывавшего «демонологии» основное значение в религии славян, однако полемизировал с его выводами на «теологические» темы, в особенности, упрекал его в отсутствии подготовки в области этимологии: «автор не яв-

ляется филологом, и вся филологическая сторона предмета ему не дается, в результате чего он вынужден полагаться исключительно на чужие суждения, избегая собственных...»[114]. Упрек — типичный для А. Брюкнера, который переоценивал значение этимологического метода в исследованиях мифологии, хотя мнение по этому поводу в среде языковедов разделилось, о чем мы будем говорить позже. Но в сфере «теологии» Брюкнер расходился с Нидерле не по принципиальным вопросам, а в деталях. Так, с точки зрения критической позиции по отношению к славянской политеистической системе, действительно представлявшей собой более позднее и слаборазвитое явление, а также по отношению к формам языческого культа, оба исследователя были согласны друг с другом. В силу обстоятельств Брюкнер не написал своего собственного обобщающего труда по «славянской мифологии», который был бы излишним сразу после появления книги Нидерле, а ограничился только критическим рассмотрением всей «польской мифологии», хотя воспринимал ее в общеславянском контексте[115].

За 60 лет, которые прошли после опубликования труда Нидерле, появились многочисленные общие разработки, посвященные религии славян, но ни одна из них не решала столь же грандиозной задачи — представить исчерпывающий образ славянской религии, составленный по первоисточникам[116]. Следует, однако, заметить, что источниковедческий анализ продвинула вперед работа финского исследователя В. Й. Мансикки, посвященная, правда, только восточным славянам, но имеющая общее значение, поскольку русские источники, многочисленные и сохранившиеся на родном языке, являются настоящим кладезем данных в области славянского религиоведения. Автор пошел дальше Нидерле и Брюкнера в устранении фиктивных элементов славянского пантеона, и его позиция оказала существенное влияние на более позднюю литературу по предмету[117]. Брюкнер выступил против выводов Мансикки с возражениями двоякого рода. Первое возражение, по-видимому справедливое, касалось второстепенных деталей: некой неуклюжести автора в вопросах этимологии и неправильной интерпретации некоторых определений из источников, что отражалось на точности отдельных мест в работе. Второе возражение было принципиального свойства и подвергало сомнению саму концепцию работы, которая опира-

лась на построения *Повести временных лет* в трактовке А. А. Шахматова (Мансикка был его учеником)[118]. Брюкнер никогда не соглашался с методом Шахматова и результатами его анализа летописных памятников, однако не утруждал себя конкретным исследованием этой проблемы и ограничивался общей критикой. Поэтому его суждение по этому вопросу вряд ли можно считать авторитетным. Главным недостатком работы Мансикки можно считать некую склонность автора к гиперкритицизму.

В многочисленной научной литературе в данной области, появившейся после опубликования труда Нидерле, обнаружились новые аспекты проблематики, благодаря более широкому, чем у Нидерле и его предшественников, охвату этнографических и археологических источников, призванных прояснить древнюю религию с помощью новых методов. Динамичное развитие археологических работ побуждало археологов самим проявлять инициативу в этой области. Одновременно обозначилась еще более явственно, чем ранее, проблема относительной пригодности в процессе реконструкции трех основных категорий источников, то есть письменных, этнографических и археологических. Наряду с ними следует указать четвертую, так высоко ценимую языковедом А. Брюкнером: мифологические названия, выступающие в письменных памятниках и в названиях местностей, этимология которых, выясненная полностью, может способствовать лучшему пониманию древней религии. Впрочем, этот энтузиазм в отношении этимологического метода в мифологии не разделяли многие лингвисты, соглашаясь на него лишь при отсутствии исторических источников[119]. Установление относительной пригодности упомянутых категорий источников для реконструкции религии очерчивает границы исследовательским амбициям соответствующих дисциплин, предостерегает от заблуждений и напрасных усилий, предпринимаемых в неправильных направлениях, позволяет избежать неплодотворной дискуссии. Поэтому мы не можем здесь не коснуться проблемы рационального использования первоисточников, то есть проведения надлежащей селекции этой первоосновы и классификации источников. При этом мы различаем две стороны этой проблемы: 1) принципиальная пригодность данной категории источников для познания данного явления, с учетом того, что они сохранились в удовлетворительном со-

стоянии, позволяющем исчерпывающе их тестировать; 2) их эффективная пригодность, зависящая от их состояния и их содержания.

Прежняя литература, представленная почти исключительно лингвистами, опиралась главным образом на письменные источники и языковой анализ мифологических названий, в них выступающих, или же на мифологические элементы в названиях местностей. Принципиальное значение письменных источников для реконструкции религии очевидно. При помощи письма можно передать всю идеологическую суть религии, а также эмоциональные состояния, связанные с религиозными переживаниями, формы культа и его организации за исключением тех элементов, которые возможно точно передать только в материальных памятниках. Основная функция письменных источников в передаче данных о религии четко проявляется в случае создания данной средой собственного исчерпывающего материала, составляющего источник, как это мы видим в религиях античного мира или же в великих религиях, особенно в иудаизме, христианстве, мусульманстве. Тогда реконструкция религии в ее основных очертаниях может опираться исключительно на письменные источники. Религии славян очень далеко до столь полного отражения в источниках. Л. Нидерле утверждал известный факт, когда писал: «О славянской религии у нас действительно есть ряд сообщений, но они столь убогие, что по правде мы мало о ней знаем. Их нельзя сравнивать с богатством источников по германской или галльской, греческой или римской мифологии, не говоря уже о индийской»[120]. Средневековые источники, повествующие о религии славян, не только скупые и убогие по содержанию, но и вышли из-под пера авторов, не всегда хорошо информированных и, как правило, отрицательно к ней настроенных[121], кроме того, они неравномерно представлены с хронологической, географической и предметной точек зрения. Хронологическая система источников — самая неудачная для исследовательских целей, поскольку от эпохи интегрального язычества, составляющего принципиальную цель исследований, сохранилось собственно только одно сообщение Прокопия с середины VI века, после чего следует полный пробел вплоть до второй половины IX века, когда уже началась конфронтация с христианством. Другое дело, что христианская миссия направляла самые сильные удары, в

чем легко убедиться из жития Оттона Бамбергского, против политеизма и святилищ, в тех местах, где они существовали, в то время как неявная полидоксия легче скрывалась и дольше сохранялась наверняка в не слишком измененном виде, а потому неплохо узнавалась и в позднейших источниках. Следует сказать также о неблагоприятной для исследователя неравномерности источников с географической точки зрения. Об изначальных языческих верованиях южных славян средневековые источники хранят почти полное молчание, немного сведений имеется о Чехии, еще меньше о Польше, зато предостаточно данных о Руси и о Полабье, хотя полабские данные касаются почти исключительно высших форм культа: богов, святилищ, жрецов. Отсутствие ранних сведений о полидоксии в некоторых областях Славянского мира приносит относительно малый вред, поскольку не подлежит сомнению, что эта архаическая форма верований переживала расцвет в языческие времена у всех славян, а в средние века подвергалась скорее всего медленным изменениям. В то же время отсутствие сведений из разных частей Славянского мира о политеизме ставит нас перед дилеммой: должны ли мы признать молчание источников доказательством отсутствия «высшей мифологии» на обширной территории, или же следует видеть в этом лишь проявление отсутствия информации о фактах, которые в действительности имели место. В зависимости от выбора одной из этих возможностей выбирается соответствующий метод исследования религии славян, то есть либо трактовка этого явления как в принципе единого целого, региональные формы которого имеют общую ценность, либо принятие регионального разнообразия и обособленное изучение отдельных регионов. Впоследствии мы примем второй метод, поскольку он соответствует фактическому разнообразию верований на славянском пространстве.

Историк, который располагает достаточным количеством письменных источников, находится в такой удачной ситуации, что в собственной области, не прибегая к помощи иных дисциплин, получает ответы на все беспокоящие его вопросы. И коль скоро подобная ситуация не складывается в случае с религией славян, возникает вопрос, в какой мере здесь могут быть полезны этнографические и археологические источники. Представители соответствующих дисциплин охотно оказывают помощь в этих исследованиях и даже склонны со-

здавать образ языческой религии главным образом на основе собственных материалов. Следует задуматься, в какой мере эта готовность находит обоснование в материалах, которыми они располагают.

На этнографические источники приходится значительный объем сведений о тех народных верованиях, которые выходят за пределы, очерченные христианским учением, и которые были собраны любителями и исследователями фольклора в XIX и XX веках — после пробуждения интереса к нему в эпоху романтизма. С точки зрения содержания, но не способа литературного воспроизведения, эти сведения представляли собой как бы продолжение средневековых письменных источников церковного происхождения, направленных против реликтов язычества, но при этом все же отделенных от них паузой переходного периода XV/XVI — XVIII веков, а именно в это время гуманистами в мифологию было введено множество фантастических мотивов. Этнографические источники, так же как и исторические, если они подробно и точно записаны, имеют в принципе большую ценность для познания современных их возникновению народных верований. Они также до сих пор расцениваются исследователями как реликты языческих верований, которые можно использовать при реконструкции изначальной религии[122], особенно в тех славянских странах, в которых отсутствуют соответствующие средневековые письменные источники[123]. И в то же время использование ретрогрессивного метода требует особой осторожности при рассмотрении естественной эволюции религиозных понятий в условиях сильного, особенно в новое время, влияния христианских верований, а также проникновения этнически чуждых мотивов. В тех славянских странах, которые не имеют собственных средневековых источников, позволяющих дать критерии контроля, перенос назад народных верований нового времени ведет к сомнительным или полностью фиктивным выводам. Там, где сохранились средневековые источники, именно они должны служить исходной точкой в реконструкции изначальной религии. Этнографические данные годятся для целей реконструкции постольку, поскольку в них удается распознать архаические элементы, восходящие к эпохе язычества. Новейшие польские исследования[124] основываются на богатом материале, разработанном К. Мошиньским.

Этот автор дал наиболее полный образ «религиозной жизни» всего Славянского мира XIX и начала XX века; он также считает возможным реконструкцию «на основе современных этнографических описаний древнего культа языческих славян» с привлечением данных о схожих верованиях у соседних финских народов, которые в древности подверглись сильному славянскому влиянию[125]. По мнению Мошиньского, «образ культуры, наиболее приближенный к древней культуре славян», можно обнаружить в среднем поприпятском Полесье, поскольку этот край всегда находился в изоляции и в наименьшей степени подвергся иноземному влиянию. Автора поражает бедность демонологии, поскольку выступают здесь только ведьмы «чисто человеческого характера», духи колдунов, домашние духи, иногда «лесные духи-повелители зверей», но отсутствуют призраки, посвисты, упыри, домовые, гномы, а название «русалка» (латинское по происхождению и изначально чуждое славянам) здесь появилось совсем недавно. Господствующей демонической сущностью в Полесье является черт. «Смело можно сказать, что в народной религии полещука только два вида существ действительно что-то значат, это те самые бесчисленные черти и Бог-громовник, стреляющий молниями в эту злобную и грозную, но глупую орду; черт и Бог — это два противостоящих друг другу мира зла и добра»[126]. Автор задается вопросом, можно ли этот полесский дуализм перенести назад на изначальную религию славян, и после взвешивания аргументов за и против приходит к выводу, «что древний демонический мир славян был более или менее схож с современным миром полещуков», то есть в нем проявлялись черты дуализма, но почти отсутствовали терминологические различия в сфере демонологии, за исключением древнейших названий черта и беса, из которых в Полесье выступает первый; и именно архаичность этого термина, по мнению автора, решает вопрос в пользу славянского дуализма[127]. Таким образом, можно признать, что в полесской картине сверхъестественного мира проявляются некоторые дохристианские черты. К ним мы отнесем представление о Боге, мечущем молнии, которого можно соотнести с Перуном. И глупые черти не соответствуют тому олицетворению зла и лукавства, которым является библейский и вообще христианский сатана. Однако при этом понимание сверхъестественного мира полещуком принципиально отличалось от

славянского мировоззрения. Вопреки мнению автора, слово «черт» (*čьrt-*) как демонологическое определение неизвестно средневековым русским источникам, не было оно также отмечено в словаре И. И. Срезневского. Уже это обстоятельство отбирает у автора аргумент, который должен был бы говорить в пользу архаичности полесского дуализма. Борьба языческого бога (конечно же, Перуна) с демонами, или бесами, также не находит подтверждения в источниках. Разумеется, древним славянам было чуждо противопоставление богов и бесов, так как слово «бес» было только пренебрежительным определением этих демонических существ. Чернобог полабов — это interpretatio slavica христианского дьявола. Борьба Бога с чертями, поляризация добра и зла — это христианские черты в полесском мировоззрении. И терминологическую однородность в сфере демонологии, свидетельствующую о синтетическом процессе, следует признать явлением более поздним. Ошибка Мошиньского состоит в том, что он не сопоставил полесские верования с религией славян[128], а, исходя из общего утверждения о полесском консерватизме, не принял во внимание, что и в Полесье происходили глубокие перемены: общественно-политические (существование феодального княжества в Турове уже на рубеже X и XI веков), культурные (возникновение туровского епископата около XI века, в котором, в частности, в XII веке жил талантливый проповедник Кирилл), экономические (например, аграрная реформа королевы Боны в XVI веке). Выводы, вытекающие из примера Полесья, которые должны были бы проиллюстрировать мнимую изоляцию и отсталость, а одновременно и религиозный консерватизм, с уверенностью можно обобщить: анализ этнографических данных не может привести к реконструкции языческих верований без тщательного сопоставления с историческими источниками. Этот вывод можно сформулировать точнее: за основу реконструкции следует брать исторические данные, в то время как данные этнографические служат для разъяснения дальнейшей судьбы языческих верований. Ретрогрессивные этнографические выводы, лишенные исторического подтверждения, при реконструкции славянской религии вводят читателя в заблуждение[129]. Теоретически этнография могла бы использовать для проверки своих выводов археологические данные с исторических мест, однако резуль-

таты такого сопоставления будут зависеть от пригодности археологических материалов для реконструкции религии.

Другой пример использования этнографического метода, но на сей раз с обращением к данным археологии, дает голландский исследователь З. Р. Диттрих, который, однако, к сожалению, исходит из ошибочного предположения об этногенезе славян как смешении разнородных этнических составляющих (что можно признать отголосками теории Марра), из чего вытекает другое предположение — о гетерогенном происхождении славянской полидоксии и возникновении ее древнейших пластов в отдаленные археологические эпохи. Древнейший субстрат, воспринятый славянской религией, автор относит к мезолиту и к уральской (угро-финской) народности, которая должна была передать славянам представления о душе, понимаемой материально, и формы тотемизма при отсутствии представлений о высшем божестве. Второй пласт в религии славян автор относит к палеоаграрной (трипольской) культуре, которая принесла культ плодородия и земли, преобладание женских демонов и вообще матриархальные черты, жертвоприношения предкам и т. д. Последующие индоевропейские и иранские пласты нашли более яркое отражение в языковых данных, а затем и в письменных источниках. Автор приходит к выводу, что славянское язычество, почти лишенное индоевропейского наследия, представляло форму двоеверия, состоящего из двух разнородных пластов: урало-палеоаграрного и иранского[130]. Метод автора состоит в том, чтобы открыть общие более поздние элементы в религии славян и в угро-финских, а также палеоаграрных верованиях и перенести эти элементы в эпоху каменного века, где их проследить невозможно. Однако правомерность этого метода может быть поставлена под сомнение: автор не обосновывает, почему для сравнения им выбраны именно эти вышеперечисленные элементы: если исключить несправедливо приписываемые славянам тотемические и матриархальные (отмеченные Э. Гаспарини) формы, то подобные представления не только были свойственны славянам и угрофинским народам, но широко известны, в том числе и в индоевропейской группе, к которой прежде всего и следовало бы отнести славянскую полидоксию. А тогда поиск урало-палеоаграрного родства теряет под собой почву.

В широком смысле этнографический метод используют советские языковеды В. В. Иванов, В. Н. Топоров, принимающие за основу реконструкции отдельных элементов славянской мифологии сюжеты, сохранившиеся в славянском фольклоре. Из этих сюжетов можно составить некие систематические группы, относящиеся к таким божествам, как Перун и Велес, а также к борьбе между ними. Другая система фольклорных сюжетов относится к Яриле и Купале[131a]. Огромный собранный авторами материал, обработанный и с точки зрения этимологии, представляет научную ценность даже независимо от результатов предпринятой реконструкции. А в ней как раз отсутствует главное звено — подтверждение выводов, к которым пришли авторы, в исторических источниках.

Археология в связи с постоянным приростом ее материалов является самой динамичной из наук, занимающихся наиболее отдаленным прошлым человека, но одновременно она сталкивается с самыми большими трудностями при интерпретации находок и реконструкции образов прошлого. Поэтому стоит помнить о пределах ее возможностей. В то время, как исторические и этнографические источники дают потенциально адекватные описания верований и культа, «немые» археологические источники сохраняют полное молчание о религиозной жизни, но зато представляют ее материальные следы, и вопрос состоит в том, в какой мере они могут служить основой для ее воспроизведения. Историк узнает непосредственно из своих источников, скажем, о формах политеизма в данной стране, археолог получает о них представление по сохранившимся в земле фигуркам человека и животных, в которых он усматривает предметы культа, или по остаткам строений, которые он считает храмами. То, что в истории дано в источниках, в археологии представляет результат их интерпретации, она же, если произвести ее глубокий анализ, осуществляется в конечном счете на основании сопоставления с историческими и этнографическими свидетельствами, то есть с «говорящими»источниками. Таким образом, «говорящие» источники относятся либо непосредственно к интерпретируемому предмету — и тогда интерпретация не вызывает методологического сомнения, либо только к аналогичному материалу, если о данном предмете не сохранились «говорящие» источники.

Во втором случае, как и во всем сравнительном методе, выводы имеют обычно гипотетический характер, более или менее выраженный. Лишенная объективного обоснования, вытекающая из непроверенных предположений интерпретация не носит характер научного утверждения. Только будучи согласованной с «говорящими» источниками, относящимися непосредственно к исследуемому предмету, археология вносит собственный позитивный вклад в реконструкцию религии в виде комментария, ограниченного рамками материальной культуры[131], и способствует расширению и углублению нашего знания в области предметов и мест культа, а также знания о взглядах на загробную жизнь, о вмешательстве души умершего в земные дела, по крайней мере в сфере магии. Например, погребение людей со специальной процедурой, такой как пробивание тела деревянным колом или черепа — железным гвоздем, в сопоставлении с «говорящими» источниками дает яркое дополнение к вопросу об упырях. Когда возникают более сложные и спорные проблемы, их интерпретация становится функцией исторического исследования. Так, обычай класть в гроб монетку, известный и славянам, обычно (не всегда) интерпретируют как древнюю языческую плату за перевоз через реку, пересекающую край света, куда уходит душа умершего[132]. Этнография свидетельствует о широком распространении этого обычая во всем мире. В то же время на славянских землях обычай этот не мог сформироваться в языческую эпоху, пока отсутствовали металлические деньги как средство платежа (еще в середине X века в Праге расплачивались полотняными платочками); на Руси долго — после переходного периода, когда были в ходу иностранные монеты, — для этой цели использовались беличьи шкурки. Сюжет античного происхождения о пограничной реке, переправляясь через которую (когда-то под началом Харона), души умерших платили перевозчику монету (обол), проник к славянам (сначала наверняка к южным, а затем и к северным), без сомнения, из Византии, что объясняет появление этого мотива и на польских землях. Он не изначален, но представляет собой раннесредневековое заимствование. Точно так же, если бы не сообщение Титмара о славянском культе на Сленже и не древнейшее сообщение Тацита о культе альков, вся концепция о культовой роли той горы в древности и в средние века была бы под вопросом. Там, где исторические источни-

ки хранят молчание, как в случае с предполагаемыми аналогичными Сленже культовыми местами на возвышенностях на польских землях, соответствующие концепции должны оставаться в сфере более или менее правдоподобных предположений. Областью религии, оставившей в земле, безусловно, многочисленные следы, является магия как форма полидоксии — всеобщая, постоянно практикуемая, живучая и использующая материальные средства. Однако и здесь при молчании письменных источников остается доля сомнений, поскольку отсутствует четкая граница между такими предметами повседневного быта, как игрушки и украшения, и магическими средствами.

Чтобы продемонстрировать, как далеко заходит компетенция археологии в вопросе реконструкции религии, рассмотрим синтетическое описание верований польских племен, созданное таким знатоком археологических материалов, как Ю. Костшевский. В его описании выделяются четыре части. Первая проблема, рассматриваемая в разделе «Почитание умерших», затрагивает в основном погребальный обряд, основой для изучения которого служат археологические данные, проливающие свет и на саму религиозную проблематику (помимо утверждения известного факта веры в загробную жизнь). Три дальнейшие проблемы — «культ природы, вера в демонов и богов» (приблизительно 45% текста), «публичный культ» и «магия»— представлены по письменным источникам, языковым данным (вслед за А. Брюкнером), и особенно по данным этнографии (вслед за К. Мошиньским), и только в малой степени автор обращается к помощи археологии[133], которая не дает однозначного отражения религиозных фактов.

Метод реконструкции религии, с большой осторожностью принятый в этом исследовании Ю. Костшевским, значительно сужает область реконструкции верований во времена, лишенные исторических источников и слишком отдаленные от фольклора XIX–XX веков, чтобы исследователь имел право относить в столь древние периоды этнографические сведения, собранные К. Мошиньским. Здесь становится возможна интерпретация археологических памятников экстенсивным методом. Именно таким способом В. Хенсель воспроизводит политеизм лужицкой народности, замечает у нее «своеобразный синкретизм солярно-лунарных верований», находит там «богов со звериной головой», антропоморфных богов или бо-

жество «с чертами, близкими греческой Артемиде», констатирует «в венедском (лужицком) пантеоне» преобладание женских божеств над мужскими, обнаруживает у этой народности обычай человеческих жертвоприношений, культовый каннибализм, алтари в виде «деревянного корытца» и т. п. [134] Так автор интерпретирует различные памятники лужицкой культуры, но не приводит доказательств соответствия этой интерпретации сознанию лужицкой народности. Но где же он должен искать доказательства при отсутствии письменных свидетельств? Иначе говоря, мы получаем вместо реконструкции лужицкой религии систему непроверенных и не подтверждаемых предположений. Существует, правда, критерий косвенный, но убедительный, однако он говорит не в пользу приведенных выводов. Речь идет о том, что общие исследования по истории индоевропейских религий указывают на отсутствие политеизма у народов, не имеющих государственного устройства и удаленных от средиземноморской области и стран «плодородного полумесяца».

Попытку реконструкции религии «праславян» лужицкой культуры, а также так называемой поморской культуры в ту же эпоху недавно предпринял Б. Гедига в своей работе, демонстрирующей полное владение материальной базой проблемы. Также можно только приветствовать заявленный в начале книги принцип «необходимости соблюдения чрезвычайной осторожности, чтобы не отступить от объективной и поддающейся констатации истины в сторону рожденного фантазией предания»[135]. При последовательном соблюдении так охарактеризованного метода немногое можно было бы сказать о религии этих «праславян», однако в ходе разработки темы решительную победу одерживает экстенсивный метод, открывая широкое поле для свободной интерпретации археологических данных, что мы позволим себе продемонстрировать на некоторых примерах. Среди памятников религии автор выделяет две значительные группы. Одна относится к погребальным обрядам, другая охватывает художественные предметы культа. В погребальных обрядах и сопутствующей им солярной символике автор находит указание, имеющее эсхатологический смысл: «Возможно, мы найдем в этом подтверждение, что и в религии праславян лужицкой культуры солнечное божество играло важную роль в погребальных культах как выходящий из страны мертвых проводник душ и как

залог воскресения, на что указывали наблюдаемые восходы и заходы солнца»[136]. Эти данные без подтверждения в письменных источниках, объясняющих духовную культуру лужицкой эпохи, позволяют в лучшем случае сделать вывод о существовании веры в загробную жизнь; возможно, о магическом назначении «солярной символики»; может быть, о почитании солнца как объекта природы, но для доказательства веры в «божество солнца» (антропоморфное?) необходимо явное свидетельство источников. Божество подобного рода могло сформироваться у славян только в X веке. Такие элементы, как страна мертвых, солнце в роли проводника душ, воскресение (!) душ, являются явным преувеличением, лишенным обоснования в данных археологии, выводы же на основе отдаленной аналогии требовали бы проверки на лужицкой почве. Реконструкцию религии, таким образом, заменяет построение, основанное на домыслах, не известно, имеющее ли вообще что-то общее с фактическим состоянием дел. То же самое можно сказать о таких свидетельствах зоолатрии, как глиняные фигурки животных, особенно водоплавающих птиц в виде трещоток, которые должны были исполнять функции предметов культа, а не игрушек, потому что их находили в могилах не только маленьких, но и старших детей и даже взрослых. Налицо особая склонность к почитанию водоплавающих птиц, приданию им формы трещоток (может быть, потому, что они имели апотрофеическое значение) и захоронению их в основном в детских могилах[137]. Конечно же, первобытный человек почитал животных, но в какой форме и в какой сфере он это делал, мы не узнаем по тем или иным глиняным фигуркам без соответствующего свидетельства источников либо иной формы точного доказательства, которое также в конечном счете должно сводиться к «говорящим» источникам. Точно так же, например, процесс антропоморфизации божеств, якобы начавшийся в лужицкой культуре и выкристаллизовавшийся в полабских божествах, таких как Святовид арконский[138], может вызывать только сомнения, поскольку культ идолов развился в Полабье только в X веке. Весь этот материал требует сопоставления с религией раннесредневековых славян для проведения критической селекции и возможной типизации элементов, достойных внимания с точки зрения религии славян.

Упомянем, наконец, еще об одной концепции, дающей

возвышенный образ религии славян. Этот взгляд в нашей литературе демонстрирует М. Цабальская с связи с происхождением обряда погребального сожжения. Этот обряд, известный на всех континентах, распространялся, по мнению одних исследователей, из многих очагов, по мнению других, — из одного центра[139]. Автор утверждает, что этот обряд берет начало из одного центра в Шумере (нижняя Месопотамия), который функционировал уже около 3000 года до н. э. Оттуда по путям торговли медью и бронзой[140] трупосожжение якобы проникло в Европу и на славянские земли. Однако же эта концепция не кажется убедительной, поскольку первые следы трупосожжения (полного) в Центральной Европе («придунайская культура» между Рейном, Дунаем и Вислой) также восходят к III тысячелетию до н. э., что, следовательно, немногим позже (?), чем в Месопотамии, где, впрочем, этот обряд встречается редко и скорее случайно[141]. Поэтому можно сомневаться, что он распространил свою экспансию на столь большие расстояния. Более того, говорится, что немногочисленные захоронения с кремацией тел появляются уже в конце культуры ленточной керамики (то есть около 3500 г. до н. э.) в Польше и Тюрингии[142]. Наконец, с начала II тысячелетия до н. э. трупосожжение распространяется с севера (с берегов Эльбы-Хафеля) в юго-восточном и юго-западном направлении[143]. В свете всех этих данных теория месопотамского происхождения обряда трупосожжения в центральной Европе кажется скорее проблематичной. По мнению автора, «обряду трупосожжения сопутствовала единая идеология, связанная с утвердившимся мировоззрением», основой которого является «вера в высшую сущность, творца и властелина мира, а также в бессмертную душу, соединяющуюся после смерти с этим властелином. Высшее божество, существование которого подтверждено во всех религиях, связанных с обрядом трупосожжения, понимается монотеистически как единый бог, пребывающий на небесах...»[144] Это упоминание о монотеизме показывает, что автор совершает ту же ошибку, что и В. Шмидт, то есть не отличает «прамонотеизма» от явления, называемого нами прототеизмом, которое проявилось уже в индоевропейскую эпоху и, конечно же, не имеет ничего общего с обрядом трупосожжения. И в Шумере мы видим следы семитского прототеизма в образе бога Ан, или Неба, однако же в этой стране развился политеизм с многочисленным пантео-

ном[145], в то время как монотеизм обрел устойчивые формы только в национальной религии Израиля[146]. Таким образом, мы видим, что увязывание автором с обрядом трупосожжения какой-либо развитой идологии трудно согласуется с реальными фактами. Противоречит ей также довольно бесцеремонное обхождение шумеров с телами умерших, за исключением царских захоронений, которые, однако, были скелетными[147]. Во всяком случае, не видно, чтобы шумеры придавали особенное значение понятию бессмертия души, и ничто не свидетельствует о том, что они ввели обряд трупосожжения по глубоким идеологическим соображениям. Согласимся скорее с иным замечанием автора, хотя и отнесенным ею к низшим уровням развития: «Решающую роль (в принятии трупосожжения) играет желание полного уничтожения тела — обители силы и мощи, которое, как возвращающийся призрак, может нанести вред живым»[148]. Маловероятно, что формы погребального обряда дают основания выдвигать идущие дальше этого выводы о религии на славянских землях.

В советской науке проблематикой религии славян, особенно Руси, больше всего занимается Б. А. Рыбаков, подключающий к исследованию новые материалы и новые концепции. Особое внимание в изучении религии этот автор уделяет интерпретации мотивов орнаментов и других предметов искусства в памятниках материальной культуры. По этим источникам автор составляет периодизацию истории религии, начиная с эпохи палеолита, который характеризуют два мотива: животных и женщин с полными формами — свидетельства культа животных (а может, скорее отражения интересов охотников) и культа матери (прародительницы, земли); однако, начиная с земледельческого неолита, автор пользуется для реконструкции данными индоевропеистики и во все более широком объеме данными письменных источников, исходя из того, что мифологические персонажи, известные по средневековой литературе и фольклору, уходят корнями в глубокое прошлое. Выводы Рыбакова[149] подтверждают общее наблюдение: археологические памятники в исследованиях религии представляют собой вспомогательное средство по отношению к литературе и данным языка. Там, где отсутствуют «говорящие» источники, исследователь вынужден обращаться к археологическому материалу, который скорее в исключительных случаях дает достаточно явные указания о верова-

ниях (как погребальный обряд, представляющий собой след веры в загробную жизнь).

Из представленных выше соображений вытекает, что состояние письменных источников в значительной мере определяет хронологическую, предметную и географическую область исследований религии славян. Письменные упоминания о ней начинаются с VI века, а потому именно этот период должен стать исходной точкой систематического исследования соответствующей проблематики. При этом, однако, образ славянской религии в раннем средневековье может быть спроецирован на наши представления о данном явлении в более ранние эпохи, а его элементы могут быть сопоставлены с археологическим и этимологическим материалом для изучения древнейших этапов развития. С предметной точки зрения письменные источники, собранные воедино для всего Славянского мира, позволяют всесторонне (хотя, конечно же, не исчерпывающе) осветить религиозную проблематику, однако они неравномерно представлены с географической и временной точек зрения. Неравномерная география источников является одной из причин регионального разделения в исследовании религии славян, предпринятом в данной работе.

РАЗДЕЛ II

РЕЛИГИЯ СЛАВЯН

5 Заказ № 82

1. Проблема прототеизма у южных славян

Когда к середине VI века славянские народы антов (приднепровских) и склавинов (приднестровских) осели в нижнем Дунае, их присутствие у границ Империи зафиксировали византийские авторы Иордан и Прокопий. Второй из этих авторов оставил описание славянских обычаев, в том числе и верований, единственное во всей древней литературе и не имеющее себе равных среди общих описаний, существующих в литературе средневековой. Прокопий посвятил религии славян краткое, но содержательное повествование, всесторонне и систематично перечислив основные ее черты. Он является единственным источником информации о ней вплоть до конца IX века, когда начинается непрерывный поток сообщений одностороннего содержания (если не считать весьма примечательного упоминания Бонифация от 745—746 года о ритуальном сожжении трупов у славян). Современные язычеству и несколько более поздние источники предоставляют в основном данные о политеизме, в то время как полидоксию рассматривают главным образом более поздние источники, возникшие в связи с искоренением реликтов язычества христианским духовенством и сохранившиеся в проповедях или в иных церковных сочинениях. Высшая форма мифологии получила также более достоверное отражение, чем полидоксия, так как на основе древнейших свидетельств удается воспроизвести только общие черты последней. Подобная структура материалов источников хорошо подходит для исследований высшей сферы религии, представляющей в действительности более позднее явление — ответ на новое для славян идеологическое (христианское) течение, а также на новый политический строй (государственный). Политеизм возник, как мы увидим, на основе идеологическо-политической конфронтации со Средиземноморьем. Он был продуктом славянской мысли, реагирующей на новые явления, отличался динамизмом, при-

обретал различные формы в разных частях Славянского мира, выражал направления культурных контактов, а потому заслуживает особого внимания со стороны историка. В то же время полидоксия представляет интерес как отражение традиционного славянского мировоззрения, по своей природе она отличается консерватизмом форм и содержания, но одновременно и веротерпимостью, которая способствовала пассивному восприятию иноземных заимствований, происходивших прежде всего под влиянием христианства. Поэтому не следует ожидать от более поздних источников, сообщавших о ней более или менее детально, верного отражения ее архаических черт. Наконец, с географической точки зрения письменные источники представлены неравномерно. Политеизм нашел наиболее последовательное отражение в Полабье и на Руси, впрочем, в обеих этих местностях он только развивался; о полидоксии в то же время сохранилось мало сведений из Полабья и минимум из южнославянских земель; мы узнаем о ней только по данным этнографических исследований XIX и XX веков, то есть в форме значительно отдаленной по времени от изначального состояния и не дающей правильной основы для реконструкции верований языческой эпохи, тем более, что на Балканах славяне столкнулись с древним культурным субстратом и не могли не перенять его элементов. По этой причине стоит отказаться от реконструкции религии в этой части Славянского мира, за исключением анализа тех элементов, которые сохранились в древнейших источниках. Представляя в наших дальнейших выводах высшие мифологические формы, отличающиеся динамизмом и географическим разнообразием, рассмотрим религию славян в ее региональном разделении на южное, восточное и западное славянство, с тем что в последней группе будет особо выделено Полабье с его специфическими формами политеизма. Для изучения религии южных славян основное значение имеет упомянутое описание Прокопия. Понятно, что столь исключительное сообщение о религии славян в момент, когда они вошли в непосредственное соприкосновение с цивилизованным миром, заслуживает — в меру его достоверности — особенного внимания. Вот как оно звучит[150]:

«...и бога одного творца молний признают единым вседержителем, ему приносят в жертву волов и всяких жертвенных животных; Судьбы они не знают вообще и не признают ника-

кого ее значения в жизни людей; однако, когда им грозит смерть в болезни ли, во время ли войны, обещают богу принести жертву в случае своего спасения и после избежания опасности выполняют обещание и верят, что этой жертве они обязаны спасением себе жизни: они также отдают почести рекам, нимфам и иным демонам, приносят всем им жертвы и во время жертвоприношений гадают...»[151]

По поводу этого отрывка у исследователей когда-то сложилось впечатление, что Прокопий придал славянским верованиям монотеистическую окраску, применив к ним interpretatio christiana[152]; однако намного чаще высказывалось мнение, что славянский бог был в действительности срисован с греческого Зевса[153]. А. Брюкнер писал о Прокопии: «Греческий Олимп был ему известен со школы, и он знал (тогда это было всеобщее представление), что боги — это воплощение сил природы, а язычество везде одинаковое, отсюда он вывел верховного бога-громовержца и особенные жертвы для него; целую фразу он мог смело вписать, не зная абсолютно ничего о действительной религии славян»[154]. Если Прокопий ввел фиктивные элементы в сообщение, то какую ценность в качестве источника вообще имеет представленный им образ? Брюкнер снизил ценность сообщения византийского автора: «Это свидетельство смахивает скорее на гладко выточенную фразу в классическом стиле: ввиду отсутствия какого-либо конкретного, аутентичного имени трудно на него полагаться»[155]. Брюкнеру вторил Б. О. Унбегаун[156]. В то же время метод, с помощью которого Брюкнер пытался поставить под сомнение свидетельство Прокопия о славянском громовержце, вырывая его из контекста, вызывает сомнения. Автор не учитывает тот факт, что Прокопий в тексте о славянах вообще избегал употребления варварских имен, фонетика которых, по-видимому, была для него непривычной. Он привел собственно только одно название славянского происхождения — «склавины», а кроме того чуждое славянам определение — «анты» и загадочное имя «споры», которому приписывал греческое значение, наконец, столь же загадочное, неславянское по звучанию имя Хильбудия. Точно так же он избегал названий в мифологическом отрывке. Поэтому трудно признать аргументацию Брюкнера достаточной для того, чтобы подвергать сомнению достоверность данных Прокопия, кото-

рого считают серьезным и в принципе достоверным источником, справедливо признавая величайшим греческим историком со времен Полибия[157]. Правда, сочинение Прокопия не лишено тенденциозности (иногда переменчивости в оценках, как в отношении цезаря Юстиниана), не был он особенно беспристрастным в придворных и церковных делах, однако же, когда автор не был лично заинтересован (как в рассматриваемом сообщении), он отличался объективностью и предметностью. На его этнографическое отступление, касающееся соседей Империи, пало подозрение (подобный упрек в отношении различных литературных памятников часто высказывается в науке) в воспроизведении содержания по литературной схеме, в использовании шаблонных оборотов.

Под этим углом зрения на сообщение Прокопия о славянах взглянула Р. Бенедикт, которая в результате пришла к выводу, что византийский историк черпал сведения из достоверных — славянских — источников и передал этнографический образ, соответствующий действительности[158]. Хотя отсутствуют доказательства того, что Прокопий когда-либо переправлялся через Дунай на его славянском участке, у него тем не менее было достаточно возможностей непосредственно общаться со славянами — и военнопленными, и прежде всего со славянскими воинами на службе у императора. На этот второй источник, как мне кажется, указывают слова в цитированном сообщении о смерти, грозящей в болезни и на войне, как о единственном мотиве жертвоприношения славянскому божеству. Из уст славян-пахарей мы бы услышали прежде всего о хорошем урожае как о цели культовых обрядов. В своей *Истории* Прокопий также упоминал о славянских отрядах. Например, мы читаем о кавалерии, состоящей из гуннов (болгар), склавинов и антов, отправившейся в 537 году на помощь Велизарию в Рим, когда возле этого предводителя находился и Прокопий[159]. Он мог, конечно, встретиться с наемными славянами и в Константинополе. Тогда можно предположить, что свои данные о славянах он получил благодаря собственным впечатлениям, разговорам с воинами, наблюдениям за их поведением. Это не была случайная информация, поскольку сообщение Прокопия о религии славян предполагает существование своеобразной продуманной анкеты и систематизацию ее результатов, что свидетельствует о более глубоком интересе к верованиям этого народа. Если в его сооб-

щение вкрались какие-то чуждые элементы — христанские ли, эллинские ли — то это не столько вследствие литературной обработки самого Прокопия, а скорее по причине восприятия чуждых элементов самими воинами. Мы были бы готовы считать таким чуждым со славянской позиции налетом признание «творца молний» «единым вседержителем», если бы не то, что аналогичное (впрочем, калькированное с эпитетов Юпитера) определение получило божество семнонов в *Германии* Тацита (*regnator omnium deus*); это показывает, что не следует усматривать заимствования там, где объяснение дают собственные понятия, а в данном случае напрашивается связь с индоевропейским культом неба как у германцев, так и у славян. Отсюда схожесть определений. Утверждение Брюкнера, что Прокопий приписал славянам школьную схему греческой религии, не выдерживает критики, поскольку византийский автор исключил политеизм — наиболее существенный элемент этой религии, и, конечно, пришел к выводу, что славяне знали единого бога, а значит не почитали иных сверхъестественных существ политеистического типа. Возникает вопрос, не представляло ли собой упоминание о славянском «едином боге», придающее религии черту монотеизма, а потому не без основания беспокоящее некоторых исследователей, всего лишь литературную форму, подчеркивающую отсутствие в религии элементов политеизма[160], и не исходило ли оно потому от самого Прокопия? Мы откажемся и от этой догадки, подобно тому как мы отвергли предположение, что славянские воины представили культ неба как «единого бога» под влиянием христианства. В свете этих данных культ «единого бога» у славян имел в конечном итоге индоевропейское происхождение[161], которое, однако, не кажется столь явным вследствие специфической черты славянского божества, препятствующей, как представляется, идентификации этого божества с небом. Божество является творцом молний, то есть сущностью, схожей с богами-громовержцами, как Зевс и Юпитер. Однако у истоков двух последних божеств лежит все тот же культ неба, хотя и модифицированный в ходе исторического процесса, что позволяет признать подобное происхождение также и за славянским божеством. Оно имело, без сомнения, собственное имя — Перун. Предположим также, что «молния» — ’αδτραπή у Прокопия является греческой калькой этого славянского названия — «перун». Прокопий понял,

что божество было творцом «молний», в то время как в действительности оно получило имя с близким значением[162].

Об обстоятельствах, при которых произошло превращение индоевропейского неба в славянского Перуна, мы будем говорить позже, но в данный момент мы не можем обойти принципиальный вопрос: в какой степени единственное свидетельство Прокопия о боге-молнии может быть признано достаточным доказательством соответствующего верования. Историк древнейших времен, освещенных только в случайных и редких свидетельствах, нередко вынужден восстанавливать события и явления только по информации из косвенных источников и трактовать соответствующие факты как точные в меру того, насколько источник является надежным, а представленные в нем факты сочетаются с иными, не возбуждающими сомнений. «Точность», таким образом, является условной, но и возможность совершения ошибки невелика. В этом понимании и рассматриваемое сообщение Прокопия может быть использовано для адекватной реконструкции религии славян, тем более, что Прокопий для продолжительного древнейшего периода является единственным, а кроме того соответствующим индоевропейскому контексту, источником. К счастью, его свидетельство подтверждают более поздние исторические источники, позволяющие проверить сообщение византийского историка. Одно подтверждение дает арабское *Анонимное сообщение*, содержащее данные обо всем северном славянстве[163], по видимому, во времена Святополка (†894), который там упоминается. Сообщение не сохранилось в оригинальном тексте, но содержавшиеся в нем сведения о религии известны по двум переложениям: ибн Ростеха (начало X века) и аль-Гардези (середина XI века). Сообщение отличается еще большей, чем у Прокопия, краткостью и звучит следующим образом:

ибн Ростех[164]

Все они [славяне] являются почитателями волов. И сеют более всего проса. Когда приходит пора жатвы, собирают в черпаки [или: горсти] просо, поднимают их к небу и го-

аль-Гардези[165]

Они почитают вола [или корову]. А сеют более всего проса. А когда приходит жатва, кладут это просо [или недозревшее зерно, Заходер] в сито, затем поднимают его [обращают голову] к небу и

ворят: «Господи, что [до сей поры] давал нам пищу, дай нам ее и сейчас в изобилии.

говорят: «Господи, который преподнес нам этот новогодний подарок, будь к нам милостив [дай нам то, чего мы желаем, Макартни].

Арабские источники о славянах, вообще говоря, не пользуются особым авторитетом у исследователей, они не лишены неточностей, порой звучат фантастически. Указанный здесь источник принадлежит к наиболее достоверным памятникам. В приведенном отступлении наибольшие сомнения вызывало упоминание о почитании волов у славян, что А. Д. Хвольсон признал необычным, поскольку арабские писатели квалифицировали славянские религии по определенному шаблону, как идолопоклонство, культ небесных тел либо культ огня; незначительная поправка позволила ему исправить «волы» (араб. thiran) на «огонь» (niran), и данная оговорка даже получила распространение в научной литературе[166], однако Б. Н. Заходер отверг это исправление, так как чтение ибн Ростеха подтверждает аль-Гардези, а первое упоминание о славянах как огнепоклонниках появляется только у Масуди[167]. Правда, древние источники не отмечают культа волов у славян, однако более поздняя этнография обнаружила «почитание, оказываемое народом скоту, особенно рабочим волам»[168], что было связано с обработкой земли волами. Это «почитание» арабский аноним мог потрактовать как проявление культа и так воспроизвести целый образ аграрного народа, который возделывал просо, почитал волов и во время жатвы обращал к своему богу молитвы об урожае. Однако славянский бог арабского анонима явно отличается от бога Прокопия, это бог неба, а не творец молний. Если это различие не было вызвано чрезмерной воздержанностью арабского автора в передаче деталей, следовало бы признать, что арабское сообщение относилась к иной ветви славян, чем сообщение Прокопия, а поскольку византийский автор писал об арабах с Днепра и Днестра, упомянутое арабское сообщение могло бы относиться к западным славянам. Дальнейшие наши рассуждения дадут большее обоснование этому выводу. Таким образом, обозначается концепция, что славяне делились на тех, кто поклонялся богу неба, и тех, кто поклонялся богу молний, Перуну, который в сущности и был модифицированным богом неба.

Об этом верховном божестве сообщает еще летописец XII века Хельмольд, однако в настоящий момент нет необходимости рассматривать версию Хельмольда, к которой мы вернемся позже. Таким образом, подтверждается достоверность концепции Прокопия о славянском божестве.

В тесной связи с понятием могущественного «вседержителя» находится и следующее сообщение Прокопия о том, что славяне не верят в Судьбу (εἱμαρμένη или в других местах у того же автора τῦχη). В соответствии со взглядами этого автора, она представляла собой свойство божественной сущности[169], то есть судьба человека находилась в руках Бога, который свыше определял его предназначение. В то же время славяне не верили в *эймармене*, не придавали ему никакого значения, иначе говоря, человеческая судьба не была предначертана свыше их божеством, а зависела каждый раз от его вмешательства, поэтому его склоняли жертвами к решениям, удачным для себя. Утверждение Прокопия, что славяне не верят в *эймармене*, столь категорично и так сильно акцентировано, что можно полагать, что он получил конкретное подтверждение этому от своих славянских информаторов. Это не был лишь его собственный вывод, полученный из того факта, что славяне стремились расположить к себе божества через жертвоприношения, как считает Б. Рубин[170]. Нидерле считал (и Рубин с этим соглашался), что, по представлению Прокопия, славяне не верили в абстрактное понятие «участи» в античном значении неизбежного фатума, что не исключало веры в конкретных демонов, которые наблюдали за жизнью человека и меняли его судьбу в зависимости от отношения к ним — потому-то им часто приносили жертвы[171]. Ведь всем ветвям славян были известны демоны под общеславянским именем рода и рожаниц, а также под различными местными именами[172]; Эти демоны опекали судьбу человека и принимали от него многочисленные жертвы, осуждаемые в русских средневековых проповедях. Уже в *Изборнике Святослава* от 1073 года говорится о фарисеях, которые верят в участь (или счастье) и случай: *род* и *лучай*[173]. В большинстве же случаев русские литературные памятники передают греческие слова: τύχη и εμαρμένη словами: род, рожаницы[174] — терминология, явно расходящаяся со свидетельством Прокопия. Правда, из письменных источников явно не вытекает, основывается ли использование этих слов для передачи понятий счастья и участи

на славянском фольклоре, или же оно является литературной находкой переводчика[175], однако данные этнографии не дают никакого основания сомневаться, что все славяне почитали демонов судьбы под именем рожаниц или под другими именами[176]. В этом расхождении данных более позднего фольклора со свидетельством Прокопия можно усмотреть, как это делал уже Нидерле, влияние греческих понятий на формирование славянского представления о судьбе, хотя эту точку зрения оспаривал А. Брюкнер: «Ему [Нидерле] мешает все тот же фатальный предрассудок об иноземных влияниях, губительный для всей славянской мифологии: для меня же самого имя рода и рожаниц, совершенно не соответствующее именам подобных чужих божеств, доказывает как раз исконность этих персонажей, их праславянское происхождение...»[177]. Хотя Брюкнер, без сомнения, прав, что имена рода и рожаниц имеют праславянское происхождение, отсюда, однако, не вытекает, что у славян, особенно после эпохи великого переселения, верования развивались в изоляции от инородного окружения и что старые славянские термины не могли приобретать новое значение под чужим влиянием. Название «рожаницы» находит соответствие в римских «parcae», которые означали то же самое и происходили от определения божества родов: Parca, Parica[178]. Мы считаем, что у славян на балканских землях рожаницы были отождествлены с парками и наделены теми же функциями, связанными с судьбой. Это должно было произойти в скором времени после занятия славянами балканских территорий в период еще сильного романского влияния и сохранения тесных контактов с западным славянством, куда новое понятие было перенесено. Таким образом, и с этой точки зрения точность сообщения Прокопия выдерживает критику. Иные данные этого сообщения: о культе рек и демонов (из которых четко были указаны нимфы), о жертвоприношениях и гаданиях имеют характер общего описания и хорошо известны у других славян. Можно сказать, что они относятся к общей модели полидоксии, а потому не будем их подробно расматривать.

В то же время есть возможность рассмотреть еще один источник, касающийся высшей мифологии южных славян (а не восточных, как это почти повсеместно принято считать). Это глоссы, вставленные в славянский перевод хроники Иоанна Малалы[179] X или XI века и приписанные к записи 1114

года *Повести временных лет* в ее третьей редакции, возникшей, по мнению А. А. Шахматова, в 1118 году. Они содержат имена двух славянских божеств Сварога и Даждьбога (Дажьбога). Рассказ, благодаря которому мы имеем оба этих имени, начинается в конце первой книги хроники Малалы, где, впрочем, оба имени не были вставлены в перевод. В этом месте переводчик рассказывает, как после потопа и рассеяния народов царствовал (следует понимать, в Египте) сначала Местром, после него Иеремия (Гермес), а затем Феоста (Гефест), которого египтяне называли богом[180]. Только в продолжении повествования Малалы (уже во второй книге) славянский перевод упоминает оба мифологических имени, как следует далее[181]:

По умрътвии же Феостовѣ, егож и Сварога наричить [вм.: наричуть] и царствова египтяномъ сынъ его Солнце именемъ, егожъ наричють Дажьбогъ (а именно 7477 дней, так как не умели считать по годам). Солнце же царь сынъ Свароговъ еже есть Даждьбогъ бѣ мужь силен (услышав о супружеской измене некой богатой египтянки) хотя Свароже отца своего закона рассыпати (сурово наказал пару, уличенную в блудодеянии). Якожъ рече Омиръ творець о немъ, акы Дажьбогъ рече обличи Афродиту блудящу съ Ариемъ (за что понесла наказание). По умертвиижъ Дажьбожьи, сына Сварогова, царствова египтяномъ...

После смерти Гефеста, которого зовут и Сварогом, царствовал у египтян сын его Солнце (Гелиос), которого называют и Дажьбогом... Солнце же царь, сын Сварогов, который есть Дажьбог, был сильным мужем... не хотел нарушать закона своего отца Сварога... Как сказал поэт Гомер о нем, Дажьбог обвинил Афродиту в блудодеянии с Аресом... После смерти же Дажьбога сына Сварогова царствовал у египтян Сосис[182].

Летописное переложение[183] имеет некоторые отклонения от приведенного выше текста, к которым мы еще вернемся. (Отметим сразу только, что в этом переложении имена Сва-

рога и Дажьбога были включены также и в заключительный отрывок из первой книги Малалы). В научной литературе спорным был вопрос места и времени вплетения в перевод мифологических глосс о Свароге и Даждьбоге. К. М. Оболенский считал, что эти имена появились у болгарского переводчика Малалы X века, и это мнение разделял Г. Крек и другие исследователи[184]. Вопреки мнению этих исследователей В. Ягич доказывал, что глоссы возникли в Новгороде, поскольку перевод Малалы содержит также балтийскую мифологическую вставку с мифом о Сови и упоминанием о (литовских) богах «эллинского» происхождения[185]. По убеждению Ягича, обе эти мифологические вставки, славянская и балтийская, своим содержанием указывают на ту же самую руку, а поскольку болгарский переводчик не мог писать о верованиях балтов, автором обеих вставок был русский переписчик. Тезис о русском происхождении славянских мифологических глосс в переводе Малалы встретил всеобщее признание, а Брюкнер подтвердил его новым аргументом, заключив, что болгарская литература бежала «как от огня, в своей греко-церковной исключительности от всяких упоминаний о турецком или славянском язычестве на болгарской земле»[186]. Исследования другой проблемы — хронологической — принесли прямо сенсационный результат. Шахматов, анализируя *Повесть временных лет*, установил implicite terminus ante quem славянских глосс: коль скоро отступление из Малалы было включено в текст третьей редакции этого памятника, датируемой 1118 годом (как он доказал), глоссы должны были быть еще более ранними. Брюкнер не сомневался, что глоссы вписала русская рука в XI веке[187]. Эти хронологические границы, хотя сами их авторы и не стремились к этому, свидетельствовали против концепции Ягича о происхождении славянских глосс и балтийской вставки о Сови от одного и того же лица, так как следует исключить интерес русских авторов XI века к литовской мифологии ввиду еще слабых контактов Новгорода с Литвой и отсутствия каких-либо упоминаний в источниках о подобном интересе. Текст о Сови вместе с литовской мифологической вставкой указывает на XIII век, в чем отдавал себе отчет уже Оболенский. Это противоречие между датировкой славянской и балтийской вставки пытался преодолеть В. Й. Мансикка, выдвинувший неожиданный тезис, что не только балтийская вставка[188], но и славянские глоссы попали в хро-

нику Малалы в 1262 году, то есть где-то в Литве либо в Западной Руси[189].

Столь поздняя датировка и определение Руси в качестве места возникновения славянских глосс требует серьезных оговорок. Русские источники вообще не знают (кроме упоминания во вставке из Малалы) имени Сварога, хотя мифологических источников в этой стране множество; Даждьбог появляется в этих источниках два раза: в *Повести временных лет* и в *Слове о полку Игореве*, и в обоих случаях имеет скорее литературное происхождение[190]. Молчат о них средневековые русские проповеди (знают только огонь под именем «Сварожича»), а русским летописям XII–XIII веков вообще чужды имена божеств, взятые из повседневного языка. И Мансикка отдавал себе отчет в том, что его заключение не соотносится с тем, что мы знаем о русском мировоззрении XIII века, и утверждал, что вставленные имена Сварога и Даждьбога были только пустыми, ничего не значащими именами[191]. Однако это утверждение трудно согласовать с функцией обоих этих имен в переводе Малалы. Если автор глосс заменил в переводе такое понятное слово, как Гелиос, именем Даждьбога, то ясно, что оно вызвало в его сознании определенную ассоциацию и что он ожидал соответствующей реакции в воображении читателя. Иначе говоря, славянские глоссы попали в перевод Малалы в среде, знающей имя Сварога, и в то самое время, когда их мифологическое содержание еще не стерлось повсеместно в памяти. В то же время на Руси в момент составления третьей редакции *Повести временных лет* имя Сварог считалось чужим, по крайней мере, в представлении автора записи 1114 года, так как он к словам перевода Малалы (в книге I) о Феосте (Гефесте) дописал собственную глоссу: «которого также Сварогом звали египтяне» (иже и Сварога нарекоша егупьтяне), а в дальнейших, также собственных глоссах еще раз отметил после упоминания об установленных «Феостом» наказаниях за блудодеяние: «потому прозвали его Сварогом и благословили его египтяне»[192]. Иными словами, он решительно считал Сварога египетским королем-божеством, и хотя, наверное, знал, что на Руси называли огонь Сварожичем, не сделал вывода о славянском происхождении обоих этих имен. Автор глосс из перевода Малалы не дал основания для этой путаницы, не убедил в египетском происхождении этого имени, которое использовал в глоссе только в качестве

собственного объяснительного комментария к имени Феоста. Таким образом, очевидно несоответствие между летописной записью 1114 года и мифологическими глоссами в переводе Малалы, что говорит о том, что эти глоссы вышли из-под пера болгарского переводчика, который воспринимал Феоста как Сварога и по крайней мере не производил последнего из Египта. О болгарском происхождении глосс о Свароге говорит еще одно обстоятельство: автор глосс называет Даждьбога дважды «сыном Свароговым» (сынъ Свароговъ, сына Сварогова), в то время как во всей северной части Славянского мира его назвали бы «Сварожичем». В Болгарии же соответствующий суффикс (на *itjo) был забыт[193]. Не кажется убедительным также аргумент Брюкнера против болгарского происхождения автора глосс, вытекающий из того, что болгарская литература вообще избегала элементов славянской мифологии. В действительности ее позиция вовсе не была такой бескомпромиссной, ведь использовались в ней определения славянских демонов (и богов) в форме «бесы». Так например, Козьма Пресвитер в произведении, направленном против богомилов, (датированном, скорее всего, около 969—970 года)[194] не раз упоминает «извечного врага нашего — дьявола», являющегося христианским понятием[195], но вспоминает также, не без некоторого пренебрежения, о бесах (которые креста Христова не боятся, тогда как и еретики рубят кресты и делают из них свои орудия)[196]. В наших глоссах выступают два конкретных имени Сварог и Даждьбог, однако не как определения славянских божеств, а как славянское объяснение к именам греческих богов, почитаемых в Египте. В этом специфическом контексте выдвинутое Брюкнером препятствие не кажется убедительным. Против русского происхождения имени Сварожича говорит еще одно обстоятельство. Список богов князя Владимира, составленный игуменом Никоном (о чем мы еще будем говорить), не включает Сварога, и было бы неправдоподобно, чтобы Никон опустил верховное божество, если бы знал о его существовании на Руси. Это значит, что не только около 1118 года, но и на полвека раньше в Киеве не существовало воспоминаний о культе Сварога, что дает основание исключить этого бога из восточнославянского пантеона. К подобному выводу, но на основании иных предпосылок пришел знаток проблемы восприятия византийских хроник в славянской литературе М. Вейнгарт, отвергший версию рус-

ского перевода Малалы по причине ранней даты его возникновения — самое позднее в XI веке, когда, по его мнению, Русь еще не была подготовлена к переводам. Поэтому он не сомневался, что хронику перевели в Болгарии, скорее всего, спустя некоторое время после смерти царя Симеона[197]. Мы не согласны с аргументацией этого автора. В Киеве оживленная работа по переводу с греческого шла уже при Ярославе Мудром, о котором Повесть временных лет писала: «И собрал писцов многих, и переводили они с греческого на славянский язык. И написали они книг множество, ими же поучаются верующие люди и наслаждаются учением божественным». (1037). Возникает даже вопрос: не осуществили ли в Болгарии перевода только первых книг Малалы (с мифологическими глоссами) и не довели ли перевод до конца уже писцы Ярослава Мудрого, на что может указывать хорошее знание этого произведения на Руси?

Итак, мы получаем данные о трех южнославянских божествах. От Прокопия мы узнали о «едином» боге, которого мы охотно отождествляем с Перуном, что, возможно, подтверждает глосса из славянского перевода *Жития Александра Великого*, в котором Александр назван сыном Перуна — сам же Александр объявил себя сыном Зевса[198], если это замечание сделано болгарским автором, а не русским, как считал Мансикка. Из славянских глосс в переводе Малалы мы получили имена двух следующих богов — Сварога и Даждьбога Сварожича, имя которого сохранилось в южнославянском фольклоре[199], а это дает основание полагать, что указанные в глосах божества почитались не только в Болгарии, но и у всех южных славян. Поскольку культ Даждьбога явно был связан с солнцем, остается загадкой только значение Сварога. Некоторые данные дают основание решить эту проблему, отождествив Сварога с огнем. В глоссе в переводе Малалы Сварогом называется Гефест, который в изначальном, основном значении был обожествленным огнем и только затем стал исполнять в мифологии функцию божественного кузнеца[200]. Более того, на Руси Сварожичем называли огонь, причем, как доказал Брюкнер, «Сварожич» — это деминутив от «Сварога»[201]. Казалось бы, Сварог мог считаться «великим огнем», а земной огонь признавался «огнем малым». Однако оба эти указания рождают серьезные сомнения. От какого же огня могло происходить Солнце, если оно само было величайшим до-

ступным взору огнем, греющим всю землю? В литовском мифе солнце выковал кузнец, но ни греческая, ни славянская мифология не знают этой версии, может быть, даже заимствованной у финнов[202]. Гефест в глоссе был отождествлен со Сварогом не потому, что означал огонь, и не по причине своего кузнечного ремесла, но как отец Даждьбога-Солнца; автор глоссы знал, что Даждьбог был сыном Сварога, а потому именно Гефеста, отца Гелиоса, он без колебаний определил как Сварога. Ведь существовала египетская версия, без сомнения, известная сирийцу Малале, о Гефесте (Птах) как отце Гелиоса — эту версию, скорее всего, механически и перенес на почву славянской мифологии болгарский автор[203].

С наибольшей вероятностью примем, что отцом Сварожича было небо, или Сварог, который представлял в славянской религии элемент индоевропейского прототеизма. Известно, с каким успехом небо выступало в роли родоначальника богов, например, в греческой мифологии. Что же касается «Сварожича» в деминутивном значении, то С. Урбаньчик обратил внимание, что «уменьшительная функция суффикса — ич-(-иц-) была бы чем-то исключительным»[204], а следовательно, существует очень малая вероятность, что предположение Брюкнера верно. В то же время ничто не мешает признать, что восточное славянство сохранило древнее определение огня как Сварожича, хотя наверняка задолго до XI века там перестали употреблять имя Сварога, а со временем и вовсе забыли о его значении[205]. Наряду с этими двумя Сварожичами, Даждьбогом-Солнцем и Огнем, третьим Сварожичем мог быть месяц, или сын князя = государя[206], если титул князя был присвоен Сварогу аналогично германскому Тивазу, определенному Тацитом как regnator omnium deus. Однако предположения относительно месяца не имеют подтверждения в письменных источниках[207].

Вряд ли южнославянский пантеон насчитывал более трех божеств. Автор глосс в славянском переводе Малалы нашел в нем множество греческих мифологических персонажей, и если он воспользовался случаем вставить славянские аналогии только в двух местах, то эта его сдержанность говорит не в пользу существования развитого пантеона в традиции этой ветви славян. Четвертое божество, Огонь Сварожич, почитаемое на Руси, не было собственно антропоморфным богом, а только обожествленной стихией, как Гефест, прежде чем превратился в

антропоморфного божественного кузнеца. Точно так же и Даждьбог Сварожич мог быть только обожествленным небесным телом. Если бы мы приписали Даждьбогу характер бога (антропоморфного), это был бы чуть ли не единственный признак преобразования южнославянского прототеизма в политеизм.

Итак, два главных божества, Перун и Сварог, были различными трансформациями одного и того же изначального индоевропейского божества неба. Трудно предположить, чтобы обе эти трансформации произошли внутри одной и той же группы славян. Было бы справедливо, если бы старшего на балканской почве Перуна мы приписали антам и склавинам, неизвестного же еще Прокопию Сварога следует отнести к несколько более поздней колонизации полуострова западными славянами — хорватами, ободритами, сербами. Таким образом, у южных славян культ неба развился в двух образах, что было результатом пересечения двух потоков переселенцев, а не политеистической тенденции. Происхождению Перуна и Сварога у северных славян будут посвящены наши дальнейшие рассуждения.

2. Религия восточных славян

А. Проблема политеизма

После принятия крещения русские в течение долгих столетий вплоть до нынешнего века в форме некоторых пережитков сохранили веру в духов мертвых и в демонов, а также в эффективность их вмешательства в земные дела; не утратили они и доверие к магическим средствам и не забыли способов их применения. Об этих же аспектах религии, безуспешно и несистематично подавляемых духовенством, сообщают относительно многочисленные письменные источники, которые в то же время о политеизме говорят немного, причем даже и те сведения, которые они предоставляют, нередко требуют критического осмысления. Чем объяснить немногословность источников в этом вопросе? Было ли это результатом слабости славянского политеизма и раннего его исчезновения без сохранения после себя следов (в отличие от близкого славянам скандинавского политеизма), или же это было внутреннее сопротивление духовенства, избегавшего писать о мерзких языческих божках? Это последнее предположение скорее всего безосновательно, коль скоро столько внимания в тех же источниках уделено полидоксии, а потому молчание о политеизме симптоматично и указывает на то, что не следует ожидать открытия обширного восточнославянского пантеона.

Первые сведения о восточнославянских богах приводят русско-греческие договоры X века, порукой которым служили клятвы именами сверхъестественных существ. Точно так же благодаря договору между государствами Митанни и хеттов были получены древнейшие данные о индоевропейских божествах. Впрочем, первый сохранившийся договор Олега от 911 года не упоминал богов, зато отмечал, что Русь под-

твердила договор, «клянясь на оружии своем», то есть использовала магическое средство, которое, по-видимому, удовлетворило византийскую сторону. Только договор, заключенный Игорем в 945 году, в первый раз упоминал о Перуне:

«А кто с русской стороны замыслит разрушить эту любовь, то пусть те из них, которые приняли крещение, получат возмездие от Бога вседержителя, осуждение на погибель в загробной жизни, а те из них, которые не крещены, да не имеют помощи ни от Бога, ни от Перуна, да не защитятся они собственными щитами, и да погибнут они от мечей своих, от стрел и от иного своего оружия, и да будут рабами во всю свою загробную жизнь»[208].

За исполнением клятвы русами должны следить Бог и Перун. Указанный на первом месте Бог наверняка был не богом неба, как предполагал Гильфердинг[209], а христианским Богом, «вседержителем», на санкцию которого соглашался князь Игорь, не столь недоброжелательный к нему, как впоследствии его сын Святослав. Однако исследователей более всего интриговал вопрос значения и происхождения древнеславянского, хорошо известного по *Повести временных лет* бога Перуна; новейшую фазу этой дискуссии мы здесь представим. В ней столкнулись три концепции: 1) о славянском происхождении Перуна с индоевропейской этимологией, 2) о норманнском происхождении, 3) о славянском имени, но развивающемся от скандинавского импульса культе. Тень на славянское происхождение Перуна бросил собственно трактат 944 года, поскольку складывалось впечатление, что он представляет там скандинавского Тора, покровительствующего клятвам, так как среди подписавших документ преобладают скандинавские имена, а клятва на оружии, следы которой видны и в этом договоре, была германской чертой, равно как и страх рабства в будущей жизни[210]. В связи с этим можно ли вообще считать Перуна из договора славянским божеством, не привели ли норманны на Русь своего Тора под славянским именем Перун? Так считал С. Рожнецкий, не сомневаясь, однако, что Перун был первоначально славянским божеством, отождествляемым с Тором[211]. Некоторого скандинавского влияния на культ Перуна не исключал даже М. Грушевский[212], в то время как Е. В. Аничков пришел к выводу, что культ Перуна имел дружинно-княжеский характер и только Владимиром I был

навязан всей Руси, включая Новгород[213], что могло бы указывать на скандинавское происхождение божества. Предпосылки для подобных заключений только частично были справедливыми: договор, помимо перечисленных поименно норманнов, указал в качестве контрагентов и «всех людей земли русской», а следовательно в подавляющем большинстве славян, клятву же на оружии, кроме германцев, знали и другие народы[214], и она не доказывает норманнского происхождения мифологической санкции. Существенное значение имеет вопрос этимологии: славянское или иностранное происхождение имеет имя Перун? Мнения исследователей в этом вопросе разделились. Л. Нидерле выступил в защиту исконности имени Перуна и его культа, поставленной под сомнение Ф. Коршем[215] и другими исследователями; его славянские корни подтверждаются сообщением Прокопия, а также многочисленными названиями местностей, производными от корня *Перун*, которые, по мнению Нидерле, в определенной мере являются отражением поклонения этому божеству и встречаются на всем славянском пространстве. И средневековые письменные источники должны, по мнению Нидерле, подтверждать сохранение этого культа у русского населения после принятия крещения. Одним словом, принятие Перуна норманнами, по мнению этого исследователя, не было значительным эпизодом в истории данного культа в этой части Славянского мира[216]. Не дал себя убедить в славянском происхождении имени Перуна В. Й. Мансикка; изменчивость форм, в которых оно выступает (Перен, Перюн, Порун, Поревн, названия местностей — Порынь, Перунь), должна доказывать контаминацию неславянского заимствования со славянской приставкой *пер-*[217]. Отдавая себе отчет в том, что норманнское происхождение культа неправдоподобно по причине раннего свидетельства Прокопия о боге молний, автор высказывал концепцию связи имени матери Тора Фьёргинн с балтийским именем Перкун и, соответственно, славянского Перуна с этими двумя именами. Автор делал вывод, что имена Перун и Перкун принесли славянам и балтам готы во время своего переселения с Балтики на Черное море — малоправдоподобный тезис ввиду отсутствия культа Перуна у западных славян (о чем речь пойдет далее). Он также разделял мнение Рожнецкого, что утверждению культа Перуна на Руси способствовали норманны, придавшие ему функции Тора, именем которого они клялись[218]. Отстаиваемую Мансиккой концепцию двухэтапного воспри-

ятия славянами культа Перуна и ускорения этого процесса на втором этапе благодаря норманнам, развивал еще ранее А. Брюкнер, однако он совершенно иначе представлял себе донорманнский этап. Он отвергал связь с Фьёргинн[219] и вообще ставил под сомнение германские корни Перуна. Он считал более близкой к изначальной литовскую форму Перкун (с-рк-), этимологически соответствующую латинскому quercus. Изначально балтийское имя Перкын означало дуб, и получил его бог-громовержец, ударяющий молниями в дубы. У славян имя приобрело формы Перын и Перун под влиянием глагола пера (русск. «пру» — ударяю). Однако культ Перуна у славян на первом этапе со временем исчез, уступил место иным божествам и был обновлен на втором этапе норманнами. Все это только его предположения, возникшие на почве преувеличенного представления о роли норманнов в истории Руси[220]. Современные исследования показывают, что выведение Перуна из общего балто-славянского имени Перкын не соответствует действительности. В индоевропейской группе существовали две различные формы: с -р- и с -рк-. К первой, представленной греческим κεραυνός — молния (эта связь вызывает сомнения) и хеттским perunaš — скала, относится и Перун, во вторую входят латинский quercus — дуб и балтийский Perkun[221]. Возникновение славяно-балтийского терминологического различия, если исключить происхождение литовского Перкуна от германской формы, должно было быть очень древним, предшествующим заселению славянами и балтами их исторических территорий.

Благодаря этимологическим исследованиям лингвистика углубила свои знания об имени Перуна и его происхождении, восходящем, по-видимому, к индоевропейскому прошлому, хотя остается неразгаданной изначальная форма обеих форм с -р- и -рк- , а также обстоятельства процесса, который привел к раздвоению изначальной формы. Раздвоение произошло, скорее всего, в эпоху усиления различий в индоевропейской группе, что, впрочем, не должно отражаться на хронологии развития представлений о сверхъестественной силе, определяемой этим именем. Ведь известно, сколь значительное расхождение может произойти между историей названий и историей соответствующих им вещей, сколь часто название меняет свое содержание, а сама вещь приобретает различные названия. И в данном случае схожие названия: perunaš- κεραυνός

(?), perkunas-quercus определяли разнородные предметы. Тем не менее во всей индоевропейской терминологической семье этого слова доминирует понятие грома и молнии, в то время как высокие дубы и скалы были прежде всего целью ударов молний. Поэтому мы можем предположить, что уже в индоевропейскую эпоху изначальная форма слова «перун» обозначала явление грома и молнии, как впоследствии и греческое слово κεραυνός и современное литовское perkunas и польское piorun. Гром и молния относится как раз к тем мощным и грозным природным явлениям, которые вызывают у людей ужас и поражают воображение своей необычностью; поэтому мы не ошибемся, если предположим, что с тех пор, как существует человеческое сознание, различающее вещи обычные и необычные, то есть отвечающие нашему пониманию сверхъестественных явлений, данное метеорологическое явление квалифицировалось как необычное и относилось к сфере культа. Вопрос состоит только в том, в каком качестве оно почиталось. Можно указать по крайней мере три возможности поклонения грому-молнии: 1) как одному из природных явлений, например, одна русская средневековая проповедь ставила в один ряд культ молнии и грома, солнца и луны[222]; 2) как иерофании определенной категории демонов[223]; 3) как иерофании антропоморфного бога. Две последние возможности имеют вторичный характер, и они не могли представлять собой древнейший этап культа и восходить к индоевропейской эпохе, когда вообще и речи не было о существовании антропоморфных божеств и даже трудно говорить о существовании демонов, коль скоро означаемое слово «перун» становится в отдельных индоевропейских языках чем-то материальным (дуб, скала). Связь понятия κεραυνός с Зевсом только вторичная, как и связь filgur с Юпитером. Поэтому примем, что в индоевропейскую эпоху гром и молнию почитали как необычное, страшное и вселяющее ужас явление. Эта индоевропейская форма культа сохранилась, как мы увидим, у западных славян вплоть до упадка язычества, причем это явление не должно было восприниматься отдельно от неба и даже скорее понималось как функция неба — в видимом соответствии с природой вещей. Подтверждение этому предположению дает поведение фракийцев, которые считали небо ответственным за грозы[224]. В связи с этим становится понятным переход к божеству неба функции божества грозы.

Перун, таким образом, был видоизмененным богом неба как у восточных, так и у южных славян. Рассматривая в наших дальнейших рассуждениях вопрос о его культе у западных славян, мы обратимся также к свидетельству топономастики как источника по проблеме культа Перуна. Сейчас же перейдем к поиску других элементов русского пантеона. Договор Святослава Игоревича с Византией 971 года предоставляет важное с этой точки зрения свидетельство[225]:

Аще ли тѣхъ самѣхъ преже реченыхъ не съхранимъ, азже и иже съмъною и подъмъною, да имѣемъ клятву отъ Бога, въ ньже вѣруемъ, и отъ Перуна и отъ Волоса, скотия бога, и да будемъ злати, якоже злато се, и своимъ оружиемъ да исѣчени будемъ.

Если же не соблюдем мы чего-либо из сказанного раньше, пусть я и те, кто со мною и подо мною, будем прокляты от бога, в которого веруем, — в Перуна и в Волоса, бога скота, и да будем желты, как золото, и своим оружием посечены будем.

И в этом случае, как и в договоре Игоря[226], на первом месте был указан христианский Бог, так как Святослав, хотя и не жаловавший христиан, терпимо относился к принятию новой веры своими вассалами и дружинниками[227]. Главным же новшеством с этой точки зрения в настоящем договоре было обращение к Волосу, «скотьему богу», интерпретация которого доставляла исследователям немало проблем по причине схожести имени и функции этого бога со святым Власием (греч. Βλατίος, болг. Влас, рус. Влас, Власий, Волос). Многие исследователи, начиная с Каченовского и Миклосича, видели в культе этого божка кальку св. Власия из Каппадокии, который в 316 году принял мученическую смерть и считался покровителем скота[228]. Другие с этим не соглашались[229]. Так, Нидерле утверждал, что на Руси существовал собственный культ Велеса, как он считал, домашнего бога и покровителя скота, и этот его атрибут был пернесен на святого Власия[230]. Это предположение не согласуется с фактом, что св. Власий почитался именно как покровитель скота также и в странах Западной Европы и в Византии[231], а потому эта функция покровителя не могла ему достаться от Велеса, о роли которого в отношении скота ничего, впрочем, не говорят ис-

точники. Странное совпадение компетенций в покровительстве святого и божка пытался объяснить Брюкнер, считавший упоминание о «скотьем боге» в договоре 971 года просто вставкой летописца[232]. Но подобное исправление безукоризненного источника не решает проблемы. Как и Нидерле, Брюкнер не сомневался в существовании славянского Велеса, известного также чешским источникам как обозначение дьявола, что имеет и литовскую (velnias — дьявол, veles — души мертвых), а также албанскую аналогию — veles. По его убеждению, Велес является «значимым славянским богом», однако не богом скота, а, скорее всего, «клятвы, слова и договора — ничего более убедительного нет»[233], далее Брюкнер называет его еще богом «нави, страны душ и умерших предков»[234]. Так автор восполнил функциональный пробел, возникший после устранения из договора 971 года слов о «скотьем боге». Он также доказывал, что Велес — это старая языковая форма слова Волос (как melko — молоко), не объяснил только, почему более молодая форма не вытеснила на Руси форму старшую, которая выступает в *Слове о полку Игореве* и других русских источниках. Другие исследователи отвергали отождествление Велеса и Волоса как необоснованное с языковой точки зрения[235]. Возведение культа бога Волоса к святому Власу Брюкнер считал «нелепостью, на которую не стоит тратить слов», как и на то фантастическое предположение, что ругийский Святовит — это всего лишь святой Вит[236]. Действительно, с точки зрения исключительного монотеизма может показаться непонятным явление заимствования гетерогенных элементов почитания, но с позиции происхождения политеизма, когда при множестве собственных предметов культа проявлялась толерантность к чужим богам, восприятие божеств было скорее закономерным явлением, подтвержденным также и в различных индоевропейских религиях, начиная от хетитов, которые методом заимствований в сфере «плодородного полумесяца» сформировали для себя огромный пантеон. Иноземные образцы были авторитетны при формировании греческого, римского и, как нам представляется, германского политеизма. Нет основания видеть в славянах исключение в сфере религиозного культа. В славянском племенном обществе политеизм не находил живого отклика, религиозные потребности удовлетворяла традиционная полидоксия, которую венчал такой же традиционный прототеизм; возникновение

государства и правовое санкционирование авторитарного положения личностей, выбившихся на более высокие позиции в обществе, создавало атмосферу, способствующую ревизии структуры предметов культа в смысле введения их иерархии. Это было не легкое задание ввиду отсутствия по соседству с Русью развитой и жизнеспособной политеистической системы, за исключением скандинавской, однако та не обнаружила прозелитистических устремлений. Выведение Волоса из скандинавского Волси, как это делал Фасмер, не правомерно ввиду явной связи этого Волоса с Власом. В этой ситуации сонм христианских святых мог служить неиссякаемым источником образцов для зарождающегося славянского политеизма, и если эту функцию он не осуществил в более широком масштабе, то только по причине быстрой победы христианства как целостной системы. Однако спорадично происходили случаи передачи язычникам отдельных христианских святых, которые превращались в богов. Более поздний, но хорошо задокументированный пример подобного переноса на угро-финскую почву представляет св. Николай, почитаемый югорами как Микола-тор, то есть бог Микола, которому приносят в жертву северных оленей и коней[237]. Мансикка не сомневался, что святой Власий в форме болгарского Власа был воспринят Русью как «Волос — скотий бог»[238]. С этой точкой зрения стоит согласиться. Тем не менее удивляет, почему воинственная Русь, клянущаяся Перуном, что понятно, отдает столь высокую честь скромному покровителю скота. На эту проблему следует взглянуть с позиции экономических основ рыцарства, для которого скот составлял едва ли не главный, помимо встречающегося реже серебра и золота, элемент движимого имущества (при еще слабом развитии земельной собственности), а также основной источник питания ввиду преобладания потребления мясной пищи над растительной; одновременно он служил средством обмена, так как слово «скот» означало не только домашних животных, но и деньги. С этой позиции можно определить Волоса как «бога богатства» и признать наличие его культа у воинов вполне правомерным. Также не обязательно интерпретировать Волоса как только торгового, купеческого бога[239], хотя купцы, находясь в более тесных, мирных контактах с византийским населением, могли играть роль посредника в преобразовании культа св. Власа в культ бога Волоса. Другое дело, что в договоре 971 года

купцы не были заинтересованы, поскольку он не содержал торговых условий, в то время как договор 944 года, имевший в значительной степени торговый характер, о Волосе и не упоминал. На этом основании можно сделать вывод, что культ Волоса, еще неизвестный в 944 году, был в 971 году совсем новым, поддерживаемым рыцарством; возможно, он возник и оформился в ходе болгарских войн Святослава. В русских источниках, кроме договора 971 года, Волос как божок существует только в качестве литературного заимствования из этого же договора, и то очень редко[240], может быть, ввиду идентичности его имени с именем св. Власа-Волоса, который мог вытеснить память о своем мифологическом тезке. В то же время некоторые, независимые от договора 944 года, источники (*Слово о полку Игореве, Хождение Богородицы по мукам, Житие св. Аврамия Ростовского*) упоминают божка со схожим именем Велес. Мансикка доказывал, что этот Велес попал на Русь литературными путями со славянского юга[241], но его доказательство неубедительно. Ростовскому автору не нужно было узнавать о Велесе из источников южнославянского происхождения, коль скоро на месте, на ростовской земле существовало село Велесово и возвышенность, называемая Велесовым ребром[242]. Велес, скорее всего, был русским демоном, не имеющим ничего общего, кроме некой схожести в имени, со скотьим богом Волосом.

В свете представленной здесь интерпретации договоров 944 и 971 года проясняется начальная фаза превращения русского прототеизма и политеизм. Под датой, немногим более поздней, *Повесть временных лет* представляет читателям уже развитый пантеон, состоящий из шести божеств, культ которых должен был утвердить в Киеве Владимир I. Вот как звучит соответствующая запись:

И нача княжити Володимеръ въ Кыевѣ единъ, и постави кумиры на хълмѣ, внѣ двора теремьнаго: Перуна древьяна, а главу его сьребряну, а усъ златъ, и Хърса и Дажьбога и Стрибога и Сѣмарьгла и Мокошь. И жьряху имъ, наричюще я богу, и привожаху

И стал Владимир княжить в Киеве один, и поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, и Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь. И приносили им жертвы, называя их бога-

сыны своъя и дъщери, и жьряху бѣсомъ, и осквьряху землю требами своими; и осквьрнися крвьми земля Русьская и хълмъ тъ. Нъ преблагыи Богъ, не хотя съмьрти грешьникомъ, на томь хълмѣ нынѣ цьркы святаго Василия есть якоже послѣди съкажемъ. Мы же на предьнее възвратимъся.

ми, и приводили своих сыновей и дочерей, и приносили жертвы бесам, и оскверняли землю жертвоприношениями своими. И осквернилась кровью земля Русская и холм тот. Но преблагой Бог не захотел гибели грешников, и на том холме стоит ныне церковь святого Василия, как расскажем об этом после. Теперь же возвратимся к прежнему.

Володимеръ же посади Добрыню, уя своего, въ Новѣгородѣ. И пришьдъ Добрыня Новугороду, постави (Перуна) кумиръ надъ рѣкою Вълховъмь, и жьряху ему людие Новъгородьстии акы богу[243].

Владимир посадил Добрыню, своего дядю, в Новгороде. И, придя в Новгород, Добрыня поставил кумира [Перуна] над рекою Волховом, и приносили ему жертвы новгородцы как богу.

Приведенный текст содержит два сообщения, содержание которых находится во взаимном противоречии: киевское сообщение приводит целый пантеон, новгородское сообщение указывает только Перуна. Это расхождение и другие данные контекста *Повести временных лет* (к которым мы еще вернемся) убедили С. Рожнецкого, что изначальный текст киевского сообщения также содержал имя одного Перуна, что автор объяснял тем, что летописец хорошо знал традицию только этого божества[244]. Анализ обоих сообщений (в принципе согласующийся с выводом Рожнецкого) основан на заключении А. А. Шахматова, который, занимаясь проблемой происхождения *Повести временных лет*, обнаружил вставку, содержащуюся в киевском сообщении, а именно, вставленный фрагмент находится перед словами: «Теперь же обратимся к прежнему», это типичное летописное выражение, знаменующее окончание вставки и возвращение к прерванной теме. Труднее установить начало вставки; Шахматов предполагал, что она начиналась после слов «за теремным двором», не учитывая возможность того, что вставка в изначальный текст не

обязательно должна была быть механической и на стыке с нею могла произойти редакция этого текста. Способ связи, механический или синтетический, имеет важное значение для установления, что было в первоначальном источнике: то ли не было приведено ни одного имени бога (как считал Шахматов)[245], то ли, по предположению Рожнецкого, приводился один Перун. Изначальный текст киевского сообщения находился, как полагал Шахматов, уже в древнейшем киевском своде от 1039 года[246], в то время как вставку с перечислением богов должен был содержать только начальный свод (около 1095 года)[247]. Что касается новгородского сообщения, которое, по мнению этого автора, еще отсутствовало в древнейшем киевском своде, то появилось оно в первый раз, как ему представлялось, в новгородском своде 1050 года, однако без имени Перуна[248], что, впрочем, не имеет существенного значения, поскольку указанный в этом сообщении идол (кумир) мог означать только Перуна, представленного во всех наиболее ранних источниках. Впрочем, и источниковедческая критика приводит к выводу, что имя Перуна выступает уже в первоначальном тексте цитированного выше новгородского сообщения[249]. Мансикка, который продолжил метод Шахматова, проводя анализ двух вышеуказанных сообщений об идолопоклонстве Владимира I, не отступал в принципиальных вопросах от установок своего предшественника[250], а тем временем при современном состоянии исследований они требуют определенной ревизии, которая ведет к уточнению области русского политеизма, а также к выявлению сущности «религиозной реформы» Владимира, а ей нельзя отказать в значимости, несмотря на то, что *Повесть временных лет* создала довольно странный ее образ.

Шахматов, создавая схему развития русского летописания в XI веке, не оценил роль печерского игумена Никона (ум. 1088/9). Тот вклад в составление *Повести временных лет*, который Шахматов приписывал Начальному своду, следует в львиной доле записать на счет игумена Никона, он же, без сомнения, был автором вставки в запись о языческом культе, содержащей список «богов Владимира». Ничто также не подтверждает концепцию Шахматова о существовании новгородского свода 1050 года, неоднократно ставившегося под сомнение в советской науке[251]. В действительности этот свод является искусственной конструкцией, созданной Шахмато-

вым с целью объединения всех тех новгородских сведений, которые, по мнению этого исследователя, не могли попасть непосредственно в отдаленный киевский центр. С исторической точки зрения, об отделении Киева от Новгорода в X—XI веках не может быть речи: оба центра, находясь друг с другом в отношении политической корреляции, тесно сотрудничали между собой в создании русского государства. Понятно также, что «религиозная реформа» Владимира коснулась в равной степени обоих центров и что в Киеве было отмечено и одно, и другое событие. Характер реформы в Новгороде, указанный в источнике в изначальном виде, таким образом, является показательным для определения характера реформы в Киеве, где мог стоять один только идол Перуна, подобно тому как потом в Новгороде. В этом мы были бы склонны видеть и сущность реформы Владимира, направленной, по-видимому, на преобразование славянского прототеизма в славянский монотеизм с целью идеологического противопоставления монотеистическим системам христианского, магометанского, иудейского окружения. Оригинальная попытка создания собственного монотеизма была, по-видимому, исключительным явлением у раннесредневекового славянства, хотя она обнаруживает некоторое сходство, впрочем, исключительно с идеологической, а не с организационной точки зрения, с концепцией Гедимина, который в 1324 году признал идентичность литовского и христианского бога[252]. Уже в середине XI века это решение религиозного вопроса на Руси было непонятным для русского духовенства, считавшего Владимира политеистом в соответствии со схемой языческой религии, понимаемой как идолопоклонство, или политеизм. Это представление, сформировавшееся на основе чтения Библии, в свою очередь, влияло на деформацию традиции местного язычества, в действительности лишенного развитых элементов политеизма. Уже митрополит Иларион называл русских язычников слугами идолов (идолослужителями)[253], а выразителем подобного взгляда в отношении Владимира стал в летописании игумен Никон, который также соответственно отредактировал текст древнейшего летописного свода, вписав в рассказ о Перуне слова о других кумирах, а также включив рассказ о мученичестве христиан варягов, которые об идолах Владимира говорили: «это не боги, а дерево» (*не суть бо то бози, нъ древо*)[254]. Однако наслоения с политеистической ок-

раской, появившиеся в тексте *Повести временных лет* благодаря Никону, не стерли полностью прототеистическую, то есть оперирующую понятием Перуна (как в конечном итоге обожествленного неба), суть изначального текста. Никон, не слишком внимательный к текстам, относящимся к Новгороду, упустил, что над Волховом стоял (в соответствии с исходной летописью) одинокий кумир Перуна, и не добавил ему других кумиров. Но и в Киеве он не смог достаточно старательно замаскировать свои политеистические вставки. Так, по мнению Шахматова, следуя корсунской легенде, он упомянул в шаблонных оборотах о том, как Владимир после возвращения из Корсуни в Киев срубил и сжег идолов, но дальше оставил в нетронутом виде конкретное и обширное описание судьбы идола Перуна, как, привязав к конскому хвосту, его снесли с горы в ручей, а оттуда спустили в Днепр, и плыл он до порогов, где ветер отнес его на мель, называемую с этой поры Перунья Рень[255]. Несоответствие между конкретным описанием конца Перуна и схематизмом в отношении ликвидации других богов Владимиром указывает на то, что изначальное описание касалось одного Перуна, шаблонное же упоминание об уничтожении остальных идолов составляет позднейшую в политеистическом духе добавку редактора, то есть Никона. В то же время в Новгороде, где не было такой, как в Киеве, печерской цензуры, более поздняя традиция XII века говорила о низвержении только одного Перуна и приводила иную историю о судьбе идола[256]. В Киеве помнили, что Владимир построил церковь св. Василия, своего покровителя, на холме, «где стоял идол Перуна», — к этим словам приписано: «и прочие», что опять же трудно не признать позднейшей схематичной политеистической вставкой редактора, который не нашел упоминания о других идолах в исходном тексте.

Говоря о прототеизме Владимира до религиозной реформы, мы имеем в виду традиционную, описанную еще Прокопием, славянскую религию, к которой обратился Владимир, возводя идола Перуна, и которая тем не менее уже около 971 года обнаруживала политеистические тенденции. Не исключено, что во времена правления Ярополка (972—979), которому без достаточного основания приписывают склонность к христианству, появились новые предметы культа в виде антропоморфных богов, однако маловероятно, что за такой короткий период развилась целая политеистическая система.

В то же время существует упоминание, на которое обратил внимание Аничков, о существовании в языческом Киеве более многочисленного пантеона, чем это следует из сохранившихся в источниках древнейших данных. В соответствии с записью 1071 года, в Киев прибыл какой-то волхв (колдун) — в действительности это было в 1065 году — и, ссылаясь на волю пяти богов, провозгласил, что через пять лет Днепр потечет вспять, а страны переменят свое место[257]. Обращает на себя внимание численное совпадение с «пантеоном Владимира», насчитывающим тоже пять богов, помимо богини Мокоши. Аничков соотносил два числа и считал, что волхв выражал традицию «пантеона Владимира»[258]. Если он ее выражал, то возникает вопрос, почему он не упомянул о Мокоши, которая впоследствии пользовалась на славянских землях огромным уважением как демон, о чем известно из других источников. Отсутствие упоминания о Мокоши нельзя объяснить иначе (если признать историчность пантеона), как тем, что Никон включил это женское божество в список, который изначально состоял только из пяти имен. Откуда тогда уверенность в том, что волхв обращался к пантеону, коль скоро таковой, если вообще существовал (что не кажется правдоподобным), был бы фактом эфемерным и был бы уничтожен после крещения? Сомнительно, что он мог оставить столь глубокий след в традиции, тем более, что он возник по воле князя и был скорее безразличен широким слоям населения, в то время как тогдашняя верхушка, христианская в 1065 году, отвернулась от старых богов. С большим успехом мы можем предположить связь иного рода между обеими числами. Бессмысленно устанавливать, каких богов волхв имел в виду, вообще маловероятно, что он обращался к богам в антропоморфном значении, его боги наверняка были традиционными демонами, называемыми также «богами». В момент выступления волхва в Киеве Никон находился в Тмуторокане, и только по возвращении в 1067 году он узнал об угрозе волхва, высказанной от имени пяти богов. Печерские монахи представляли себе старую русскую религию как политеизм — и Никон понял, что пять богов и составляли пантеон Владимира, после чего соответственно и решил воссоздать этот пантеон из пяти богов, дополнив его хорошо известным женским сверхъестественным существом в образе Мокоши. И Мансикка не сомневался в летописном происхождении богов Владимира.

Придадим этой концепции конкретные формы и одновременно постараемся определить, из каких источников были почерпнуты отдельные имена. Одно имя Перуна Никон нашел в древнейшем летописном своде; примечательно, что он не ввел в этот пантеон Волоса, хотя он фигурировал в договоре 971 года. Легко предположить, по какой причине он это сделал. Культ Волоса, возникший поздно и ненадолго, пришедший при этом из-за границы, не распространился на Руси и не создал хорошо известной традиции. Только открытие в княжеском киевском архиве русско-греческих договоров привело к возникновению вторичной, литературной традиции, которая вслед за *Повестью временных лет*, как мы уже говорили, повторяла имя Волоса вместе с определением «скотий бог». Однако Никон не знал договоров (обнаруженных только в начале XII века в тексте *Повести временных лет*) и мог вообще никогда не слышать о Волосе.

В то же время он сумел собрать пять других имен, которые считал определением богов. Это не были вымышленные имена, они, конечно же, отражали представления людей того времени — из окружения Никона — о языческих верованиях. Три первые (Хърсъ, Дажьбогъ, Стрибогъ) были приведены в *Слове о полку Игореве*, в основном в таком контексте, который не предполагает их исключительно литературного происхождения. В то же время нельзя сказать, что все имена имеют славянское происхождение и славянскую этимологию, как утверждал Брюкнер. Даже первое имя Хорс этот автор возводил к слову «карсъ» или «харсъ», обозначающему приземистость или истощение[259] — но это были черты, вообще несовместимые с понятием бога, особенно с его характеристикой в *Слове о полку Игореве*. В то же время вполне возможно значение имени Хорс, соответствующее иранской этимологии, связанное со словом hvarəxšaetəm, персидским xurəšod, то есть сияющим солнцем. С этой связью соглашались, в частности, Нидерле, Ягич, Фасмер (с оговоркой фонетических трудностей)[260], подтвердил ее недавно и Зализняк[261]. Поэтическую интерпретацию имени Хорс дало *Слово о полку Игореве*, когда, обратившись в содержанию *Повести временных лет*, описало поход Всеслава Полоцкого, который «ночью волком рыскал: из Киева дорыскивал до петухов Тмутороканя, великому Хорсу волком путь перерыскивал»[262]. В первом издании *Слова* в 1800 году издатели отметили, что высказывание о Хорсе не-

понятно, однако отступление стало ясным, когда идентифицировали Хорса с солнцем. Всеслав, превратившись в волка, бежал из Киева в юго-восточном направлении и прибыл в Тмуторокань до пения петухов, прежде чем великий Хорс показался на горизонте. А следовательно, «прерыскаше» (перебегал) ему дорогу в смысле: пересекал обычную трассу Хорса или же опережал Хорса на этой трассе[263]. Замечание Аничкова, что Всеслав не мог пересекать пути солнца ночью[264], было бы справедливым в том случае, если бы солнце не имело установленной трассы и времени своего пути. Однако поэт знал, что Хорс двинется по привычному пути, а значит, мог сказать, что его обогнал Всеслав, то есть стал в Тмуторокане, прежде чем засияло солнце. По мнению Аничкова, великим Хорсом назывался край почитателей божества с таким именем, лежащий между Киевом и Тмутороканем и заселенный в основном торками, подданными Владимира, их божеством должен был быть Хорс. Однако Хорс поэта был активной силой, которая двигалась по определенной трассе, поэтому нельзя поставить знак равенства между ним и краем, статической величиной. И тюркская этимология Хорса, которую предполагает концепция Аничкова, не может быть признана. Поэтому нет основания сомневаться, что Хорс определял солнце и был синонимом Даждьбога, указанного в пантеоне Владимира непосредственно после Хорса. Это расположение двух божеств рядом указывает на то, что Никон отдавал себе отчет в том, что они в сущности идентичны, однако не придал этому значения и не исключил одно из имен, поскольку узнал о них из различных источников: из киевского — о Даждьбоге, из тмутороканского — о Хорсе, а потому трактовал их как отдельные ипостаси одного и того же божества. Вывод о тмутороканском происхождении Хорса находит подтверждение в свидетельстве *Слова о полку Игореве*, которое помещает Хорса именно над Тмутороканем, как если бы оно было его покровительствующим божеством. Одновременно мы видим, что иранская этимология Хорса не означает какого-то древнего заимствования из иранского языка[265], наоборот, это произошло где-то в 1062—1067 годах, так как Никон в эти годы находился в Тмуторокане и оттуда почерпнул различные сведения для своего свода, как это показал уже Шахматов. Поэтому мы имеем право предположить, что и имена богов он перенес из Тмутороканя на почву русской мифологии[266].

Данные замечания склоняют также чашу сомнений в отношении этимологии двух следующих божеств пантеона Владимира — Стрибога и Семаргла — в пользу иранской версии. О славянском происхождении Стрибога, которого Нидерле считал исконным и единственным богом славянского происхождения среди русских богов[267], можно свидетельствать мазовецкое название местности Стшибога (Strzyboga) (именительный падеж), однако его форма без суффикса (притяжательного) делает сомнительным сакральное происхождение. Возможно, что для названия этой местности справедливой является этимология Брюкнера, производившего название от strib- с элементом -yg, аналогично гагуg[268]. Сходство же со Стрибогом Никона представлялось бы таким образом совершенно случайным, что же касается этого божества, то здесь следовало бы согласиться с этимологией, предложенной С. Пирхеггером, который возводил Стрибога к иранскому Срибагу с эпентетическим -т-; подобную же этимологию принимал и Фасмер[269]. Упоминание *Слова о полку Игореве* о ветрах, Стрибожьих внуках, которые веют с моря[270], согласуется с иранской версией[271]. Нидерле отрицал славянский характер следующего кумира — Семаргла, или же Сима и Ргела, как часто разделяют это странное для славянского уха имя. В то же время Брюкнер доказывал, что Сим, «как и Род, покровительствовал семье-фамилии», а значит, был домашним божеством[272], Ргел же был божеством плодородия[273]. Все это предположения, спорные с этимологической точки зрения[274], сомнительные — с семантической (бог плодородия!) и лишенные подтверждения в источниках, а стало быть, это всего лишь концепция на бумаге. Поэтому ничто нам не мешает трактовать это двучленное имя как единое целое и искать иранскую этимологию, восходящую к авестийскому saena-marēga-, что означает крылатое чудовище (перс. simurg, сказочная птица, гриф)[275]. В случае принятия иранского происхождения и этого божества пантеон Владимира стал бы наполовину иранским, что особенно убедительно подчеркивало бы влияние тмутороканского изгнания Никона на его происхождение. Вторую половину составляют имена исключительно славянские: Перун, Дажьбог и Мокошь, поскольку и последнюю, несмотря на некоторые финские аналогии[276], мы должны признать славянской, а схожесть с именем финского демона Мокши следует объяснять финским заимствованием из славян-

ской мифологии, или же придется признать ее скорее случайным совпадением. Никон наверняка не имел финских контактов в Тмуторокане и маловероятно, что имел их в Киеве; одновременно славянское происхождение Мокоши наглядно иллюстрируют не только русские, польские и чешские названия местностей, но и этнографические данные. Поскольку, как говорил Брюкнер, «по странному стечению обстоятельств из всего канона Владимира только она одна в народной памяти сохранилась до сегодняшнего дня»[277], а именно в качестве домашнего демона, особенно пряжи и прядения, а также стрижки; однако это, по-видимому, не была изначальная функция Мокоши, если ее имя следует связывать со словом «мокнуть» (В. Ягич), то скорее всего она ассоциируется с дождем, столь важным в сельском хозяйстве атмосферным явлением; ее связь с Афродитой является ошибочной, как это выяснил уже Брюкнер[278]. Наверняка она выполняла функции демона и в X—XI веках, а если Никон включил ее в пантеон, то, по-видимому, из-за отсутствия информации о настоящих богах, хотя в печерском монастыре, известном уже по всей Руси, он мог встретиться с монахами из различных уголков Руси и получить ответ на вопрос о русском политеизме. Состав пантеона Владимира был, таким образом, показательным: только один подлинный славянский бог Перун и обожествленное солнце Даждьбог. Каталог общеславянских божеств, предложенный Брюкнером, в котором фигурируют: Сварог-Сварожич, Даждьбог, Род, или судьба, Велес, а предположительно также Хорс, Ргел, Стрибог, Мокошь[279], нельзя обосновать на основе русских источников.

Анализируя сообщение о пантеоне Владимира, Мансикка делал вывод, что он, за исключением Перуна, состоял из имен, собранных случайно редактором Начального свода 1095 года, и был частично литературного происхождения[280]. Мы постарались в предыдущих рассуждениях сократить момент случайности, указывая на личность автора сообщения и использованные источники. Наименее ясно происхождение Даждьбога — возможно, оно литературное, то есть взятое из вставки к болгарскому переводу Малалы, известному на Руси, как предполагается, уже в середине XI века. Отвергая мнение о литературном происхождении Даждьбога на Руси, можно сослаться на *Слово о полку Игореве*, которое, как кажется, трактует это божество как исконное, поскольку с позиции «хрис-

тианского эвгемеризма» Даждьбог считался покровителем Руси, а русов называли Даждьбожьими внуками[281]. Однако это определение имело — как и сама концепция эвгемеризма — литературный, ученый характер, не отражало обыденных понятий, было концепцией самого автора и его просвещенной среды, а также наверняка свидетельствовало о связи с пантеоном Владимира в *Повести временных лет*, что по крайней мере не противоречит существованию на Руси развитого если не культа, то по крайней мере особого почитания солнца, свойственного аграрным обществам[282], если же в тексте *Повести временных лет* между Хорсом и Даждьбогом не было союза (и), как в Лаврентьевском списке, то следовало бы признать второе из этих имен приложением, объясняющим значение имени Хорс. Таким образом мы бы объяснили, почему в пантеоне фигурируют рядом имена, относящиеся к одному и тому же мифологическому понятию солнца. Одновременно мы бы сократили пантеон до пяти мифологических персонажей, из которых один был бы женским. Это решение, с признанием одного имени приложением, кажется наиболее правдоподобным, однако его слабой стороной является отсутствие уверенности в том, что между двумя именами не было союза (и).

В ходе предшествующего анализа мы исчерпали почти все мифологические упоминания, заключенные в *Слове о полку Игореве*. Упоминались в нем только три божества из пантеона Владимира, пропущены были Перун, Семаргл, Мокошь, но автор этого произведения и не ставил перед собой цели представить весь пантеон, а мифологических имен касался случайно; поэтому не будем делать выводов из умолчания о Перуне. В то же время с вопросом о русском политеизме связан еще один элемент *Слова* — упоминания о Трояне, интерпретируемом в научной литературе обычно как определение божества или же как имя римского цезаря Траяна (98—117). Автор *Слова* употребляет это имя четыре раза: 1) вспоминает о вещем Бояне, как «рыщет по тропе Трояна через поля на горы»[283], 2) говорит о давних «веках Трояна, годах Ярослава, походах Олега Святославича»[284], 3) сообщает, как «встала обида в войсках Дажьбожа внука, вступила девою на землю Трояню, восплескала лебедиными крылами на синем море у Дона»[285], 4) определяет — в не вполне ясном отступлении — современные ему времена как «седьмой век Трояна»[286], что, по мнению Р. Якобсона, следует понимать в значении седьмого ты-

сячелетия от сотворения мира византийской эры, которое началось в 493 году н. э.[287] Автор назвал это тысячелетие веком Трояна, по-видимому, представляя себе, что Троян жил в его границах и, скорее всего, в его начале по причине большой давности времен. Из этих четырех упоминаний первое не дает указания на мифологический либо строго исторический характер Трояна. Во втором упоминании автор *Слова* представляет Трояна в одном ряду с Ярославом и Олегом Святославичем, не отрывая его от них, не приписывая ему божественных атрибутов, а значит, считает их всех в равной степени фигурами сугубо историческими[288]. *Слово*, которое в соответствии с концепцией эвгемеризма определяет отдельных людей и народы как потомков некоего божественного в понимании язычников покровителя, ни разу не называет бога в качестве определителя территориальной единицы; а значит текст произведения не дает основания и в третьем упоминании усматривать мифологический персонаж, равно как и в четвертом, так как, по примеру второго упоминания, исторические периоды обозначались в произведении по сугубо историческим личностям. В результате мы не найдем в *Слове* ни одного указания на мифологический характер Трояна, и в то же время нет никаких препятствий для отождествления его с цезарем Траяном. Первое упоминание позволяет сделать вывод, что Троян осуществлял свою деятельность на территории, покрытой не только низинами, но и горами; второе — переносит Трояна в древние времена, которые в четвертом упоминании можно определить как период около 493 года, и наконец, третье упоминание позволяет расположить его страну у (Черного) моря. Все это не противоречит личности цезаря Траяна как завоевателя Дакии, хотя автор ошибся приблизительно на 400 лет при определении возможных хронологических рамок цезаря, чему не будем особенно удивляться. Остается только один вопрос, откуда автор *Слова* почерпнул сведения о Траяне? Во всяком случае не из южнославянских земель, к которым произведение не проявляет никакого интереса и не заимствует ничего непосредственно из ее литературы[289]. Предположим, что скорее всего автор *Слова* заинтересовался легендой о Траяне во время своего пребывания в галицком княжестве Ярослава Осмомысла. Правда, выдвинутый А. Петрушевичем и иными исследователями тезис о происхождении этого автора из Галицкой Руси не закрепился в науке, скорее более убедительными кажутся выводы А. В. Со-

ловьева о связях этого автора с Черниговом и северской землей[290], тем не менее очевидна хорошая информированность автора *Слова* о галицком княжестве (как, впрочем, и о многих других центрах Руси, так как он наверняка как рыцарь и бард бывал не в одном уголке своей страны). В частности, *Слово* является единственным источником, который передал прозвище Ярослава Осмомысла; также, как видно, автор превосходно знал, что тот распространил свое правление и суд аж до Дуная. Поэтому не кажется слишком смелым суждение, что сам автор дошел до Дуная и там узнал легенду о Траяне, которая произвела на него глубокое впечатление. Во всяком случае, не вызывает сомнения, что он самостоятельно получал информацию, относящуюся к приведенным элементам легенды о римском цезаре.

Вопросом об историчности — в соответствии с господствующим в историографии воззрением — Трояна в *Слове о полку Игореве* мы занялись также по той причине, что то же имя выступает в апокрифе под названием *Хождение Богородицы по мукам*. Это южнославянский перевод греческого произведения, сохранившийся на Руси в списке, составленном перед 1200 годом[291], а значит, немногим позднее, чем *Слово о полку Игореве*, написанное, как известно, после возвращения Игоря Святославича из половецкого плена, но до смерти Ярослава Осмомысла в 1187 году. Апокриф имеет вставку, в которой Троян указан на первом месте среди богов, перечисленных в такой последовательности: Троян, Хорс, Велес, Перун, и одновременно утверждает, что это неверные превратили эти человеческие имена в богов[292]. Мансикка предполагал, что это южнославянская вставка, на что должно указывать также происхождение всего перевода апокрифа, как и упоминание в нем о Трояне[293]. Автор ошибается, поскольку Хорс, невозможный на Балканах, доказывает, что вставка должна была возникнуть на Руси, где к тому же хорошо были известны остальные три «бога». Примечательно сходство вставки в апокрифе со *Словом о полку Игореве*: оба источника признают эвгемеризм, во вставке приводятся идентичные божества, за исключением Перуна, который приписан в конце, чтобы не забыть о главном (а фактически единственном) и повсеместно известном боге Руси. Одно из двух: либо оба источника использовали общий материал, либо же вставка в апокрифе опиралась на только что написанное *Слово* (это был бы древ-

нейший исторический след этого произведения). Склонимся скорее ко второй возможности, поскольку Траян был квалифицирован как бог Троян по недоразумению, повод для которого легко могли дать мифологические мотивы *Слова*. И в то же время остается полной загадкой, в каком качестве мог выступать Троян в гипотетическом исходном материале. Если он был богом, то почему утратил этот характер в *Слове*; если был фигурой светской, от откуда такое поразительное сходство апокрифа со *Словом*? Так или иначе, ясно одно: со всей очевидностью мы обнаруживаем процесс возникновения божества — уже в период после падения язычества и «политеизма», и при этом посредством историографической процедуры, которая сыграла такую важную роль в создании фиктивного славянского пантеона.

Б. Полидоксия

После того, как мы исключили политеизм как форму, которая начала формироваться на Руси только в X веке в условиях государственного устройства из системы изначальных славянских верований, мы получаем общие очертания религии, свойственной племенной эпохе: это была полидоксия, увенчанная прототеизмом, который локально выражался в культе Перуна, олицетворявшего собственно божество неба — повелителя грома и молний. Уже ранней русской литературе не было чуждо разделение этих двух этапов языческих верований. Речь Философа представила их на библейском фоне. Иными словами, после разделения языков люди разошлись по миру и приняли разные обычаи, а поддавшись дьявольскому учению, приносили жертвы рощам, рекам и колодцам. За этим лаконичным описанием скрывался культ природы и вообще полидоксия. Но затем наступил второй этап: дьявол ввел людей в великое заблуждение, а посему они начали ставить идолов — деревянных и медных, мраморных и золотых, почитали их, приводили своих сыновей и дочерей и убивали перед изваяниями, так была осквернена вся земля[294]. Как показал А. А. Шахматов, Начальный свод (а в соответствии с нашей концепцией, игумен Никон) включил почти дословно упоминание о культе вод и рощ в рассказ о полянах[295]. Показательно, что он не вставил в этот рассказ вторую часть речи Фи-

лософа об идолопоклонстве, в чем нам следует видеть указание на то, что в киевской традиции XI века не сохранилась память об этой форме культа в догосударственную эпоху. В то же время летописец вставил слова Философа об идолопоклонстве, а именно о приведении сыновей и дочерей к идолам и об осквернении земли жертвами, в рассказ о пантеоне Владимира. Это еще одно подтверждение тезиса о «государственном» происхождении политеистических тенденций на Руси.

О языческих верованиях мы узнаем из христианских источников, которые напоминали населению о его языческих заблуждениях и требовали отречься от них. На этой основе возможно составить представление, и то только в самых общих чертах, о завершающем этапе уже исчезающего язычества, но в то же время открытым остается вопрос о его более ранних этапах, не освещенных в современных им письменных источниках. Реконструкция славянской полидоксии, осуществленная в научной литературе, демонстрирует как раз позднюю картину язычества, по которой трудно судить, насколько она отклонилась от изначальных, то есть дохристианских, верований, поскольку метод ретрогрессии бессилен при отсутствии критериев контроля в виде современных источников. Исключение составляет сообщение Прокопия, однако оно слишком лаконично и по этой причине недостаточно. В этой не слишком удачной ситуации исследователя спасает одно обстоятельство: полидоксия в отличие от политеизма характеризуется большим консерватизмом. Полидоксия представляет собой продукт бесконечно долгого процесса становления религии и воздействия группы на индивидуума в эпоху очень медленных изменений в общественной структуре, что должно было привести к идеологическому консерватизму. Элементы полидоксии долгие века сохранялись в народе и после его крещения, а потому можно исходить из того, что в раннем средневековье и вообще до более или менее прочного укоренения христианства в широких массах населения, что произошло приблизительно в XII веке, традиционные верования сохраняли в общих чертах свой изначальный характер. Если бы мы могли их воспроизвести, исключив из них возможное влияние христианства, мы получили бы образ изначальных верований, правда, не адекватный, но приблизительный и дающий достаточно точное представление об архаич-

ной славянской полидоксии. Но при таком подходе исследователь натыкается на иного рода риф, которого трудно избежать, — это неточности в источниках, в которых сообщаемые данные о реликтах язычества не всегда соответствуют действительности — не столько, может быть, по причине ошибочного наблюдения, сколько вследствие описания с помощью ошибочных методов. Ошибки проистекали из двух главных причин: 1) готового, искажающего славянскую действительность, схематичного представления о системе языческих верований в глазах христианского духовенства, описывавшего эти верования; 2) смешивания в описаниях данных, взятых из действительных наблюдений, с литературными заимствованиями, не соответствующими актуальной действительности. Результаты применения обоих этих ошибочных методов в русской литературе рассмотрел Е. В. Аничков в своей работе, посвященной языческой религии Руси. Что касается схематичного образа язычества, представленного в русской литературе, то, по мнению автора, этот образ восходит в конечном итоге к библейским мотивам. Христианскому почитанию Бога — Творца всего сущего противостояли два языческих культовых круга: культ богов, неоднократно осуждаемый в Библии и приговоренный к уничтожению (Второзаконие 7, 5: «Но поступите с ними так: жертвенники их разрушьте, столбы их сокрушите, и рощи их вырубите, и истуканы их сожгите огнем»), а также культ «твари» (Послание св. апостола Павла к римлянам 1, 25: «Они заменили истину божию и поклонялись и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь»)[296]. Это не были две взаимоисключающие схемы язычества, как, похоже, склонен с оговорками считать Аничков, а скорее два аспекта одной схемы. Трудно говорить об относительной хронологии обеих соответствующих концепций в русской религиозной литературе, как это делает Аничков[297], тогда как обе они проявляются уже в *Речи Философа* и в русском летописании XI века, как мы уже выше отмечали. В то же время в истории религии раньше проявляется культ «тварей» (=полидоксия»), чем культ богов (=политеизм»), что сознавали и авторы двух вышеупомянутых источников. На первый взгляд, оба культовых круга принципиальным образом искажают образ религии славян. Культ богов в этой религии, собственно, не имел значения, культ тварей, или природы, не исчерпывал всей полидоксии. Одна-

ко, если мы внимательнее присмотримся к русской версии этой схемы, то заметим, что она существенно отличалась от фактического состояния только в пункте выделения политеизма. Без сомнения, под влиянием этой схемы русские проповеди непрестанно порицали почитание богов, перечисленных поименно, но в своем большинстве (кроме Перуна и демона Мокоши) фиктивных. В случае же полидоксии данную схему можно считать почти исчерпывающей. Прежде всего понятие «культа богов» не было на Руси идентично понятию политеизма. Слово «бог» ввиду отсутствия у славян развитого политеизма служило для определения демона, а русские литераторы называли бесами обе категории мифологических существ, богов и демонов, не делая между ними различия. Таким образом, первый культовый круг охватывал также и демонологию, составляющую важный раздел полидоксии. Что же касается культа тварей, то в него можно включить не только культ природы, но и культ мертвых, поскольку человеческая душа тоже является Божьим творением. В конце концов вне сферы двух схем оставалась бы только магия, однако она была тесно связана с другими областями полидоксии. Но с источниковедческой позиции схема искажала образ религии славян, приукрашивая его и привнося в него более сложные, политеистические черты, и в то же время она не ограничивала богатства содержания верований, отраженного в литературе: как раз о магии, которой не нашлось места в схеме, мы находим, пожалуй, более всего данных. Таким образом, источники, независимо от схемы, позволяют проанализировать все четыре области полидоксии: культ природы, культ мертвых, магию и демонологию.

Итак, в сфере полидоксии библейская схема не составляет препятствия в процессе исследования источников, разве что заставит отнести какого-нибудь демона вроде Мокоши к категории богов. Затемняет картину полидоксии только недобросовестный литературный метод, стирающий границу между фактическими верованиями и отраженными в памятниках литературными заимствованиями, а также собственными домыслами или вообще измышлениями авторов описаний. Главными источниками сведений о полидоксии являются церковно-правовые памятники, в частности *Ответы митрополита Иоанна II* (1080—1089), так называемые *Вопросы Кирика, Савы и Илии* (1136—1156), *Поучение епископа Нифона*, а также мно-

гочисленные церковные уставы, синодальные решения, постановления и т. п.[298], в особенности многочисленные проповеди, «слова», сохранившиеся в позднесредневековых переложениях, переполненные вставками и требующие скрупулезного источниковедческого анализа. Их зачастую сомнительный характер лучше всего виден на примере упоминаний о политеизме, относительно хорошо известном из более ранних источников. Повторяются имена, приведенные в *Повести временных лет*, а если, например, некий Переплут, неизвестный древним источникам, неожиданно появляется в тексте об идолопоклонниках, приписываемом св. Григорию, то его подлинность как бога не подтверждается ничем, хотя можно предположить, что он представлял искаженную форму какого-то демона[299]. Даже там, где в проповеди есть указание на новое наблюдение, рекомендуется быть очень осторожным. Например, в изречения святого Григория после упоминания о уже отвергнутом Перуне добавлена вставка: «и сегодня в отдаленных местах молятся ему, проклятому богу Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и Вилу»[300]. Эта явная, казалось бы, вызывающая доверие глосса к упоминанию о Перуне, противопоставляет центры, в которых христианизация имела больший успех, отдаленным районам, еще сохраняющим языческие традиции в XIV веке, когда этот текст возник. Но упоминание в глоссе непосредственно после Перуна о Хорсе, как и в летописном описании пантеона Владимира, а также упоминание о Мокоши, которая это описание завершает[301], указывает на литературное, точнее летописное, происхождение глоссы. Приведенное же имя Вила в мужском роде вместо женских демонов вил свидетельствует о некомпетентности автора вставки в вопросах мифологии и тем более рождает пессимизм в отношении достоверности глоссы. Ведь и упоминание об отдаленных местах может выражать только предположение автора, что где-то далеко еще сохраняется культ богов, о которых он сам читал в литературе, хотя в действительности их культ либо был забыт (Перун), либо никогда не существовал на Руси (Хорс), либо имел иную форму, нежели та, что была представлена в глоссе (Мокошь, вилы). Одним словом, полагаться на эту глоссу не стоит.

Менее понятно происхождение вставок, касающихся полидоксии, очень слабо отраженной в древнейшем летописании. Часть этих элементов была взята непосредственно из

наблюдений, а кроме того они переходили в среде памятников одного типа от одного произведения к другому. Самые древние проповеди, сохранившиеся в переложениях XIV века, имели целью искоренить языческие пережитки и проявления двоеверия, синкретизма[302]. Это *Слово некоего Христолюбца*, «Слово св. Григория о идолопоклонниках» (*Слово святого Григорья... о томъ, како первое пагани суще языци кланялися идоломъ...*), а также, несмотря на компиляционный характер, не лишенное оригинальных вставок «Слово святого Иоанна о идолопоклонниках» (*Слово отца нашего Иоанна Златоустаго... о томь, како первое поганые веровали въ идолы...*)[303]. Аничков, пользуясь методом, при помощи которого Шахматов проводил анализ летописей, пробовал воспроизвести текст двух первых проповедей — без позднейших вставок из русской мифологии, а также установить время возникновения вставок: в середине XI века в *Слове некоего Христолюбца* и в шестидесятые годы того же века в *Слове святого Григория о идолопоклонниках*[304]. Разумеется, выводы его являются скорее предположениями, на чем, впрочем, не будем здесь останавливаться. Для нас большее значение имеет попытка этого автора установить хронологию вставок в обеих проповедях на основании заимствований из киевского Начального свода (то есть фактически свода Никона), которые, по мнению автора, указывают на вставку мифологических отрывков не позднее начала XII века[305]. Не согласимся с подобным выводом автора. Очень сомнительно, чтобы проповеди ориентировались на текст «Начального свода» (=Никон), составлявшего наверняка литературную редкость, если вообще не хранившегося в единственном изложении; черпали же их авторы данные из *Повести временных лет*, а ее переложения были хорошо известны как в XII, так и в XIV веке. Вообще начало XII века можно в лучшем случае считать самой ранней из возможных дат возникновения вставки, которая могла быть сделана как в течение всего XII века, так и значительно позже. Поэтому мы должны учитывать относительно позднее происхождение мифологических данных даже в древнейших проповедях, что в некоторой степени ослабляет архаический характер соответствующего материала и велит соблюдать осторожность в использовании каждого заключенного в нем сведения. Разбор этого материала в работе Аничкова, а особенно в систематической разработке Мансикки, облегчает использование этих источ-

ников неясного, правда, происхождения и сомнительной достоверности, но тем не менее составляющих необходимую основу при реконструкции русской полидоксии. Эта задача требует специального широкого изучения. Здесь мы ограничимся лишь кратким представлением восточнославянской полидоксии в четырех ее разделах. Полученные из этих источников выводы имеют более широкое значение, поскольку другие славянские страны не располагают столь богатым средневековым материалом. Образ русской полидоксии, таким образом, в какой-то степени полезен и для них.

Культ природы. Убеждение, свойственное христианской литературе, что «культ тварей» составлял характерную черту языческого мировоззрения, заставляет быть особенно осторожным в оценке достоверности информации об этой области верований, описания которой могли быть искажены шаблонными преувеличениями. Одновременно обнаруживается проблема иного рода: следует ли понимать отмеченный в источниках культ природы дословно или же в некоторых случаях только как определение культовых мест. А следовательно, означал ли культ вод и рощ, отмеченный в русском летописании XI века[306], обожествление этих объектов природы или же только почитание их как обиталища духов. Исследователи склоняются ко второй интерпретации[307]. Эту точку зрения, как кажется, подтверждает замечание киевского митрополита Иоанна II (1080—1089) о людях (на Руси), которые приносят жертвы бесам, болотам и колодцам[308]; хотя эта формулировка включает вставку, противоречащую русским сообщениям, так как не о болотах, а о реках и озерах вспоминают местные источники, свидетельство это не так легко поставить под сомнение ввиду его официального происхождения. Другие источники наряду с водами и рощами указывают и иные объекты культа природы. Епископ туровский Кирилл (XII в.) в проповеди на Вербное Воскресенье выражает радость, что уже не почитают как богов солнце и огонь, источники и деревья, а отцы не убивают детей в жертву (богам)[309]. Последние слова доказывают знакомство с легендой о мученичестве варягов и тем самым заставляют принять во внимание литературный характер всей речи оратора. Поэтому и его слова о почитании солнца и огня требуют проверки. Так, в *Слове некоего Христолюбца*, текст которого не обнаруживает признаков литературного происхождения, говорится, что «огню молятся, называя

его Сварожичем»[310]. Проповедник вспоминает не о боге с таким именем, а о природном явлении, почитаемом как божество. В другом месте тот же источник объясняет: «молятся под овином огню». Овин, то есть сарай для сушки зерна, в качестве места отправления языческого культа указан и в юридическом источнике: редакция церковного устава Владимира I, составленная в Новгороде в XIII веке, велит предавать церковному суду тех, кто молится под овином, в роще или у воды[311]. Сущность культа под овином разъясняет *Слово святого Григория о идолопоклонниках*: огонь сушит и дает урожаю созревать, после чего добавляет: проклятые чтут юг и поклоняются, обратившись на юг[312]. Таким образом, становится ясно, что мы имеем дело с аграрным культом огня Сварожича, а также с культом «юга», который нельзя иначе понимать, как только в связи с солнцем. А следовательно, приведенные ранее слова Кирилла Туровского о почитании солнца и огня приобретают реальное значение. Этот список природных объектов культа дополняет *Слово Иоанна Златоуста об идолопоклонниках*, упоминающее о камне, который наверняка выполнял ту же функцию, что воды и рощи[313]. Другие позиции в этот список добавляет апокриф *Хождение Богородицы по мукам*, перечисляя в качестве объектов божественного культа те вещи, которые в действительности были созданы Богом: солнце и луну, землю и воду, зверей и змей[314]. На литературное происхождение этого списка указывает упоминание здесь культа зверей и змей, не известного источникам, относящимся к Руси, кроме анонимного арабского замечания о почитании волов и следов поклонения (?) туру в былинах. Петухи и куры, приносившиеся богам в жертву[315], в силу этого не могли быть предметом культа и, скорее, имели значение магического средства, равно как и козлы, бараны и кони[316]. В конце концов мы можем убедиться, что в достоверных источниках нашла отражение немногочисленная группа объектов культа, взятых из природы, а именно некоторые явления, имевшие огромное значение для аграрного общества (солнце и огонь), а также, по-видимому, обиталища демонов и места жертвоприношений им — воды, рощи, камни. Впрочем, и непосредственного культа этой последней категории тоже нельзя исключать. Источники не позволяют с уверенностью утверждать существование зоолатрии. К волам, скорее, существовало особое уважение ввиду их использования в сельском хозяйстве.

Культ мертвых. Если культ природы вырисовывается в источниках достаточно отчетливо, то в значительной степени благодаря его противоположности христианскому мировоззрению и отсюда особому осуждению со стороны духовенства почитания объектов природы и обрядов, совершаемых в рощах и у воды. В то же время такой полной противоположности не возникло в области верований в загробную жизнь, аналогия которых с христианской доктриной о человеческой душе некоторым образом сближала оба мировоззрения в этой точке, но одновременно мешала христианским, а также арабским авторам правильно судить об этих верованиях, понимаемых в свете концепции бессмертия души. И сегодня исследователи склонны интерпретировать славянский погребальный ритуал в свете христианских понятий. В то же время изначальные верования дописьменных народов полностью отличались от христианских представлений о загробной жизни. Вера в бессмертие души была чужда этим народам, но в то же время они признавали ее сохранение после физической смерти, хотя и в тесной связи с телом — в могиле. «То, что догма о продолжении жизни души в могиле встречается почти в каждой народной религии, а не только в римской, является фактом, — писал Зелинский. — Поэтому и культ душ осуществляется в основном при могилах. Его самой элементарной формой является периодическое кормление, при этом в подлинном смысле этого слова...» Переселение душ из их могил в общее место пребывания в отдаленном уголке подземного мира было более поздним искусственным включением, какое, например, в греческой религии сделал Гомер, разместивший царство душ в Аиде — на западном краю света[317a]. Жизнь душ в этом царстве была печальной, подобно тому, как и жизнь душ в подземном мире шеол в понимании иудаизма[317b]. Точно так же и в скандинавской религии первоначально доминировала концепция «живого трупа», лежащего в могиле. И Валхалла, прежде чем стала раем геройски погибших воинов, представляла поле битвы, покрытое телами убитых[317c]. Древнейший пласт верований о «живом трупе» представляет логику мышления, которому не хватило фантазии разлучить тело и душу и уготовить ей не столь ужасную посмертную участь. Зелинский негодовал по поводу подобного эсхатологического решения: «Как это так? Моя душа, то есть сознательная часть моей сущности, должна неопределенное время жить в ближайшем сосед-

стве с разлагающимся телом в его тесном, мрачном пристанище? Даже полное уничтожение было бы благодеянием по сравнению с такой судьбой!»[317d]. Действительно, прогресс культуры принес более сносные решения. Однако и они не обязательно должны были совпадать с христианской моделью.

Принимая все это во внимание, мы ищем главное указание на суть славянских верований о загробной жизни в источнике, который дает информацию, отличающуюся от христианского представления об этой жизни, и при этом может считаться достоверным ввиду хорошей информированности автора. Это свидетельство Титмара, касающееся полабских славян, но тем не менее показательное для всего славянства, поскольку представляет без сомнения архаичную основу соответствующих воззрений. Автор хроники полемизирует с необразованными людьми (inlitterati), подвергающими сомнению воскресение, которое ожидает тела мертвых, и разъясняет, что есть три вида душ, а именно души бестелесных существ, ангелов, не имеющие начала и конца, души людей, имеющие начало, но не имеющие конца, и, наконец, души животных, которые начинаются вместе с телом и вместе с ним кончаются. Из слов летописца вытекает, что вопреки мнению неверующих, воскресение не подлежит сомнению, поскольку человеческая душа обладает бессмертием. По-видимому, среди скептиков было немало и немцев, но в своем большинстве (maxime) это были славяне, которые считали, что с телесной смертью все заканчивается[317]. По мнению Нидерле, Титмар хотел лишь сказать, что славяне не имели представления о воскресении, связанном с расплатой за деяния в земной жизни[318]. Эта интерпретация основана на недоразумении. Единственным аргументом, который Титмар привел в подтверждение представления о воскресении, был факт бессмертия человеческой души: если бы славяне верили в бессмертие души, полемика с ними была бы беспредметной. Впрочем, Титмар ясно сформулировал упрек славянам в связи с их представлением о полной гибели человека вместе со смертью тела. Не стоит ему приписывать противоположное суждение при помощи искусственных комбинаций. По мнению Урбаньчика, Титмару вообще нельзя «доверять», поскольку ему противоречат более поздние источники[319]. Действительно, источники не оставляют сомнений в обратном (хотя наверняка им была чужда философская концепция бессмертия). Как же тогда

объяснить это расхождение с Титмаром, принимая во внимание серьезность свидетельства мерсебургского епископа? Брюкнер, как, впрочем, и Нидерле, хорошо понимал, что нельзя произвольно обходиться с информацией Титмара, который исполнял функции епископа в среде еще языческого населения, хорошо его знал и не начинал полемики с мнимыми заблуждениями. Поэтому Брюкнер считал, что ошибка автора хроники только кажущаяся, в действительности же он оспаривал существование у славян «христианской души, но свою собственную они имели»[320]. Брюкнер таким образом приписал Титмару взгляд на душу, противоречащий христианскому учению, которое признавало у всех без исключения людей одинаковую душу, а миссионерскую деятельность понимало как борьбу за спасение душ. И сам Титмар говорил о бессмертии человеческой души вообще в отличие от души животных. Ясно, что Титмар не мог высказывать мнение, которое ему приписал Брюкнер. Суть информации автора хроники состоит в утверждении, что «славянская душа» гибла вместе со смертью тела. Важный конкретный аргумент против данной информации летописца — это другие его сообщения. В той же главе, которую мы здесь анализируем, говорится о язычниках, gentiles (то есть о славянах): некоторые из них считают, что в будущей жизни душа имеет иные обязанности (*officium*), чем в настоящей. Таким образом, автор хроники ограничивает предыдущее свидетельство и признает расхождение то ли во взглядах, то ли в загробной участи отдельных славян после смерти. В другом месте хроники Титмар сообщает, что в Польше до крещения тело каждого мужа после смерти сжигали, жена же, которой отрезали голову, следовала за ним[321]. И это поведение, как кажется, говорит в пользу существования веры в загробную жизнь. Об этом свидетельствует и общий аргумент: широко распространенное в мире древнейшее представление о загробной жизни. Вряд ли оно было чуждо славянам. Так критика текста Титмара позволяет обнаружить две противоречивые информации: 1) о смерти души вместе с телом, 2) о сохранении души после смерти тела. Только последняя имеет широкое, независимо от Титмара, подтверждение в источниках, однако отсюда не вытекает, что первая не соответствует славянским верованиям. По уже представленным здесь причинам трудно ее признать вымыслом автора, а потому ее следует отнести к архаическому индоевропейскому, не

чуждому, разумеется, и славянам, субстрату верований в «живой труп». На этот субстрат должны были наслоиться новые понятия о душе, о которых немногое можно сказать ввиду отсутствия достоверных источников.

Как считал Нидерле, а это его суждение не утратило своей актуальности, мы не имеем точных сведений о том, как представляли себе славяне загробную участь души[322]. Правда, в сообщении о похоронах знатного руса (в Прикамской Болгарии) Ибн Фадлан говорил о рабыне, которая должна была погибнуть во время погребального обряда своего господина, что перед совершением обряда она якобы видела умершего в прекрасном и зеленом раю (или же саду), а один из русов говорил, что умерший находится в раю в момент сожжения тела[323]. Нидерле поставил под сомнение пригодность этого источника в отношении славян ввиду норманнского происхождения русов. Однако представляется, что независимо от того или иного происхождения тех русов, сообщение Ибн Фадлана не будет нам полезно из-за того, что они были купцами, купцы же играли роль посредников в переносе иноземных влияний, в основном религиозных (благодаря им христианство в X веке проникло в Киев).

Мы могли бы попытаться реконструировать славянские представления о том свете сравнительным методом, обратившись прежде всего к верованиям балтов ввиду их этнического родства, древнего непосредственного соседства, сходства обычаев и строя. Так, по датированному 1326 годом сообщению Петра из Дусбурга — автора хроники крестоносцев, прусы верили в воскресение тела, но не так, как следует, поскольку полагали, что в загробном мире каждый будет вести тот же, что и на земле, образ жизни, а потому вместе с останками вельможи сжигали его оружие и доспехи, рабов и т. п., а простым людям давали вещи, имевшие отношение к их обязанностям[324a]. Ясно, что мысль о воскресении прусы восприняли у христиан, а представление о загробной жизни как продолжении жизни земной является интерпретацией погребального обряда. Иными словами, ценность приведенного сообщения Дусбурга как источника сводится к нулю. Более полезной будет литовская аналогия, известная по мифу о Сови, в русском переложении XIII века. Сови называли проводника в подземное царство, бездну, известную по русскому источнику как ад или Аид, infernum. В него ведут 9 врат; сын Сови,

который попал к отцу в бездну через одни из них, был угощен им вечерьей и убедился, что лучшим погребальным обрядом является сожжение. Более подробной информации о подземном существовании мертвых источник не приводит[324b], но наверняка от представлений народов, верящих в Сови (называемого в источнике Совицей), не слишком отличается образ, воссозданный А. Брюкнером в том числе по фольклорным данным и схожий с греческим Аидом: «Был, следовательно, иной мир, мир не солнца, зелени и людей, а темный, холодный и серый, мир мертвых, велей»[324c]. При этом Брюкнер признавал, что вели не затворялись в бездне, а кружили по земле, охотно получали жертвы от людей. Не иначе было и у славян, а загадочное замечание Титмара о иной обязанности души в будущей жизни, без уточнения, свидетельствует об отсутствии ясных представлений об этом мире, а значит, и об отсутствии интереса к нему.

Во всяком случае не подлежит сомнению, что после кризиса, связанного с физической смертью, в соответствии с распространенными верованиями, души не лишались бытия. Возникает вопрос, какое отношение складывалось у живых к ним? В русских источниках, как представляется, звучат два мотива: скорби по мертвому и страха перед действием освободившейся от уз тела души. На первый взгляд, преобладает мотив скорби. «И плакали по нему все люди плачем великим», — говорится о похоронах Олега[324] в соответствии с принятой схемой поведения на похоронах. Ольга отправилась к древлянам, чтобы плакать на могиле убитого мужа, Игоря, она велела насыпать большой холм и справила тризну, во время которой дружина княгини зарезала виновников преступления — древлян, мстя за убитого[325]. Ольга-христианка запретила устраивать после ее смерти языческие похороны — не только проводить тризну и насыпать могилу, но скорее всего и бдеть после ее смерти над телом (*бъдына дѣяти*), что, однако, не помешало ее сыну, внукам и всем людям плакать по ней плачем великим[326]. А сообщение о похоронах Владимира I, внука Ольги и так же, как и она, христианина, явно показывает, что чувству скорби сопутствовало не менее сильное чувство страха. Начались эти похороны в соответствии с традиционным языческим ритуалом: в полу между покоями проделали отверстие, завернули тело умершего в ковер и спустили его на веревках через это отверстие, после чего положили

на сани (в разгар лета! — как утверждает Нидерле, по финскому обычаю, известному, правда, и иным индоевропейским народам)[327] и привезли в церковь Богородицы, где были совершены христианские обряды при плаче собравшейся толпы[328]. Здесь виден страх перед душой умершего: тело не вынесли обычным путем через дверь, чтобы затруднить душе возвращение домой и не дать беспокоить его обитателей. Но под этим углом зрения возможно интерпретировать и другие погребальные действия, в том числе и непрекращающийся плач, который, подчеркивая искреннюю скорбь (конечно же, действительно имевшую место — по крайней мере, в определенной степени), имел также целью склонить душу мертвого не действовать во вред живым. И разве не этой цели была подчинена кровная месть (имевшая не только общественно-правовое звучание), а также устройство тризны, засыпание могилы, бдение над телом умершего? Если даже душа князя чувствовала себя неуютно на том свете и завидовала счастью живых, то что же говорить о душах простых смертных. Арабские сообщения о «зеленом рае», в который отправлялся мертвый, следовало бы считать обычным вымыслом, если они вообще относятся к славянским верованиям.

В традиционных представлениях преобладал, таким образом, страх перед душами мертвых, которых называли навями. *Повесть временных лет* передает сообщение о странных событиях в Полоцке во время грозившей в 1092 году Руси эпидемии и дает две интерпретации этого факта. По собственному мнению источника, выражающему взгляды печерских монахов, это были действия бесов, невидимых и мчащихся на невидимых конях, копыта которых оставляли след, разящий людей, когда те выходили из дома, невидимыми, но смертельными ранами. По мнению же людей (полоцких), это делали нави[329]. Различие между этими взглядами состоит в том, что монахи приписывали бесам действия, виновниками которых, по мнению народа, должны были быть нави. Несмотря на недоброжелательное отношение навей к миру живых, развился культ этих существ. Об обычае умолять их мы узнаем из трех проповедей: Григория, Иоанна Златоуста о идолопоклонстве и более поздней — *О посте к невежам*. Первая — наиболее краткая, последняя — наиболее пространная, но, по мнению Мансикки, вернее всего отражающая общий для трех произведений первоисточник[330]. Однако, довольно об этом

различии, достаточно того, что из источников вытекает, что в Великий Четверг (проповедь «О посте») топили навям баню, сыпали пепел посреди избы, оставляли разнообразные пироги, мясо (в Великий Пост!), молоко, масло, яйца, а также чарки меда и пива, лили воду, вешали полотняное покрывало (чехол) и полотенце. Бесы, издеваясь над язычниками, влезают и оставляют след на пепле, а они считают, что это были нави, и сами съедают оставленную навям еду. Это была единая форма навей, из которых выделились специальные виды демонов, которым мы уделим внимание дальше. Известный из источников «камерный» обряд не был единственным способом почитания мертвых. Уже в значительно более позднем *Стоглаве* (1551) осуждался обычай собираться в канун Зеленых Святок на кладбищах, где мужи и жены плакали, вознося великий крик над могилами, а когда скоморохи начинали играть на своих инструментах, плакать переставали и начинали скакать, танцевать, хлопать в ладоши и петь дьявольские песни[331]. Это, без сомнения, был обряд, восходящий к языческим временам (напоминающий плачем и криками времена Олега и Ольги), сохранению которого способствовало церковное учение о бессмертии всех душ. Этот обряд облегчает объяснение некоторых археологических находок, к которым мы еще вернемся.

М а г и я. Эта, возможно, самая древняя область полидоксии имеет специфический характер, поскольку не вводит в действие новых, относящихся к ее сфере сверхъестественных существ, действует через самого заинтересованного человека или колдуна и основывается на практиках и средствах, имеющих естественный характер, но вызывающих сверхъестественным способом естественные последствия. Магия в своих практиках может также использовать сверхъестественные существа, однако они взяты из других сфер религии и представляют в магии вторичное явление, не связанное с ее сущностью. Магия же не только относится к древнейшей сфере полидоксии, но и представляет собой наиболее жизнеспособную область благодаря простоте своей идеологической системы, в которой человек сам навязывает свою волю естественному порядку вещей в желаемом для себя направлении и самым легким способом, без каких бы то ни было религиозных канонов. Человек не может избежать искушения оказывать воздействие на окружающий мир с пользой для себя. Легко также понять,

что церковь вела с магией сложнейшую и нескончаемую борьбу. То же было и на Руси. Русские источники переполнены сведениями о магических практиках и гаданиях; однако в них проявлен интерес не столько к ходу этих практик, сколько к магическим средствам и целям их действия, подлежащим осуждению и запрету. Упоминания эти фрагментарны и разбросаны по различным церковным произведениям. Приведем в качестве примера цитату из *Слова св. Григория о идолопоклонниках* в версии, сохранившейся в чудовском кодексе XVI века, однако содержащей элементы, в основном известные и по более ранним источникам: «иные верят в сны, в жребий, в сречу (случай), в сглаз, в ворожбу, в колдовство и наузы (амулеты) носят и привязывают детям, и отрезанные ногти кидают за пазуху, а ногти с ног кладут на голову, и когда пиво варят, соль сыплют в кадушку и уголь бросают, забывая о Боге, который сотворил небо и землю, моря, реки и источники...»[332]. Другие источники предоставляют иногда объяснение отдельных форм этой магии: так, например, говорится о воздействии этих чар, которые могут вызвать урожай или же неурожай[333], поразить ниву соседа или умертвить его скот[334], служат для лечения болезней[335] или женщинам для возбуждения любви[336]. А например, *Слово святого отца Кирилла*, сохранившееся в рукописи XIV века, сообщает о гадании по встрече с птицами: дятлом, вороном, синицей[337]. В приведенном списке отсутствует очень важный, «прогрессивный» — предвосхищающий фармацевтику, раздел магии, использующий растения, «травы» в различных целях — не только добрых, но и злых — как для лечения, так и для отравления, возбуждения любви и т. п. Русское духовенство не признавало натуральных лекарственных свойств трав и трактовало «травников» наравне с колдунами[338]. Приведенный список не указывает также на такие различные магические средства, как огонь, через который прыгали во время грозы[339], чеснок, которому приписывали какие-то чудесные свойства[340], луковицы и порей[341]. В борьбе с магией и гаданиями, предоставляющими населению разнообразные услуги, церковь не имела успеха и даже сама предоставляла колдунам новые магические средства. Так, ножом совершали крестное знамение на хлебе, а пиво крестили чаркой или чем-то подобным[342]; для чародейства служила щепка, отодранная от церковной стены[343], а могло служить и писание[344]. Встреча с духовными

лицами предвещала несчастье[345], а только что рукоположенным священникам запрещалось совершать колдовские практики[346], являвшиеся, без сомнения, прибыльным занятием.

Демонология. Последняя область полидоксии охватывает сферу самостоятельных духовных существ, называемых в науке демонами и близких по своему характеру к пониманию человеческой души, пережившей телесную смерть человека. Демоны являются антропоморфными существами, однако выступают группами и лишены собственных имен и индивидуальных черт, чем отличаются собственно от богов, принадлежащих к высшей сфере языческого сверхъестественного мира. Одна группа демонов, чему есть четкие доказательства, представляла собой продолжение человеческих душ, другая группа, без сомнения, возникла по модели первой группы, перенесенной на явления природы. Таким образом, следует признать у демонологии непосредственное или опосредованное манистическое происхождение. Христианская литература называла все сверхъестественные языческие существа, отличные от объектов природы, демонами или идолами[347], независимо от их места в языческой иерархии. В славянской литературе христианское понятие демона передавалось словом «бес». Уже древнейший памятник славянской письменности *Житие Константина Философа* передает оборот: «моим именем изгонять будут демонов» — словами: *именьмь моимь бѣсы ижденѣть*»[348]. Может показаться, что слово «бес» было древним славянским определением всех антропоморфных сверхъестественных существ. Отсюда Нидерле сделал вывод, что понятие «бес» у славян имело позитивное значение[349], но затем под влиянием христианства стало негативным. В действительности же нет доказательств того, что славяне изначально пользовались названием «бес» в положительном смысле. Конечно же, название имело уничижительное значение и по этой причине было взято христианской литературой для очернения языческой религии. Сами славяне называли сверхъестественных существ богами. В *Повести временных лет* языческие волхвы, говоря о своих демонах, использовали, как правило, определение «боги», но никогда не называли их бесами. Даже Иоанн Вышатич, боярин, отправленный князем Святославом черниговским собирать дань в Белозерье, обращаясь к волхвам, говорил о их «богах» и только на объяснение волхвов, что их бог пребывает в бездне, отвечает словами: «Что

же это за бог сидит в бездне? — это бес, а Бог — в небесах...»[350]. Также и летописец, комментируя заблуждение волхвов о всеведении богов, заменяет этот языческий термин христианским: «бесы ведь не знают мысли человеческой»[351]. И в сообщении этого же источника о пребывании некоего новгородца у чудского колдуна (кудесника) проявляется терминологическая двойственность: колдун использует определение «бози», новгородец говорит: «бози ваши», и в то же время летописец пользуется определением: «бѣсы»[352]. Скорее всего славяне называли своих демонов богами, в то время как «бес» представляется прозвищем демона, вредящего людям, и это определение используется ими исключительно в уничижительном значении.

В русских источниках проявляется некоторая терминологическая двойственность: с одной стороны, демоны действуют под общим названием бесов, а с другой стороны, под специальными названиями, которые в исключительных случаях подводятся под категорию бесов, как полоцкие нави. Возникает вопрос, называли ли сами язычники нави «богами», равно как и другие специальные группы демонов? Некоторые из этих специальных групп можно явно увязать с понятием человеческих душ. Вообще нельзя разграничить понятия душ и демонов: нави выглядят как демоны (боги, бесы), происходящие от человеческих душ. Так, в демонов со специальными названиями — упыри и берегини — превращаются души умерших неестественной смертью. Как утверждает К. Мошиньский, упырь выступает в славянских верованиях в двойном значении: 1) «как дух умершего человека», 2) «как живой труп» и т. д. И прежде всего ко второму значению относятся представления, проникнутые, по словам этого автора, «безграничной дикостью»[353]. Упырей, известных русским источникам как предмет культа, мы представляем себе скорее в виде более мягких демонов, хотя и несчастных, равно как и берегинь, или нимф, живущих на берегах вод и наверняка происходивших от утопленниц[354]. Обе эти категории демонов появляются в источниках одновременно и рядом, что, как представляется, указывает на схожее происхождение обоих понятий, а может быть, и общность иных черт. Первое упоминание о них мы находим в *Слове св. Григория о идолопоклонниках*, затем о них говорится в *Слове Иоанна Златоуста о идолопоклонниках*[355], потом же они исчезают из источников. Русские ис-

точники, начиная со *Слова некоего Христолюбца*[356], знают еще один вид нимф, называемых вилами, однако Мансикка поставил под сомнение их русское происхождение и счел упоминания о них литературным заимствованием у южных славян[357], а с этим выводом соглашался Мошиньский, поскольку в современном восточнославянском фольклоре не сохранилось ни малейшего следа этих женских демонов, хотя у южных славян они играли большую роль и до недавнего времени почитались в народе[358]. Д. К. Зеленин на основании этнографических материалов утверждал[359], что у восточных славян, как и у других народов, четко различались два вида умерших: 1) «родители», то есть умершие от старости уважаемые предки, память которых отмечалась несколько раз в году, 2) «заложные», то есть умершие преждевременной внезапной смертью. Это были нечистые мертвые, не заслуживающие уважения, вредные и опасные, кружащие вокруг места смерти или своей могилы. К ним относились души колдунов, поскольку смерть колдуна не была естественной[360]. Люди боятся заложных, приносят им жертвы[361]. Заложные женщины становятся русалками; само это название прежде было неизвестно, древнейшее же определение звучит: *водяница, шутовка, чертовка* и т. п., в том числе *навка*[362]. В народном представлении русалки — это женщины и девочки, умершие преждевременно неестественной смертью, а значит, несомненно, они принадлежат к группе заложных. Факт причисления к заложным всех умерших неестественной смертью (а тем самым не исповедавшихся и не причастившихся перед смертью) демонстрирует церковное влияние на это понятие, а точнее — включение заложных в систему церковных обрядов за души усопших. Тем не менее трудно сомневаться в архаичной основе соответствующих верований, тесно связанных с верой в трудную загробную жизнь, страхом перед мертвыми и культом мертвых. Эти верования иллюстрируют одновременно процесс трансформации некоторых душ в демонов.

Манистическое происхождение, как на это указывает само название, имеют также демоны, именуемые в источниках родом и рожаницами или родом и рожаницей. Их роль как персонификации судьбы[363] имеет явно вторичный характер, привнесенный из южнославянской литературы и возникший в конечном итоге под византийским влиянием. Как представляется, рожаница соседствовала с родом первоначально в един-

ственном числе, поскольку Кирик обращается к новгородскому епископу Нифону (1136—1156) с вопросом (о церковном наказании в определенном случае): «А если роду и рожанице кроят хлеба и сыры, и мед?»[364]. Также в единственном числе указана рожаница в *Слове св. Григория о идолопоклонниках*[365]. Отсюда видно, что родственная группа чтила двух демонов — мужского и женского, которых, однако, трудно признать предполагаемой парой основателей рода ввиду отсутствия развитой веры в продолжительность загробной жизни. Признаем скорее род демоном плодовитости, а рожаницу — демоном удачных родов, однако неясно, каким образом эти демоны выделились из всего сообщества предков данной родственной группы в качестве ее сверхъестественных покровителей.

Средневековые источники не упоминают о демонах, опекавших дома и хозяйство человека, а также используемую ими территорию. О существовании такого вида духов мы впервые узнаем из источников XVI века, которые наряду с не всегда понятными названиями упоминают «богов»: кутного, скотного и лесного[366], известных и в этнографии как домовой, хлевник и леший. По крайней мере у лешего, несомненно лесного «властителя зверей», одного из древнейших демонов, восходящих, по-видимому, еще к эпохе охотничьего быта, мы можем установить архаичное происхождение; забытый иными славянами, он долее всего сохранился в бескрайних лесах России[367]. Но и домашнему демону мы не можем отказать в древнем происхождении, причем не обязательно он зародился в эпоху оседлой жизни, так как демон мог странствовать вместе с домочадцами; он исполнял важную функцию духа-покровителя семьи дома и хозяйства[368]. От разделения его функций могли возникнуть иные демоны, известные по этнографии: полевик (полевой демон), дворовой (опекун двора), банник, гуменник, овинник[369]. Сюда же относился и уже упомянутый хлевник. Столь же древнее (?), как и у лешего, происхождение, наверное, следует приписать водному демону — водяному. Римский крестьянин пользовался помощью демонов, покровительствовавших каждой его профессиональной деятельности, славянский крестьянин доверял демонам опеку над отдельными реальными элементами своего хозяйства.

В. Организация и формы культа

В своем обзоре верований мы не раз касались второстепенных проблем культа: вопроса о ритуальных местах и облике почитаемых существ, о жертвоприношении им и обращении к ним молитв; эти проблемы, в свою очередь, требуют систематического рассмотрения. Особенный интерес вызывает вопрос о языческих святилищах, следы которых ищут также и археологи. Нидерле защищал концепцию эволюционного происхождения языческих святилищ, зачатками которых могли быть жертвенные алтари и места пребывания демонов; эти места со временем ограждали и возводили над ними крышу на столбах. Таким образом могли развиваться русские (и полабские) святилища[370]. Автор не учитывал иную возможность, что древнейшие святилища возникли вместе с политеизмом в центрах цивилизации и возносились, например, по модели царских палат. Об их существовании говорит такой серьезный источник, как митрополит Иларион в своей проповеди, относящейся к середине XI века: «Уже не зовемся мы идолопоклонниками, но христианами... и уже не капища языческие строим, но возносим христианские церкви»[371]. Автор, упоминая о святилищах, использовал старославянское слово «капище», смысл которого как определения священного строения не подлежит сомнению. Здесь возникает вопрос, не было ли упоминание о языческих святынях в устах митрополита литературным оборотом, не связанным с исторической реальностью. Действительно, летопись сообщала о воздвижении Владимиром идола (Перуна) «на холме вне теремного двора», что исключало строительство святилища. Также летопись точно утверждала, что Добрыня в Новгороде «поставил Перуна идол на реке Волхове»[372] — ясно, что под открытым небом. Вряд ли Владимир, проводя религиозную реформу, придал культу форму более скромную, нежели в то время была принята в языческой Руси, а потому летописное сообщение, как представляется, свидетельствует вообще об отсутствии сакрального строительства на Руси. Но в этой проблеме стоит также дать слово и археологии.

В 1908 году В. Хвойка открыл следы языческого святилища в Киеве, на территории небольшого киевского древнейшего городища в северо-западной части Андреевской горы, расширенного затем Владимиром I. Находка представляла

собой небольших размеров каменное основание (по мнению Хвойки, 4,2×3,5 м) с невысоким возвышением сбоку, состоящим из слоя глины, пепла и углей, вокруг этого возвышения были разбросаны многочисленные кости животных, в основном домашних — что в сумме создавало впечатление места ритуальных жертвоприношений. А посему, по мнению Хвойки, это сооружение имело ритуальный характер, и это мнение сохранилось по сей день, несмотря на то, что некогда оно подвергалось сомнению[373]. О сущности этого памятника делались различные, нередко фантастические, предположения, на которых нет нужды здесь останавливаться, поскольку все они были рассмотрены М. К. Каргером, автором основательного труда по археологии Киева[374]. Сам этот автор также не сомневался в сакральном характере памятника и склонялся к мнению Л. А. Динцеса, который относил святилище к культу Перуна во времена Олега, Игоря, Святослава; только Владимир должен был перенести этот культ в другое место[375]. Следы существования строения не были обнаружены, и тем самым упоминание Илариона о «капищах» не нашло подтверждения. Но и определение ритуального места как святилища Перуна основывается только на предположениях. Чтобы составить правильное мнение об этом памятнике, необходимо исследовать другие предполагаемые русские святилища.

Самое громкое открытие в этой области было сделано В. В. Седовым в местности Перынь в 4 км от Новгорода — над Волховом. В этой местности, по утверждению позднейшей редакции Новгородской III летописи, находился идол Перуна (воздвигнутый Добрыней)[376]. Это позднее и единственное упоминание о месте культа Перуна, скорее всего, возникло под влиянием схожести мифологического имени и названия местности и не имеет самостоятельной ценности свидетельства источника. Тем не менее остается фактом, что именно в Перыни на Волхове на лесистом холме вблизи старой церкви Богородицы сохранились, по интерпретации Седова, следы культового места. «Святилище» представляло собой круг с диаметром 21 м, окруженный рвом, заполненным песком. В центре сохранилась яма, в которой некогда был укреплен, по-видимому, впоследствии срубленный столб диаметром 65 см, который можно связать с кумиром Перуна, поставленным Добрыней. Во рве сохранились следы размещенных симметрично 8 костров, в одном из них должен был гореть вечный

огонь. С данными летописи согласуется отсутствие сакрального строения, культ осуществлялся под открытым небом[377]. До сего момента между данными летописи и археологии не было видно противоречий; эту гармонию нарушает только следующая находка Седова: возле главного круга были открыты следы другого аналогичного круга, который, по мнению археолога, должен был быть святилищем второго божества. Установил Седов и хронологию святилища, которое должно было возникнуть в IX веке, а стало быть, не только до Владимира, но и до основания Новгорода. Таким образом, обнаруживается явное расхождение перынских открытий с данными летописи о воздвижении идола Перуна, а также с данными славянской мифологии, лишенной развитого политеизма. В интерпретации же автора вокруг главного культового круга существовало несколько других кругов, посвященных второстепенным божествам, Седов ссылается при этом на сообщение Ибн Фадлана о культе русов в Поволжской Болгарии[378], где изваяние главного бога возносилось в окружении меньших фигур, представлявших его жен, дочерей и сыновей[379]. Однако русы, о которых сообщал Ибн Фадлан, были, вероятнее всего, купцами норманнского происхождения, а потому их культ мог содержать элементы иноземных заимствований и не может быть безоговорочно отождествлен со славянским культом; то есть, не придавая излишнего значения сходству между сообщением Ибн Фадлана и перынским памятником, мы должны искать иные решения. Так, аналогичные перынскому культовые объекты встречаются в различных частях Руси. Так например, Седов заметил у смоленских кривичей к югу от протекающего там отрезка Днепра несколько городищ небольшого размера, лишенных оборонного значения и следов поселений, с верхней платформой, окруженной, как и в Перыни, рвом и валом (или двумя валами), датируемых VIII—X/XI веками, и сделал вывод об их культовом предназначении, несмотря на отсутствие ям от столбов[380].

Другое сходное с перынским святилище (середины X века) было открыто на левом берегу Днепра под Рогачевом, где внутри окружности рва (с диаметром 7 м) находилась яма, возникшая как бы от некогда вкопанного столба, и многочисленные меньшие ямы, расположенные извне также по кругу (8 м); рядом находился второй круг диаметром 5 м[381]. Эти данные дали повод интерпретировать и этот памятник в по-

литеистическом смысле. Аналогию можно найти и на западнославянских землях. Все эти культовые следы невозможно разместить в границах скандинавских контактов[382], особенно потому, что они датируются VIII и последующими веками. В то же время наблюдается еще одна закономерность. Перечисленные объекты сохранились обычно вблизи кладбищ: так было, например, в Киеве, где кладбище находилось с внешней стороны вала старого города, а также у смоленских кривичей, где из 5 городищ с культовыми объектами 4 располагались вблизи кладбищ. Еще одно важное обстоятельство, которое не было замечено Седовым и другими исследователями: перечисленные объекты обнаруживают сходство с планировкой кургана, так что некоторые исследователи оказывались в затруднительном положении, как квалифицировать соответствующие памятники — как следы курганов или же как культовые места[383]. Поэтому мы имеем право предположить, что перечисленные объекты были связаны с культом мертвых, тем более, что определенное подтверждение дает *Повесть временных лет*, сообщавшая о славянских племенах, что после сожжения мертвого его кости клали в малый сосуд, который ставили на столбе у дорог[384]. Летописец привел деталь, замеченную и Космасом в Чехии, что столб ставили у дорог (что не должно было быть правилом), но при этом упустил более существенный вопрос почестей, отдаваемых умершему — о чем мы узнаем только из данных археологии, если наша интерпретация верна. Во времена христианства, как мы знаем из проповедей, поминальные пиры устраивали иногда в банях; в языческую эпоху этот культ осуществлялся либо под курганами, либо в специальных культовых местах, открытых советскими археологами. Таким представляется происхождение рассматриваемых объектов: столбы (с урнами) — это элемент, сближающий летописное свидетельство с материальными памятниками. Но остается вопрос, не использовались ли рассматриваемые объекты и для иных целей, например, для жертвоприношений божеству неба и грома. Ведь культовые места погребений, в частности, те, о которых мы говорили, имели частный характер: каждый круг принадлежал, по-видимому, отдельной родственной группе. Так, нельзя отрицать частный характер жертвоприношений умершим предкам в банях или моления огню-Сварожичу под овином. Но существовали также формы публичного культа с участием территориальных

групп, как например, описанные в *Повести временных лет* игрища, устраиваемые «между селами» сведения женихов и невест — конечно же, в нейтральном месте, то есть на какой-то пограничной лесной пустоши. Вообще места публичных обрядов устраивались возле вод и в рощах. В отдаленном лесу в Полабье устраивался культ бога Прове. В подобных местах или же в городищах, которые были культовыми центрами в Полабье, следовало бы искать и следы культа Перуна.

С проблемой культовых мест связана проблема художественного изображения сверхъестественных существ. К сожалению, письменные источники не дают по этому вопросу никаких конкретных и заслуживающих доверия указаний, кроме сообщений (и то требующих критического анализа) о киевском и новгородском кумирах Перуна. Без сомнения, они были из дерева; киевский летописец XI века вложил в уста христианского варяга утверждение: «ведь это не боги, а дерево», а потом те же слова приписал немецким миссионерам[385]; иными словами, идолы из иного материала просто не представлялись. Анализ полабских данных подтверждает слова варяга и одновременно позволяет исключить из области славянской мифологии все недеревянные фигуры со славянских земель, старательно собираемые археологами, включая известного збручского «Святовида»[386]. Однако кажется преждевременным при современном состоянии исследований изучать художественные памятники из дерева, представляющие человеческие фигуры. Их связь со славянской мифологией относится к разряду предположений, поскольку отсутствуют критерии, которые могут быть предоставлены письменными источниками, в данном случае сохраняющими молчание. Может быть, систематическое и критическое рассмотрение этого материала на фоне сравнений привело бы к правдоподобным заключениям, но для этого необходимо было бы предпринять специальное исследование с должным учетом исторического контекста.

Святилища и идолы или же открытые культовые места с их устройством представляли собой материальную сторону организации культа, личностную же сторону представляли жрецы, то есть организованная общественная группа, знающая тайны религии и истинные правила отношения человека к сверхъестественному миру, необходимые для обеспечения людям его помощи и покровительства, и исполняющая в том

числе официальные культовые функции. Подобная группа, тем более, иерархически организованная, формируется в принципе на этапе государственной организации, от которой получает материальное обеспечение, имеет в своем ведении святилище, также возникающее в классовом обществе, руководит религиозной жизнью территориальной общественной группы. Ее соответствием в племенную эпоху является группа колдунов, специализирующихся в области магических действий, что не исключает ее руководящего участия также и собственно в религиозных обрядах, имеющих характер моления.

В проповеднической литературе отражено огромное значение магии на Руси, в принципе уже христианской, особенно в устройстве личной жизни; наверняка она играла еще большую роль в племенном обществе при отсутствии развитого политеизма. Подтверждение этой роли дает языкознание, воспроизводя богатую славянскую терминологию в области магии, имеющей в значительной части, как это показал недавно А. Слупский, индоевропейское происхождение (например, слова: чары, ведьма, знахарь и т. п.) или общеславянское значение[387]. Терминология эта с многочисленными определениями людей, осуществляющих магические действия, по-видимому, доказывает либо раннее выделение «профессиональных» колдунов, либо существование лиц, отмеченных особым даром выполнения магических практик или же заключающих в себе какие-то магические силы. Что касается последнего, то здесь мы имеем возможность сослаться на древнерусское свидетельство: летопись дает князю Олегу прозвище «Вещий», которое говорит о его даре предвидения будущего (от индоевропейского **uoid-*, ведать)[388] или даже магическом даре; однако это не помешало летописцу привести рассказ, ставящий под сомнение это прозвище, ведь князь, несмотря на принятие защитных мер, не смог избежать предсказанной ему колдуном смерти от коня[389]. Похоже, русская традиция (наивно повторенная летописцем) выше ценила профессиональные умения гадателя, чем личный дар ясновидца. Колдуны выступали в летописях под двумя названиями: волхв и кудесник, которые источники не очень различали, но все же первое из них имело позитивное значение, а второе не было лишено негативной окраски; оба названия, скорее всего, были славянского происхождения и свидетельствовали о развитии ис-

кусства магии[390]. Волхвы пользовались большим авторитетом среди низших слоев населения еще в XI веке и даже были предводителями народных восстаний на ростовской земле. Еще в 1065 (или 1064) году один волхв осмелился вести деятельность в цитадели христианства — Киеве, и нашел отклик в среде непросвещенных людей, а другой волхв, действовавший приблизительно в то же время в Новгороде, повел за собой почти все население, так что князь Глеб с дружиной едва сумел защитить епископа[391]. Свой авторитет волхвы подтверждали, вызывая своим искусством чудеса: благодаря их колдовству полоцкая княжна родила в 1044 году сына Всеслава[392], у ростовских женщин из «рассеченной» спины они вынимали хлеб, рыбу, белок (то есть добычу)[393]. В Новгороде волхв предрекал, что пройдется по Волхову, чего, по-видимому, не допустил князь Глеб, опасаясь возмущения населения. Летописцы подтверждают вмешательство волхвов в общественную жизнь в годы неурожая, а это указывает на то, что они заботились об удачной жатве[394]. Магической деятельности волхвов, как мы видели, уделяли внимание и проповеди, но в то же время царит молчание в вопросе об их участии в жертвоприношениях и языческих молениях, что объясняется, может быть, прекращением совместных племенных обрядов; не исключено также, что участие колдунов в обрядах не было обязательным.

Основная форма культа состояла в жертвоприношениях сверхъестественным существам, которые в благодарность помогали людям в общих и частных делах. Независимо от характера сверхъестественных существ (объекты природы, духи мертвых, демоны, Перун), они были наделены человеческими свойствами, требовали еды и питья, хотя бы в символической форме, то есть при заметном участии людей в потреблении жертвуемых продуктов. Исходным принципом культа была — наряду с человеческими нуждами — благодарность людей сверхъестественным существам, а также необходимость платы за оказываемые благодеяния, наконец, заручение поддержкой на будущее в соответствии с основным принципом: do ut des. Все исторические свидетельства о племенной религии противоречат взгляду, ставящему под сомнение справедливость этой материальной основы религии. В центре славянского культа находилась жертва; древнейший летописный источник свел весь культ языческих полян к словам: приносили жертвы (*жруще*) озерам и колодцам, и рощам[395]. Также и

в Новгороде, стоял идол Перуна, и люди приносили жертвы: *жьряху ему людие Новъгородьстии*[396]. В обоих случаях жертвоприношение было равнозначно воздаванию почестей и вообще определяло культ. Примечательно, что, как отмечалось в проповедях, в жертву приносились мелкие предметы, хотя и разнообразные и нужные, как домашняя птица (куры) и мясо, сыры, масло, яйца, хлеб, различные напитки (мед, пиво)[397]. Подобные предметы жертвоприношения у русских купцов в Болгарии перечислил Ибн Фадлан: хлеб, мясо, лук, мед и какой-то напиток; петухи, куры, хлеб и мясо отметил в числе жертв тех же купцов в устье Днепра Константин Багрянородный[398]. Обращает на себя внимание в этих данных отсутствие скота, в особенности волов, хотя Прокопий сообщал о славянах, что они приносили в жертву скот и всевозможных животных. Объяснить это расхождение может замечание Ибн Фадлана о тех же русских купцах, что в случае успеха в торговле они приносили в жертву определенное число овец и скота. Ясно, что во время захватнических войн на Балканах славяне находили многочисленные поводы, о которых упоминал Прокопий, для щедрых благодарственных жертв. Сохранилось летописное сообщение о принесении киевлянами в жертву богам, идолы которых поставил Владимир I, сыновей и дочерей[399]; жертвой этого ритуала пали варяжские мученики в Киеве, однако и это конкретное упоминание о человеческих жертвоприношениях не может считаться достоверным фактом, поскольку рассказ о мученической смерти имеет апологетический характер и содержит различные сомнительные подробности[400]. Аналогичное летописному упоминание о принесении сыновей и дочерей в жертву бесам привел болгарский автор второй половины X века[401] Козьма Пресвитер, что привело С. Рожнецкого к выводу, что происхождение соответствующего летописного сообщения было литературным[402]. Вывод этот кажется поспешным[403] ввиду широкого распространения человеческих жертвоприношений, которые были известны у германцев, балтов, в Полабье. В ритуальных целях убивали военнопленных из благодарности *numinosum* за победу, но эта практика находила применение также и в аграрных обрядах[404]. На Руси немало было военнопленных, однако *numinosum* посвящали детей, что говорит о том, что этот ритуал имел целью обеспечение стране с помощью насытившегося человеческой кровью божества хо-

рошего урожая, но не обязательно побед.

От жертвоприношения невозможно отделить молитву, или просьбу, направленную к *numinosum*, смягченному жертвой. Само слово «молитва» первоначально означало жертву[405]. В *Слове некоего Христолюбца* упомянуто *молебное* (или *моленое*) *брашно*, то есть жертвенная пища, которую едят и пьют даже просвещенные люди — попы и книжники[406]. В то же время проповедническая литература упоминает — и делает это часто — молящихся по языческому ритуалу, под чем, по-видимому, следует понимать два действия: жертвоприношение и обращение к предмету культа с соответствующей просьбой. И можно ли было вообще о чем-то просить *numinosum* без принесения ему жертвы?

Ритуальным жертвам сопутствовал и ритуальный пир, на котором сверхъестественные существа были скорее символическими участниками, а фактическими — сами приносящие жертву. Во время пира, питья пива и меда, люди предавались шумной забаве, «бесовским играм», с танцами, пляской, хлопаньем в ладоши, музыкой, бесовскими песнями, а значит, с ритуальными элементами. Эти шумные ритуальные забавы происходили в определенное время года, из которых ранее и чаще всего упоминался весенний период, называемый русалиями и приходящийся на время Зеленых святок. Название было латинским, и на Балканах оно было соотнесено с определенным традиционным славянским народным праздником[407], связанным, как и римские росалии, с почитанием мертвых; оттуда название перешло на Русь и в первый раз появилось в *Поучении о карах божьих*, вставленном в *Повесть временных лет* под 1068 годом, после чего стало литературным определением народного праздника, характерные черты которого перечислены в том же *Поучении*: трубы, скоморохи, гусли, русалии; толпятся люди на этих зрелищах, выдуманных бесами[408]. Более поздние источники не скупятся на слова осуждения царящей на подобных игрищах сексуальной свободы и разврата. Эротическая распущенность характерна для аграрных обрядов[409], и отсюда наверняка происходят оргии, устраивавшиеся на весенних русалиях и подобных им обрядах с целью побуждения природы к плодородию, что было магическим приемом. Название русалий иногда переносилось на другие народные праздники, отмечавшиеся в иное время года. Стоглав (1551 год) указывал два времени проведения руса-

лий — на Иоанна (Крестителя), то есть 24 июня, и в рождественский сочельник, отмечая при этом «шалости» участников, с зимним же праздником связывал русалии новгородский епископ Нифонт (1166)[410]. Владимирский синод 1274 г. говорил даже о подобных сходках в (каждый) субботний вечер, но с замечанием «об этом мы слышали». К группе праздников, именуемых русалиями, относится радуница, также посвященная памяти мертвых, которая впервые упоминается в IV Новгородской летописи под 1372 годом[411], что, скорее всего, говорит об архаическом происхождении этого названия, хотя, по мнению Мансикки, она имеет литовское происхождение[412]. Однако маловероятно, что литовское влияние дошло до Новгорода, а славянское происхождение этого праздника трудно поставить под сомнение. Упомянутые в Стоглаве «русалии», приходящиеся на день св. Иоанна Крестителя и связанные с купанием в реке «с великим криком, как обуянные», идентичны празднику, который уже в 1262 году был отмечен в Ипатьевской летописи под названием «купалы»[413] и был соответствием польской собутке. Это название сохраняет связь с именем св. Иоанна Крестителя, поскольку купель означала крещение, а Купала — Креститель. Чисто литературной находкой, как это признавал и Нидерле[414], является божок Купало, идентифицированный в Хустинской летописи с Церерой.

Общественная функция религии, которая обеспечивала покровительство населению в его борьбе с превратностями судьбы (прочем, вознаграждаемую) со стороны сверхъестественных сил, четко отмечена в источниках. И в то же время незаметно, чтобы религия исполняла также функцию в области морали в качестве фактора сохранения и внедрения в общество определенной системы этических норм[415]. Это молчание источников наверняка не было случайным, поскольку подобная функция была явлением в массовом смысле более поздним. Как утверждал Зелинский, «первоначально и в Греции, как и везде, бог проявлял себя не в справедливости, но в силе, и гомерическая эпоха была эпохой постепенного слияния понятий «бог» и «добро»». И далее автор показал пути принятия религией этической ответственности за поведение людей и возникновения религиозных санкций: «Сначала бог защищает исключительно, но зато очень ревностно, сакральную обязанность человека, т. е. исполнение им обязанностей по отношению к нему, богу; затем он расширяет свое влия-

ние и на те человеческие отношения, которые вследствие слабости одной из сторон легко могли повлечь за собой искушение злоупотребления силой: отношение сынов к пожилым родителям, хозяина к беззащитному гостю. И наконец, вся моральная обязанность человека становится предметом божественной *опис* — так называет Гомер в «Одиссее» всевидящую и карающую мощь божества»[416]. Однако получение религией статуса арбитра в области морали сталкивалось с препятствиями двоякого рода, а именно в сфере понимания добра и в сфере эффективности морального принуждения. Э. О. Джеймс признавал, что в восточной части Средиземноморья и «плодородного полумесяца» «древние египтяне отличались интересом к нравственной стороне мира». Однако оказывается, что «добром было для них то, что нравилось богам» (известно же, какие страсти двигали богами), а нравственное поведение состояло «в том, чтобы делать то, чего желает царь, любимец бога Птах»[417a]. Иначе говоря, мы могли бы отождествить понятие морали в лучшем случае с государственной волей, в отношении которой не следует заблуждаться, что она ориентировалась на принципы гуманизма. Впрочем, не видно, чтобы в древности религия в массовом масштабе превратилась в стража морали на средиземноморских землях (орфизм же был только сектой), за исключением некоторых местных достижений, связанных с монотеистическими тенденциями, так как именно монотеизм, оперирующий понятием совершенного божества, был предназначен для осуществления в соответствующих условиях этического контроля. Наконец, в III—IV веках в Империи соперничали между собой три религии спасения: митраизм, манихейство и христианство[417b]. А ведь в Средиземноморье религиозная мысль развивалась в условиях, с политической и культурной точек зрения, несомненно более благоприятных, нежели на славянском севере, отрезанном от идеологических контактов с югом и вследствие этого, с идеологической точки зрения, отсталом в своем развитии.

3. Полабский политеизм

Полабье дает пример исключительно развитого по меркам славянских стран политеизма, и это явление тем более странно, что этот край вплоть до XII в. был одновременно одним из наиболее отсталых, и ростки государственной организации здесь были самыми слабыми, что, казалось бы, противоречит тезису о государственной обусловленности зарождения политеизма. Подтверждением этому тезису служит пример Руси, где именно государственность породила некоторые политеистические тенденции, реализованные, впрочем, в незначительной степени по причине принятия крещения. Правда, Венецке принципиально поставил под сомнение достоверность свидетельств источников о полабском политеизме, которые могли описывать религию местных славян только в рамках некой литературной конвенции[417]. Однако критика Венецке была однобокой, автор не отличал шаблонных описаний от конкретных деталей, которых в данных свидетельствах было достаточно. Если религия полабских славян расходилась с общей моделью становления религии, то причины этого следует искать не в искажении ее образа в источниках, а в специфических внешнеполитических условиях Полабья, вызвавших идеологический ответ в форме политеизма. Эти условия также привели к тому, что в данном регионе политеизм сформировался не везде, а лишь захватил северную часть и не перешел через Одер на востоке.

О его распространении в восточном направлении мы можем узнать из житий св. Оттона, главного источника по географии богов и святилищ на этих землях. Первая миссия Оттона (1124) пересекла Варту и прибыла в Пыжице, а оттуда направилась в Камень; миссия повсюду имела успех, однако ни одно из житий не упоминает о святилищах, божках и жрецах[418] вплоть до того момента, пока миссионеры не перебрались на западный берег Одера. Когда по завершении первой

миссии епископ вернулся на правый берег Одера, он вновь нашел земли, восприимчивые к миссионерской пропаганде, о богах же в данном месте жития вновь нет ни слова[419]. А значит, вряд ли в этих землях Оттон наткнулся на какие-либо следы политеизма. Совершенно иначе обстояло дело на левом берегу этой реки, где язычники чтили своих богов, имели святилища и жрецов и оказали решительное сопротивление миссионерской акции. Когда в 1128 году епископ прибыл на север со второй миссией, он вынужден был предпринять немало усилий, чтобы обратить в христианство население левобережья, где политеизм набрал силу, но в то же время миссия имела успех в Поморье (Померании), и источники также не упоминают о каких бы то ни было богах и святилищах со жрецами, существовавших в этом крае[420]. Большинство источников свидетельствует об этом однозначно, осложняет вопрос лишь сообщение Титмара о миссионерской деятельности в Поморье епископа Рейнберна, который разрушал и сжигал святилища с их божками и напугал морских демонов[421]. Это сообщение требует критической оценки, поскольку не видно причин, по которым политеизм в Поморье мог исчезнуть за сто лет, разделявшие Рейнберна и Оттона, — это маловероятно, если принять во внимание самостоятельность, по крайней мере политическую автономию, Поморья вплоть до правления Кривоустого и отсутствие продвижения христианизации на этих землях. Поэтому будем считать шаблонное и лишенное конкретных деталей сообщение Титмара формальным оборотом, подобным упоминанию митрополита Илариона о языческих святынях на Руси. В обоих случаях речь, по видимому, шла об открытых культовых местах типа перынского, но не о постоянном святилище. Это отсутствие политеизма в Поморье является показательным и для форм верований в центральной Польше. Очаг полабского политеизма подобным же образом был изолирован с южной стороны. Титмар, ранее других сообщивший о лютичском политеизме, не оставил аналогичных свидетельств о серболужицких племенах, хотя с ними он был лучше всего знаком, интересовался их языческими верованиями и предоставил интересную информацию об элементах их полидоксии. Он сделал вывод, что в гломацких землях все жители относились к источникам и болоту, называемому гломацким (Glomuzi), с большим почтением и трепетом, чем к церквам, а по изменчивому состоянию трясины

судили о том, что принесет ближайшее будущее[422]. В этом месте Титмару могло бы прийти в голову не только сравнение с церквами, но и с богами, если бы их культ был известен гломачам. В другом месте Титмар сообщил о своем предшественнике мерсебургском епископе Вигберте, что он, настойчиво поучая свою паству, вырубил лес, называемый Zutibure, то есть Святой Бор, который почитался жителями как божественный[423]. Симптоматично в данном месте молчание о каком бы то ни было сожжении святынь и борьбе с богами, хотя это была наиболее эффектная и показательная сторона любой миссии, ведь именно подобным образом автор хроники представлял успехи миссии Рейнберна в Поморье, давая фиктивное описание событий, подробностей которых он не знал. Однако он не отважился на такую фикцию в хорошо ему известном южном Полабье. Ясно, что ни богов, ни постоянных святилищ у серболужицких племен не было. Они поклонялись водам и рощам (с обитающими там демонами), как и восточнославянские племена. Таким образом, данные Титмара о серболужицких племенах согласуются с сообщениями русских источников. И общее молчание источников о политеизме в южном Полабье, несмотря на то, что со времен Генриха I эти земли находились в сфере немецкой экспансии, убеждает нас, что эта форма верований не была известна местному населению.

Последнее утверждение дает нам одновременно представление о хронологии севернополабского политеизма[424]. Серболужицкие племена относились к тому же географическому региону, что и велеты и бодричи, и они разделили с ними политическую участь в франкскую эпоху. Только походы Генриха I (с 928 года) позволили немецкому государству установить больший контроль над южным Полабьем, чем над северным. С этой поры политические судьбы двух частей Полабья расходятся. Поэтому, если бы полабский политеизм сформировался до 928 года, то он распространился бы и на серболужичан; иными словами, эта дата является terminus post quem возникновения полабского политеизма. Менее чем через 40 лет мы обнаруживаем первые следы местного политеизма. Так, Видукинд, сообщая об осаде в 967 году маркграфом Германом князя вагров Желибора в его граде (без сомнения Старгарде), упоминал, что в числе добытых трофеев оказалось изваяние Сатурна, вылитое из меди[425]. В достоверности этого сообще-

ния не стоит сомневаться, особенно что касается факта поклонения вагров медной фигуре божка, как это справедливо считал, например, А. Хаук[426]. Неясно только происхождение изваяния, хотя наверняка оно не было произведением вагров, а было добыто ими в захватническом походе; Венецке допускал, что это была «маленькая» римская статуя[427], чего также нельзя исключать. Не будем придавать также значения имени «Сатурн», которое могло быть как воспроизведением какого-либо славянского имени, так и следствием желания автора похвастаться своей эрудицией. Огромный интерес немцев, проявленный к захваченному в Старгарде Сатурну, мог быть вызван тем, что политеизм вагров был новым явлением. Итак, зарождение полабского политеизма мы датируем периодом 928—967 гг., когда возникла первая после эпохи Каролингов немецко-славянская конфронтация в Полабье; тогда был поставлен вопрос о христианизации местного населения, в результате чего в 948 году возникли браниборское и гавельбергское епископства, а также наверняка планировалось создание третьего епископства на земле бодричей.

А. Брюкнер справедливо связывал возникновение политеизма (в понимании автора, это было «как бы обновление Олимпа») «с отчаянной борьбой язычества за существование», которая развернулась в то время. Язычество стало символом этнического существования и политической независимости[428]. Однако население, воззвав к жизни богов, имело целью не создать политические символы, а решить практические задачи: обеспечить своим племенам покровительство сверхъестественных сил по модели мощного христианства, но без принятия самой христианской системы, которая служила враждебным силам. Эту цель можно было достичь по принципу христианства, полномасштабно развивая культ небесного бога (Сварога), но политическая мысль, отвечая потребностям деления на многочисленные территориальные единицы, почерпнула в качестве образца христианский культ святых — местных покровителей, подчиненных в соответствии с христианской моделью великому Сварогу. Так на традиционную полидоксию наслоился культ племенных богов. В дальнейших наших рассуждениях мы коснемся вопроса, не дали ли импульс созданию полабской политеистической системы контакты с Прагой эпохи князя Вацлава. Однако процесс становления полабского политеизма был сложным, на что указывает

судьба бога Радогоста, главного божества лютичей, выступающего у Титмара и Бруно из Кверфурта под именем Сварожича[429]. Так же, как и Сварожич солнце-Даждьбог и Сварожич-огонь, этот Сварожич, по свидетельству Адама Бременского, имел личное имя — Радогост[430]. При этом несколько позднее Хельмольд, превосходно знавший жизнь бодричей, относит Радогоста к бодричским божествам. Очевидно, после того удара, который перенесла Радогощь в 1068 году, культ Радогоста был перенесен на землю бодричей[431а]. По-видимому, боги отдельных племен были также предметом всеобщего поклонения.

Титмар, который предоставил ценную, хотя не всегда адекватную, информацию о религии полабских славян, не ограничился случайными упоминаниями, а нарисовал обобщенный образ лютичского политеизма. По его словам, у каждого племени есть храм-святилище, в котором находится изображение почитаемого божка[431]. Это свидетельство находит подтверждение в житиях св. Оттона и в хронике Хельмольда и дает представление о территориальной структуре лютичского политеизма, в котором божества покровительствуют не определенным сферам человеческой жизни, а определенным территориям, как и в христианстве святые опекают отдельные местности или храмы. Территориальная структура пантеона не исключала принципа иерархии, то есть существования богов, чей культ был либо всеобщим, либо местным. Титмар не поскупился на детальное описание главного культового центра лютичей в граде Радогощь, принадлежавшем племени редаров. Подробно описывая радогощское святилище, автор, вопреки тому, что сообщал ранее в своем обобщенном свидетельстве, отмечает наряду с верховным богом Сварожичем, почитаемым более, чем божества всех племен[432], других богов и богинь (!), чьи изображения в страшных шлемах и доспехах были помещены на внешних стенах храма. Чтобы привести в соответствие между собой два сообщения (обобщенное и детальное), мы должны признать, что Сварожича в святилище окружали изваяния других племенных богов, то есть главный храм объединял в себе лютичский или полабский пантеон. Ведь в Радогощи находился вселютичский сборный пункт военных походов, здесь висели походные знамена с изображениями богов, которые таким образом сопутствовали воинам[433]. Неясно, правда, почему на военных походных знаме-

нах, как неоднократно упоминает Титмар, были изображены не боги, а богини[434].

Благодаря Титмару мы также имеем достаточно исчерпывающие данные об организации политеистического языческого культа. Для поддержания радогощского храма население назначило специальных жрецов; упоминание автора хроники о народном решении, по-видимому, указывает на то, что жречество еще не наследовалось и не представляло собой закрытой профессиональной касты. Жрецы приносили жертвы божкам, бросали жребий и гадали при помощи коня, являвшегося также предметом поклонения; по возвращении с войны богам приносили дары, а также в качестве жертв людей и скот[435]. Из сообщения Титмара можно сделать вывод о формировании сакральной сокровищницы под контролем жрецов, пользующихся большим уважением: только они имели право сидеть во время совершения обрядов. Наибольшую дискуссию вызывает данное Титмаром описание (и местонахождение) града Радогощь, «троерожного», то есть треугольного (а не «с тремя башнями», как искусственно интерпретировал эти слова Шухгардт) и соответственно с тремя воротами, а также с находившимся в этом граде храмом Сварожича, возведенным из дерева (искусно выполненным) на фундаменте из рогов диких зверей. Вопрос о местонахождении Радогощи так и не решен окончательно[436], что, впрочем, не столь существенно для изучения религии лютичей. Нас более интересует загадка изображений богов и богинь, под изваяниями которых были указаны их имена. Если упоминание о надписях соответствует действительности, это могло бы свидетельствовать об участии иноземцев в создании храма; к сожалению, автор хроники не пояснил, были ли это латинские надписи, или же рунические. Однако трудно поверить в участие христианских художников, ваявших языческих богов. Остаются только скандинавские художники. Это предположение указывало бы одновременно и на один из источников полабского политеизма[437]. Во всяком случае изваяния могли сделать и славянские ремесленики, аналогично идолам Перуна на Руси. Третьей возможностью могло бы быть совместное творчество местных и иноземных скульпторов.

Рассматриваемое описание Титмара в принципе находит подтверждение в сообщении Адама Бременского, написанном примерно 50 годами позже, хотя в нем Радогощь имену-

ется Ретрой, а Сварожич — Редигастом, что свидетельствует о том, что автор черпал сведения из иного источника. Он утверждает, что в граде было 9 ворот (число, кратное трем, указанным в описании Титмара), что святилище имело большие размеры (что позволяет сделать вывод о его культовом значении), что оно было построено в честь «демонов», то есть, как и у Титмара, заключало в себе весь полабский «пантеон». Главным из этих «демонов» был Редигаст. Его изображение (*simulacrum*) из золота (то есть позолоченное, как у киевского Перуна) покоится на пурпурном ложе[438]. В отличие от Титмара, автор не упоминает об изображениях иных богов в святилище, однако замечание о поклонении иным демонам говорит в пользу существования и их образов.

К сожалению, Адам Бременский в своем описании не дает дополнительных сведений по сравнению с Титмаром о полабском политеизме. Немецкие источники XI века вообще умалчивают о политеистической системе славян, за исключением этих двух хроник и некоторых случайных упоминаний, как, например, у Бруно из Кверфурта о Сварожиче. Сообщения приобретают массовый характер только в XII веке, и если исключить случайное упоминание имени полабского божества Припегела в так называемой рукописи архиепископа Адельгота 1108 года, первую серию сообщений на эту тему представляют жития епископа Оттона[439], дающие более или менее исчерпывающую информацию, основанную на близких источниках. Древнейшим из этих источников является наверняка — *Vita Prieflingensis*, наиболее скупой на подробности; источник сообщает об идолопоклонстве в двух городах на пограничье между полабской и поморской сферами в Щецине и Волине. Два других жития сообщают также еще о нескольких центрах идолопоклонства в лютичском крае. Эти три жития в сумме значительно обогащают данные Титмара и Адама, относящиеся исключительно к Радогощи, и свидетельствуют о развитии аналогичных форм политеизма в иных местах. Однако, в отличие от сообщений Титмара, они не поднимаются до уровня синтеза, предоставляя скорее обильный для него материал. Важнейшим городом на землях миссии епископа Оттона был Щецин, его божку Триглаву было уделено особое внимание в житиях *Vita Prieflingensis*, а также Херборда. По свидетельству первого из них[440], в Щецине рядом стояли дома с изображениями богов (*deorum simulacra*), одна-

ко конкретно автор говорит о поклонении языческого населения только одному богу *deus Triglous*. Херборд поясняет, что в храме было четыре гонтины[441], главная — с изображением Триглава, три другие же имели различное назначение: в них по кругу стояли лавки и столы, за которыми собирались на совет, там же собравшиеся пили и развлекались. Туда же знатные люди (*nobiles... ac potentes*), о которых автор рассказывает далее, прибывали на пиры в праздничные дни, ели и пили с золотой и серебряной посуды, принадлежащей сокровищнице храма. Мы имеем право предположить, что здесь потреблялись жертвуемые божеству еда и напитки. Значит, из четырех гонтин только одна имела характер святилища, три другие же выполняли при нем вспомогательную функцию. Заслуживает внимания переданное Хербордом описание главной гонтины, собственно храма. Святилище было возведено с удивительной тщательностью и мастерством, имело стены, украшенные с внутренней и внешней стороны фигурами людей, птиц и зверей, которые выглядели как живые, а раскраску внешних стен не смогли повредить ни снег, ни дождь[442]. Эти полные восхищения слова христианского автора показывают, какое огромное впечатление производил храм на тех, кто его видел. Важно также то, что описание Херборда является самостоятельным, оно сделано не под влиянием Титмара, хотя и согласуется с его сообщением о храме в Радогощи, что говорит о существовании определенного стиля — с характерными барельефами, украшающими стены, — в храмовом строительстве в Полабье. Таким же образом согласуются с тем сообщением и другие фрагменты обоих житий. Так же, как в Радогощи, в соответствии с обычаями предков, обязательной была десятина от военных трофеев в пользу храмовой сокровищницы, в которой хранились все богатства: дорогие сосуды, призывные рога, оружие. Во всех гонтинах храма был, по-видимому, один жрец, хотя Херборд говорит о них во множественном числе, второй, возможно, ухаживал за конем Триглава, рослым, вороным и огненным, используемым при гаданиях, которыми, по свидетельству *Vita Prieflingenis*, руководствовались очень строго. Ясно, что уже до Титмара, то есть в X веке на Полабье должна была утвердиться определенная культовая модель, которой следовали и в XII веке. Жития описывали также статую Триглава, имевшего, как явствует из его имени, три головы. Они, согласно *Vita Prieflingenis*, были

посеребренными (*tria capita deargentata*); сама статуя была из дерева, коль скоро епископ растер его туловище (*truncum Triglavi ipse contrivit*). С Триглавом в научной литературе связаны смелые концепции. Грешит вольностью предположение Брюкнера, считавшего имя Припегала из письма 1108 года переделанным именем Триглава[443]. По мнению А. Гильфердинга, имя «Триглав» было только прозвищем, данным по числу голов; в действительности, по его мнению, это был Святовит (арконский) «Сварожич», почитаемый наравне с Триглавом как главное божество, а в пользу их идентичности говорит не только несколько голов, но и культовый конь, а также схожая процедура гаданий[444]. На основании выводов автора можно сделать вывод о существовании в Щецине и Арконе общей культовой модели, с чем можно согласиться, но это не дает основания для идентификации трехголового Триглава с четырехголовым Святовитом. Однако это мнение Гильфердинга разделял и Брюкнер, как и другое его суждение о существовании культа Триглава также и в других городах, Волине и Браниборе[445]. Если перенесение культа Триглава в Волин является результатом обычного недоразумения[446], то можно признать существование браниборского Триглава установленным фактом[447]. Далее мы займемся объяснением редкого случая общего культа Триглава в двух удаленных друг от друга городах, хотя в принципе каждое племя имело собственное божество-покровителя и осуществляло его культ в своем святилище, а если и почитало другие божества, чему не препятствовали никакие «догматы», то лишь как второстепенные[448].

Возникает вопрос, повторяется ли культовая модель, описанная Титмаром в Радогощи, в житиях св. Оттона в Щецине и Саксоном (о чем будем говорить далее) в Арконе, у всех полабских племен, по крайней мере, у значительной их части? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным, поскольку реализация модели зависела от финансовых возможностей племени, а не только от его идеологических тенденций. Главные племена организовали развитую сакральную казну, предваряя некоторым образом функции государства, и получили средства на строительство храма, на его содержание, на жрецов, а также наверняка на нужды политического свойства. Но что каждое племя могло себе это позволить, приходится скорее сомневаться.

Интересные сведения на эту тему предоставляют жития о Волине. Там, по свидетельству *Vita Prieflingenis,* которое нет достаточных оснований ставить под сомнение[449], находилась гонтина без божества, поскольку о нем умалчивают все жития. Эбон сообщает, что в начале лета в Волине происходили большие торжества в честь какого-то идола, не связанного с племенным храмом. Из контекста вытекает, что это были русалии конца весны, а идол — это скорее всего лишь литературный оборот, имеющий целью указать цели торжеств, которые в действительности устраивались для почитания мертвых[450]. В гонтине в то же время хранились различные сакральные объекты, и прежде всего священная пика Юлия Цезаря, и этот факт, приведенный в *Vita Prieflingenis,* повторяют Эбон и Херборд[451]. Волиняне считали, что эта пика имеет божественную природу (или магическую силу), видели в ней гарантию безопасности (что является апотрофеическим свойством амулета) и знак победы[452]. То есть пика выполняла функ-цию племенного амулета и по этой причине особенно почиталась и находилась внутри храма. Но существовали и другие сакральные предметы: изображения каких-то богов (?), simulacra, idola maiora et minora, скромные статуи идолов[453], — все это было перечислено без конкретных объяснений, а значит, имело второстепенное значение по сравнению с пикой. Тем не менее, эти предметы наряду с пикой мы можем причислить к разряду амулетов, талисманов — «наузов», о которых сообщали русские средневековые проповеди. Средневековые этимологи возводили название Волин к имени Юлия Цезаря, отсюда вытекало помпезное определение этой пики, название которой в славянской форме можно реконструировать как просто волинская пика. Нет здесь никакого конкретного сообщения о волинских жрецах, а если Эбон и использует подобное определение, то разве что в значении колдунов[454]. В итоге мы можем исключить Волин из сферы политеизма, с точки зрения религиозных представлений он был более близок к Поморью (и Польше), чем к Полабью.

Что же касается идолопоклонства в центральных городах Полабья, обращенных во время второй миссии Оттона, который в то время (1128) отправился через Магдебург и Гавельберг, то *Vita Prieflingenis* сообщает только общие сведения о проповедовании евангелия в городах Узноим, Готьков (Хозгов), Вологощь (Ологост), а также Дымин (Тимин)[455]. Остальные два жития черпают соответствующие данные из общего

источника[456], однако Эбон предоставляет о Гавельберге больше сведений, чем Херборд: он знает имя местного князя Витикинда и настаивает, что по его просьбе епископ читал свою проповедь народу, что не согласуется с информацией *Vita Prieflingenis*, утверждавшей, что проповеди епископа были запрещены по велению магдебургского архиепископа Норберта[457]. Поэтому под знаком вопроса остается достоверность последующей информации Эбона, хаотичного в своем повествовании и склонного к преувеличениям. Он сообщает, что в день прибытия епископа народ отмечал праздник какого-то божка Геровита, а скорее всего Яровита[458]. Какой-то весенний языческий праздник (в начале мая) был возможен, возможна также была центральная роль Яровита в каком-то языческом обряде, аналогичная роль Святовита в Арконе. И в этом случае следовало бы отметить перенесение его культа в Вологощь, где также почитали божка с тем же именем. Эта информация вызывает некоторые сомнения, поскольку культ переносился в новое место скорее в случае его упадка в первоначальном месте, как это было в случае Радогоста и Святовита. В соседнем Дымине деятельность епископа стала невозможной из-за разразившейся войны с лютичами[459]. В Узноиме миссия была излишней, так как этот город «был уже орошен водой спасительного учения»[460]. В двух остальных городах идолопоклонство еще процветало, и население яростно сопротивлялось миссии. В Вологощи какой-то жрец подстрекал население к сопротивлению, прибегнув к мистификации, — переодетый в бога, он явился в лесу какому-то крестьянину, направлявшемуся на рынок в город, и пригрозил, что плоды полей и лесов, а также приплод животных получат только те, кто поклоняется ему, а не чужому богу[461]. История с этой мистификацией кажется скорее результатом миссионерской пропаганды, которая воспользовалась рассказом наивного крестьянина для высмеивания жреца, тем не менее выдумка отражала общее убеждение язычников в покровительстве богов. В Вологоще стоял храм, посвященный богу Яровиту, имя которого переводилось на латынь как Марс. В храме висел щит огромных размеров и искусной работы, обеспечивающий народу победу в любой битве[462], то есть опять же амулет, аналогичный волинской пике. Имя бога в Готькове не было указано, но зато в обоих житиях сохранилось описание храма как великолепного строения (*mire magnitudinis ac pulchritudinis*),

возведенного, по свидетельству Херборда, за 300 гривен[463], что кажется преувеличением, однако данное сообщение может стать подтверждением предположению, что для постройки храмов приглашались мастера иностранного происхождения, чья работа оплачивалась наличными. Скорее всего Эбон дважды допускает неточность, говоря о «фавнах» (множ. число) в Готькове, а затем — об уничтожении идолов (*simulacra*) — также во множественном числе[464], хотя нет никакого конкретного свидетельства о втором готьковском божестве[465]. Это якобы были изваяния необычайной величины и чрезвычайно искусной работы, которые, как утверждает склонный, впрочем, к вымыслу Эбон, были сожжены во время миссии, несмотря на протесты жрецов и лишившегося возможности участвовать в жертвенном вкушении и питии (*fercula et pocula*) народа. Таким образом, и в этих городах мы находим уже известную нам культовую модель, что, однако, еще не является доказательством ее всеобщего распространения.

Данные авторов-предшественников дополняет Хельмольд, приходской священник из Бозова у Плонского озера, расположенного на западной окраине Вагрии — пограничной земле бодричей. Этот автор не интересовался верованиями лютичей[466], но зато рассуждал о неупоминавшейся в более ранних источниках религии бодричей, а также о религии ранов, которым Вагрия платила дань[467]. Автора отличала хорошая информированность в данной области, а если Брюкнер и оценивал с предубеждением его данные, то только потому, что был подвержен своему старому, необоснованному скептическому отношению к этому автору хроники. Достоинством Хельмольда как источника информации является то, что он писал зачастую на основании лишь собственных наблюдений, поскольку о религии славян в то время иные источники не сообщали, в частности одной из тем повествования Хельмольда стало возрождение после смерти короля Канута (1131) языческого культа. Именно к этому моменту относятся его обобщающие замечания о религии бодричей: кроме рощ и демонов (*penates*), которыми изобиловали поля и селения, предметом почитания были в основном Прове — бог старогардской (то есть вагрийской) земли, Сива — богиня полабов (то есть маленького племени с этим названием), Радигаст — бог собственно бодричской земли. Этим божествам служили жрецы, им приносились жертвы и воздавались всяческие почести[468].

Автор приводит и другие подробности культа язычников-бодричей, а также ранов, но уже из приведенных слов вытекает, что и бодричам был знаком политеизм, и у них существовала категория жрецов; однако следует отметить, что у автора отсутствует описание бодричских храмов (он лишь намекает на ругийский храм), хотя другие авторы с таким пристрастием рисовали образ лютичских святилищ. Только в другом месте своей хроники Хельмольд объясняет вопрос храмов у бодричей: у славян существуют различные способы идолопоклонства. Одним богам они ставят странные изваяния в храмах, как плонский идол, называемый Подагой, других почитают в лесах и рощах, как (уже упоминавшегося) Прове, старогардского бога, — этих богов они не представляют в форме идолов[469]. Хельмольд приводит интересные данные о культе Прове, поскольку сам в 1156 году находился, сопровождая епископа Герольда, в культовом месте Прове в Вагрии. Оно находится в пуще (*nemus*), единственной в этом краю. Святые дубы, посвященные Прове, росли во дворе, окруженном искусно выполненной оградой с двумя воротами. Это место считалось святыней всего края и имело собственного жреца (*flamen*), здесь осуществлялись обряды жертвоприношений. Каждый понедельник в этом месте собирался народ вместе с князем и жрецом на суды, которые проходили с внешней стороны ограды, так как во двор допускались только жрец (*sacerdoti*), люди, приносящие жертву, а также лица, искавшие прибежища[470]. Это описание особенно ценно, потому что оно опирается на собственные наблюдения автора и указывает на двойное назначение этого места: судебное и культовое, что не очень сочетается с предположением Брюкнера, будто бы имя Прове могло быть определением не божества, а «правового веча», или права в значении суда[471]. Маловероятно, чтобы Хельмольд, зная святыню, не смог отличить имя божества от слова, означающего судебный процесс, проходивший в этом культовом месте. В то же время нельзя исключать, что в имени «Прове» заключено понятие «право» (в значении «суд»), если к собственному имени вагрийского бога присоединилось прозвище Прове ввиду связи этого божества с отправлением суда[472]. Упомянутую наряду с Прове богиню полабов Сива обычно ассоциируют с «богом жизни», называемым Длугошем «Живе»[473], как это сделал Брюкнер, отождествляя одновременно плонскую Подагу, которую переделал в Погоду, с длу-

гошевским богом Погода[474]. Но Сива и Подага были местными божествами, и никто не будет утверждать, что их культ распространился также по всей Польше и был там отмечен Длугошем. Сходство имен у Хельмольда и Длугоша могло иметь чисто литературное происхождение, вот и Брюкнер признал имена Длугоша литературным заимствованием у Хельмольда, неизвестно каким образом произошедшее. К сожалению, и тезис о заимствовании основан исключительно на предположении[475], поскольку Длугош не обнаруживает знакомство с текстом Хельмольда, а потому мы вынуждены скорее полагать, что сходство Сива-Живе является случайным, а имя плонского божества звучало как Подага и не имело ничего общего с Погодой Длугоша.

Данные Хельмольда доказывают, что бодричский политеизм проявлял ту же, что у лютичей, тенденцию к формированию божеств по территориальному, племенному принципу, только Подага не была племенным божеством, поскольку Плоня представляла собой центр одной из низших вагрийских территориальных единиц (опольного типа). Возникновение индивидуального божества в подобном территориальном союзе низшего уровня, возведение ему храма, установка идола были бы чем-то из ряда вон выходящим, поскольку это превышало скромные возможности малой единицы. Поэтому происхождение Подаги мы объясним скорее особенной политической ролью Плони, которая некогда была резиденцией, по-видимому, могущественного Крута. Этому языческому князю следовало бы приписать личную инициативу создания культа Подаги, задуманной как княжеское божество, имевшее значение для всех бодричей. Во времена правления преемника Крута христианина Генрика культ утратил княжеский характер, тем не менее культ Подаги сохранился среди бодричского языческого населения. В то время как Подага имела идол и храм, племенной вагрийский бог почитался в пуще, так же как и, по-видимому, Радогост и Сива, коль скоро Хельмольд хранил полное молчание о их святилищах. (О племенном божестве варнов он вообще не упоминал, возможно, потому, что не имел достаточной информации об этом удаленном от Бозова племени). Обращает на себя внимание еще один момент — ономастический. Имена лютичских и ругийских божеств двучленные, «торжественные» и семантически понятные (Радогост, Триглав, Яровит, Святовит и т. д.), в то время

как имена бодричских божеств, за исключением заимствованного у лютичей Радогоста, одночленные, «простые» и не очень понятные. Это отличие показывает, что, несмотря на «заимствование» Радогоста, бодричский культ имел собственный, отличный от лютичского, источник, имел также по сравнению с лютичским культом более архаичные черты — это видно по небольшому, как видно, распространению на бодричской земле храмов и изваяний. Однако и у бодричей возник по крайней мере один храм Подаги; нельзя также исключать, что и у лютичей существовали культовые места типа Прове без храмов, не говоря уже о культовых местах перынского типа[476], связанных скорее с «культом мертвых». Таким образом, следует говорить скорее о преобладании архаического типа у бодричей и более развитого у лютичей. В то же время не заметно, чтобы организация бодричского культа отличалась от лютичского образца в вопросе о функции жреца. Всюду культовые места или храмы охраняли жрецы, называемые Хельмольдом *sacerdotes* или *flamines* — без особого разделения этих терминов. Одного из жрецов Хельмольд назвал даже по имени; это был Мике, который руководил «суеверными действиями» вагрийского народа, почитающего бога Прове[477]. Он наверняка осуществлял обряды в культовом месте этого божка, которое Хельмольд посетил в 1156 году. Такие же фламины осуществляли культ других племенных богов. Жрец устанавливал торжества[478] (их даты и их формы точно не указаны), бросая жребий. Вообще гадание и жертвоприношения сверхъестественным силам относились к основным обязанностям жреца. На обряды сходились мужчины и женщины с детьми; для жертвоприношения убивались волы и овцы, а зачастую и люди — христиане, кровь которых вкушали боги. Однако человеческие жертвоприношения не были регулярными: Хельмольд конкретно упоминает об этом обычае у ранов, отмечая, что случались они изредка (*nonnunquam*) для того, чтобы доставить богу особую радость; автор также приводит пример, когда христианский священник, сопровождавший купцов и предназначенный в жертву, сумел избежать смерти только благодаря тому, что купцы были предупреждены[479]. О человеческих жертвах, приносимых богам славянами, писал и Р. Рехфельд[480]. Собственно предметом жертвы была человеческая голова, как свидетельствует Бруно из Кверфурта в своем письме к Генриху II (1008); он писал королю: «Не считаешь ли ты грехом,

когда голову христианина... приносят в жертву под хоругвью демонов?»[481] Об отсечении христианских голов и жертвоприношении демонам говорится также и в так называемом «письме Адельгота»[482], а бодричи в 1066 году принесли в жертву Радегасту голову епископа Яна, насаженную на пику[483]. Однако это, по-видимому, след взаимной жестокости, практикуемой в Полабье. Перечисленные Хельмольдом виды жертвенных животных, соответствующие сообщению Прокопия, наверняка представляли собой архаическую форму в публичных обрядах, в то время как в качестве личных жертв должны были приносить более мелкие предметы, о которых сообщают русские проповеди и которые упустил Хельмольд, интересовавшийся публичным аспектом культа. Жрец пробовал жертвенную кровь с целью колдовства. После осуществления жертвенного обряда народ предавался пиршеству и пляскам (*plausus*), однако автор хроники не упоминал о сакральных оргиях, осуждаемых в других частях славянских земель русскими проповедниками. Замечания Хельмольда относительно жертв имеют, как представляется, общеславянское значение.

Благодаря Хельмольду мы имеем очень важное свидетельство следов славянского прототеизма, дополняющее таким образом данные Прокопия и арабскую информацию по этому вопросу, одновременно позволяющее обобщить культ неба как общеславянское явление. В уже цитированном сообщении о походе в Вагрию в 1156 году автор хроники говорит о бодричах следующее[484]:

Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiorem, que proximiorem illi deo derum.

Они не сомневаются, что среди различных божеств, за которыми признают поля и леса, грусть и восторг, существует один бог в небе, повелевающий остальными, что он, могущественный, покровительствует только небесным делам, другие же (боги), послушно исполняющие порученные им обязанности, происходят от его крови, и каждый из них тем более значим, чем ближе он к этому богу богов.

Как можно судить по этому отрывку, индоевропейский «бог-небо» уже преобразился в «бога, функционирующего на небе», более того, он уже был включен в политеистическую систему, занимая в ее иерархии главенствующую позицию. Однако интерпретацию усложняет аналогия верховного божества с христианским Богом, также царящим в небе и окруженным толпою ангелов и святых, и отсюда возникает вопрос, не является ли верховный бог, описанный Хельмольдом, случайным отражением христианских понятий. Такое христианское происхождение славянского божества отстаивал Брюкнер, утверждая, что Хельмольд узнал об этом веровании «в среде славян, которые в течение двух веков дважды принимали христианство, несмотря на то, что, как казалось, оно уже укрепилось у них навсегда, пока новая языческая реакция его не отменила. Однако навсегда остались некоторые следы христианских влияний; к христианской вере, которую сами столько раз принимали, в единого Бога и его сына они приспособили собственную»[485]. Действительно, нельзя отрицать христианское влияние на верования полабских славян, особенно их социальной верхушки, хотя оно и было поверхностным. Однако же сама возможность этого влияния на происхождение верховного божества не означает, что так было в действительности, определение же фактического состояния зависит от правильной интерпретации источника. Так, легко заметить, что в сообщении Хельмольда верховное славянское божество представляет собой, в сущности, противоположность христианскому Богу, который является деятельной сущностью, не только всезнающей и всемогущей, но также и вездесущей, непрестанно вмешивающейся в людские дела. Бог, описанный Хельмольдом, является типичным *deus otiosus*, бездействующим богом, который сам отрекся от земных дел, перестал ими интересоваться. О таком боге славяне не могли узнать из христианского учения. Понятие верховного и одновременно бездействующего бога было, таким образом, результатом внутреннего идеологического процесса, впрочем, параллельного с развитием религиозных понятий у других народов, исповедовавших прототеизм, так как бог неба часто, хоть и не всегда, приобретал признак бездействия. В описании Хельмольда есть один существенный пробел: отсутствует имя верховного бога. К счастью, упоминание о его родственных отношениях с другими богами подволяет разгадать эту

загадку. Единственным славянским божеством, выступающим в роли отца других божеств, является Сварог — отец Даждьбога-солнца, огня, а также Радогоста. Поэтому без колебаний признаем в данном случае правоту Г. Вернадского, который связывал упоминание Хельмольда о верховном боге именно со Сварогом[486].

Христианское влияние обозначилось в то же время в другом веровании славян, переданном Хельмольдом: на пирах над идущей по кругу чашей говорят они слова от имени богов добра и зла; ибо они верят, что всякая удача исходит от доброго бога, а превратность судьбы — от бога злого. Отсюда злого бога они называют в своем языке Дьяволом или Чернобогом[487]. Этот дуализм добра и зла, как справедливо считал Нидерле[488], был чужд славянской религии. Само определение дьявола как черного бога, хотя с богом связано понятие добра, указывает на то, что славянам была чужда мысль о поляризации божеств по этическому принципу, их боги и демоны — как и античные божества — соединяли в себе добрые и злые черты, в зависимости от того, как они поступали с людьми, и наверняка в чертах собственного характера (что уже не интересует источники), хотя могло отмечаться преобладание одной их этих черт; и в то же время в сверхъестественном мире не видно олицетворения зла. Поэтому в науке доминирует точка зрения, что переданный Хельмольдом дуализм имел иноземный источник. Нидерле допускал возможность влияния иранских верований или азиатского шаманизма, но на полабской почве он признавал христианское влияние. Оно ярко проявилось в заимствовании славянами термина «дьявол»[489], славянской калькой которого стал Чернобог. Эта полабская версия дуализма требует сравнения с белозерской версией, отраженной в *Повести временных лет*. Последняя версия согласуется с космогонической концепцией и касается сотворения человека Богом, но с участием дьявола. «Бог мылся в бане, — читаем там, — и спотел, и отерся мочалкой, и бросил (ее) с небес на землю; и спорил сатана с Богом, кому следует из мочалки создать человека. И сотворил дьявол человека, а Бог вложил в него душу, потому, когда человек умрет, в землю идет тело, а душа — к Богу»[490]. Эти слова белозерских волхвов демонстрируют слияние библейской легенды о сотворении человека Богом с распространенным в фольклоре космогоническим мотивом о совместном создании мира

Богом и дьяволом. В полабской версии мотив дьявола является христианским, славянской же является мысль о дьяволе как о черном боге.

Другое, впрочем, опосредованное указание на христианской влияние в Полабье дает сообщение Хельмольда о религии ранов и их божке Святовите, повсеместно почитаемом в Полабье вплоть до того момента, пока датский король Вальдемар после взятия Ругии в 1168 году не приказал тянуть его изваяние на веревке среди шеренг своего войска, разрубить его на куски и бросить в огонь[491], из чего ясно, что этот самый знаменитый из славянских идолов был из дерева. Раны под предлогом обладания столь великой святынью, размещенной в великолепном храме, вынуждали окрестные славянские племена, которые также признавали Святовита богом богов, платить дань[492]. Также и с купцов, приезжавших в Ругию, взималась плата в его сакральную сокровищницу, которой распоряжался жрец, пользовавшийся исключительным авторитетом. Хельмольд, который так интересовался сакральной сокровищницей, помимо сообщения о ней приводил на тему культа Святовита в Ругии довольно скупые сведения. В то же время он передал (в двух версиях) «корбейскую легенду» о христианском происхождении этого культа, интересную тем, что автор ее почерпнул не из корбейского источника[493]. В соответствии с пересказанной Хельмольдом легендой, первое обращение ранов было делом корбейских монахов и приходилось на время правления Людовика II (или Германского), а по второй версии — Людовика, сына Карла (или Людовика Благочестивого). Миссия основала на острове церковь, посвященную Спасителю и св. Виту, покровителю корбейского монастыря; однако в силу обстоятельств раны отпали от веры, хотя и продолжали почитать св. Вита, признавали его своим богом, превознося творение над Творцом. Эту легенду Хельмольд называет в одном месте «древним повествованием» (*antiqua relacjo*), а в другом — «лихим преданием» (*tenuis autem fama*), однако ни в одном случае он не упоминает о праве св. Вита Корбейского на Ругию и причитающейся ему по этому праву дани. Действительно, каждый ориентированный в истории Полабья IX века историк признает, и сегодня в науке это неоспоримый факт[494], что не может быть и речи ни о корбейской миссии в Ругии и вообще в Полабье в IX веке, ни о каком-либо правовом статусе св. Вита Корбейского

по отношению к Ругии, поскольку так далеко каролингская экспансия не распространялась; а так называемый «дар» цезаря Лотаря 844 года, хотя и подтверждался Адрианом IV в 1155 году, был явной фальсификацией[495].

Однако обнаружился также и второй аспект заинтересованности источников сообщением: Корбея — Ругия. Хельмольд объясняет происхождение культа Святовита на основании легенды о корбейской миссии в Ругии, но не знает о дани; корбейский монастырь ничего не знает о миссии, но подтверждает факт своих действий, связанных со сбором феодальной ренты с Ругии на основании привилегии цезаря. Настоятель этого монастыря Сарахо (ум. 1071) первым должен был сделать упоминание в летописи об утраченном праве Корбеи на Ругию, однако нет уверенности в том, что это упоминание не является более поздней вставкой, скорее даже этот факт следует считать не поддающимся сомнению. Первое достоверное (хотя и косвенное) сообщение об этой ругийской дани предоставляет корбейская летопись, в которой говорится о походе саксонского князя Лотаря в 1114 году против лютичей. Затерроризированные Лотарем лютичские чреспеняне (подданные Ругии) признались тогда, что некогда платили св. Виту в Корбее ежегодную дань в лисьих шкурках либо 60 монетами с каждой сохи[496]. По-видимому, они хотели этим признанием смягчить гнев саксонского князя. Это признание чреспенян не соответствовало действительности, поскольку отсутствуют какие бы то ни было следы взыскания дани до этой даты, невозможно даже подумать о каких-то более тесных корбейско-ругийских контактах в ту эпоху ввиду успешной самозащиты лютичского Полабья. Право Корбеи на ругийскую дань было вымыслом, впрочем, и этот вымысел должен был иметь некое основание, на которое указывает точное определение величины дани, по-видимому, выплачиваемой кому-то другому, а не Корбее. Так, чреспеняне были, без сомнения, данниками не святого Вита, а Святовита, которому, по утверждению Хельмольда, платили дань все (то есть приморские) славянские племена. Но разве это не означает, что в их понимании Святовит был идентичен св. Виту или же происходил от него; возможно, они даже считали, что их ругийская дань некогда (*quondam*) выплачивалась непосредственно корбейскому монастырю, которому св. Вит покровительствует. По крайней мере, так они представили дело, чтобы

смягчить Лотаря, а их точку зрения по вопросу происхождения Святовита повторил Хельмольд, взяв ее, как видно отсюда, из славянского источника, который дополнил фиктивным сообщением о корбейской миссии в Ругии, а также подробностями о Каролингах. Отождествление «святого Вита» со Святовитом могло произойти только на почве слявянского языка, тогда как в латинском языке, а тем более в немецком, по-разному звучал первый член имени. Отождествление обоих имен должно было произойти еще до 1114 года, поскольку Лотаря не интересовала корбейская дань чреспенян, а значит, если те вспомнили о Святовите, или святом Вите, то только для демонстрации лояльности к немецким феодальным порядкам. Вообще кажется сомнительным теоретический интерес славянской среды к подобной этимологии; мы вынуждены признать существование практического повода для данного отождествления: поэтому правдоподобной выглядит версия Хельмольда (а наверняка и славянская), что Святовит — это в действительности святой Вит, только признанный языческим божком. А этот вывод соответствует полабской мифологической номенклатуре. Имя Святовит является скорее «искусственным» образованием, не используемым славянами в повседневной речи (его не приводит Я. Свобода)[497]. В полабской же мифологии особое значение придавалось второму члену -вит, который повторяется в различных именах, особенно в Ругии. У лютичей выступает божество Яро-вит (с именем, образованным по модели Святовита, так как яр=свят, как утверждал уже Брюкнер), а в Ругии (о чем мы скажем далее) выступают рядом три мифологических имени с членом -ит, что не означает, что не было и других аналогичных имен. Как представляется, в области религии -вит был нуминотическим заимствованием, служившим для формирования различных мифологических имен. Главным подтверждением этому кажется признание самих славян об идентичности св. Вита и Святовита.

Брюкнер, который первоначально считал связь Святовита со св. Витом вымыслом миссионеров, со временем признал, что язычники дали одному из своих богов (с неизвестным по сей день именем) имя св. Вита. Таким образом, «благодаря христианству, старый бог в новом имени приобрел элемент святости»[498]. Такого примера изменения имени собственного бога на христианское мы не найдем в славянской мифологии[499], но в то же время найдем пример восприятия христиан-

ского понятия «дьявол» и возведения его в ранг языческого божества, Чернобога. Поэтому тем более можно признать вероятным, учитывая толерантную позицию полидоксии к явлениям чужого sacrum, восприятие христианского святого в качестве собственного бога. Пожалуй, это могло произойти в специфических обстоятельствах гармоничного отношения языческого и христианского факторов, а на лютичских землях никогда отношения с саксонцами не складывались дружественно[500]. Поэтому в роли посредника скорее следует видеть чешский фактор, имевший в орбите своего политического влияния Стодоранию[501]. Оттуда была родом Драгомира, жена чешского князя Вратислава (брак состоялся в 907 или 906 году) и мать князя Вацлава (ум. 929), основателя пражского собора св. Вита, строительство которого, скорее всего, началось в 926—929 гг, а закончилось после смерти Вацлава[502]. Нет недостатка в указаниях на то, что организационно-государственная концепция проникла в стодорскую Бренну из Праги, тем же самым путем туда могли попасть и христианские понятия. Арконский Святовит не мог быть калькой латинского sanctus Vitus[503], но он был формой славянского восприятия св. Вита. Существовали также два очевидных исторических факта — две удаленные друг от друга, но схожие по названию святыни: собор св. Вита в Праге и храм Святовита в Арконе, а также гипотетический промежуточный этап — в Бренне. И вновь косвенным хронологическим показателем является сообщение Адама Бременского о ранах, возбуждающих страх из-за своей близости с богами, а скорее с демонами, которых они почитают больше, чем другие[504]. Столь развитый религиозный культ, выделившийся в полабской среде, по-видимому, имел уже политеистическую форму, так же, как и у соседних лютичей. Это сообщение делает правдоподобным относительно древнее происхождение культа Святовита в Арконе. Он мог туда переместиться после покорения Бренны саксами (940). Наверняка не был он и единственным воспринятым у христиан элементом, так как вторым подобным элементом мы считаем Триглава. Это божество имеет необычное, вторичное имя, поскольку произошло оно от признака изваяния, но ведь само изваяние является представлением об уже существующем боге. Поэтому стоит согласиться с Брюкнером, что Триглав «никоим образом не может быть изначальным именем»[505]. Так что удачным кажется объяснение, в соответствии с кото-

рым Триглав изображал христианскую св. Троицу, представляемую в средневековье с тремя обличьями[506], а язычниками она была воспринята как божество с тремя головами, а не ипостасями. Явление множественности голов богов, не известное ни славянам за пределами Полабья, ни германцам, в то же время широко распространенное на Востоке, не было лишено какого-то глубокого религиозного содержания и, по мнению Р. Петтаццони, выражало концепцию всезнания богов[507]. Однако эта концепция была чужда славянам, поэтому мотив многоголовости проник в Полабье извне уж не торговыми ли путями с Востока, хотя он контролировался монотеистами арабами? О многоголовости божеств Полабья дал информацию Хельмольд, сообщая, что славяне изображают многих богов с двумя, тремя и более головами[508]. К сожалению, эти слова звучат слишком абстрактно, не известно, имел ли автор в виду идолы, стоящие в храмах, или же какие-то амулеты, фигуры магического свойства. То, что в этих словах было опущено понятие культа, а выделено действие изготовления, говорит скорее, что это были амулеты. Автор ясно подчеркнул многоглавость ругийских божеств Саксона, но его информация об этом явлении отрывочна и не вызывает доверия. Венецке отверг ее целиком, но метод его доказательства вызвал обоснованные возражения[509]. Единственным неоспоримым фактом множественности голов у богов следует считать Триглава; если же действительно создавались и другие многоглавые культовые изваяния божеств, то образцом для них мог бы служить все тот же Триглав[510]. В этом случае и четырехглавый арконский идол имел бы, кроме собственной головы «св. Вита», еще и все головы Триглава. Другим образцом могли бы быть и привозимые с Востока (?) многоглавые амулеты.

Последнее подробное сообщение о религии в Полабье, а именно в Ругии, сделал датский летописец Саксон, создававший свою хронику на рубеже XII и XIII веков, а также дополнившую его некоторым образом Книтлингасагу в начале второй половины XIII века. Оба труда основывались на общем источнике, который должен был возникнуть в конце XII века после покорения Ругии датским королем Вальдемаром в 1168 году[511] и описывал христианскую миссию в Ругии[512], в источнике также содержались данные о числе крещенных, приведенные в саге, но опущенные Саксоном, который, в свою очередь, дополнил этот источник сведениями, взятыми отку-

да-то еще. Оба источника одинаково сообщают о едином божестве в столичной Арконе[513] — в Полабье также каждый город имел одно главное божество. Неожиданно звучит следующее сообщение, что во второстепенном ругийском городе Гардеце (Каринтия, ныне Гарц) существовали три божества, каждое из которых имело отдельный храм. Книтлингасага называет еще два божества в городе Асунд (Ясмунд). Имена божеств в Гардеце звучали так:

Саксон	Rugieuithus	Poreuithus	Porenutius
Книтлингасага	Rinvit	Turupit	Puruvit

Из сопоставления видно, что все имена имели в качестве второго члена -вит (этот член выступает в каждой паре по крайней мере один раз) и что последнее имя нельзя прочесть как Поренут=Перуник[514], так как этому прочтению препятствует Пурувит Книтлингасаги. Кроме того Книтлингасага упоминает о двух идолах в Асунде: Пизмар и Тиарнаглофи. Таким образом, группа этих пяти «богов», сосредоточенных в двух городах, не может иметь тот же самый характер, что и одинокий Святовит. Впрочем, с объяснением поспешил сам Саксон, противопоставляя частных богов, поставленных в Гардеце (*priuatorum deorum dignitas*) арконскому божеству, имевшему публичный вес, *publici niminis auctoritas*[515]. Еще большего внимания заслуживает упоминание Саксона о трех кладбищах в Гардеце, что соответствует числу божеств и склоняет к тому, чтобы признать, что не было там собственно храмов (под крышей), а были три открытых места — обрядовых или же культовых типа перынского, связанных с культом мертвых. Саксон также упоминает о трех великолепных святилищах в Гардеце[516], однако без стен, но с крышей, покоящейся на колоннах[517], что, впрочем, и так не очень согласуется с фактом, что на идоле Ругевита свили гнезда ласточки и запачкали статую[518]. Книтлингасага вообще не упоминает о святилищах за пределами Арконы, что, скорее всего, соответствует действительности.

Каждому кладбищу соответствовало какое-то «божество». Правда, в Книтлингасаге говорилось об 11 ругийских кладбищах и только 5 «божествах», помимо Святовита, но этот список вовсе не обязательно был полным. Не подлежит сомнению, что имена «божеств» в действительности означали сверхъестественные сущности (а не, например, родовые эпо-

нимы кладбищ или же демонов, именуемых родами). Об этом говорит тот факт, что имена в Гардеце, заканчивающиеся на -вит, явно восходят к Святовиту, а значит, могли бы обозначать каких-то божественных покровителей, но не демонов, раз у каждого из них было собственное имя. Саксон утверждает, что Святовит имел во многих местах (по-видимому, в Ругии) и другие храмы, в которых служили низшие жрецы[519], в то же время мы не найдем никаких следов почитания этого божества за пределами Арконы, за исключением этих имен на -ит в Гардеце — возможно, это были иерофании Святовита, хоть и не тождественные ему. Упоминаемый Книтлингасагой Триарнаглофи в Алсунде наверняка не был Триглавом[520], поскольку контекст не позволяет интерпретировать имя таким образом, а, скорее всего, был кладбищенской трансформацией Чернобога, призванного покровительствовать мертвым (?). Загадочным является имя Пизамар. Не было ли оно просто именем какого-то известного усопшего, погребенного на кладбище? Во всяком случае, мы должны помнить, что все эти сверхъестественные существа являются плодом индивидуального воображения, а значит, не пользовались признанием на общеплеменном уровне, только в некоторой степени они могут напоминать Подагу, если она была династическим божеством.

Саксон увенчивал изваяния не только Святовита, но и второстепенных «божеств» в Гардеце значительным числом голов или лиц: арконскому богу он приписывал 4 головы, Ругевиту — 7 лиц, Поревиту — 5 голов и Поренутиусу — 5 лиц, из которых одно было на груди; ясно, что если бы он упоминал об асундских «божествах», то и им бы придал не меньше голов и лиц. Откуда взялось столь странное сосредоточение многоглавости в Ругии? Наверняка не из некоего хорошо информированного церковного источника, современного Саксону и Книтлингасаге, так как в противном случае столь необычная подробность нашла бы в саге какое-то отражение. Если эти данные о многоглавости не являются целиком мистификацией Саксона, возникает вопрос, не происходят ли они из общего с Хельмольдом источника, а тот, как мы уже решили, мог подразумевать многоголовые амулеты, которые известны и по современным раскопкам. Случалось, что в качестве амулетов служили и диковинные фигурки богов (?), отсюда могла возникнуть концепция, иллюстрированная Саксоном на ругийском примере, признающая все божества многоголовыми

и многоликими. Уже сам факт появления в Арконе, по сообщению Саксона, попеременно то многоголовых, то многоликих божеств показывает, что мы имеем дело не с продуктом спонтанного процесса придания изваяниям этих элементов, а с искусственным вымыслом, авторство которого трудно не приписать Саксону.

Анализируя данные Саксона и Книтлингасаги о ругийском пантеоне, мы привели также соответствующие упоминания об организации местного культа. В Книтлингасаге, впрочем, на эту тему содержится только лаконичная информация. Саксон в то же время передает подробные сведения о деревянном, но прекрасном храме, с внешней стороны украшенном искусными статуями и простыми картинами[521], о жреце, обслуживающем этот храм, о сокровищнице, которой жрец распоряжался, и ее доходах. Саксон не знал ни описания храма Радогоста, сделанного Титмаром и Адамом Бременским, ни описания щецинского храма в житиях св. Оттона, тем не менее представил схожий образ храма и организации культа, свидетельствующий о возникновении в Полабье современной модели высшей культовой формы. Кроме того, этот автор оставил подробное и яркое, также взятое из внецерковного источника, описание торжеств по случаю жатвы и связанных с ними гаданий[522], хорошо известное из научной литературы. Подробности этого описания относятся скорее к этнографии, чем к истории религии, тем не менее оно ярко демонстрирует функцию религии в аграрном обществе, которое при помощи молитв жреца и жертвоприношений божеству стремится обеспечить себе удачу, а особенно изобильный урожай. Это общество, кроме того, характеризуется чувством практичности, поскольку предназначенные для жертвы запасы незамедлительно потреблялись собравшейся толпой народа, который во время пира предавался неумеренному обжорству и питью. Впрочем, такова была культовая практика везде. Точно так же сакральная сокровищница, куда народ приносил подати и отдавал дары, имела и политическое, светское значение[523], а вооруженный отряд Святовита, состоявший якобы из 300 всадников, наверняка являлся подразделением племенных сил. Для гадания в вопросах ведения войны или морского плавания служил конь белой масти, посвященный Святовиту. Организация религиозного культа представляла собой как бы суррогат не развитой государственной организации. Наконец, молитва об удаче, в том числе и о хорошем урожае, иллюстрирует изменение в

мифологических понятиях по сравнению с IX веком, когда арабский аноним сообщал об обращенной к небу просьбе. Теперь, после отстранения Сварога от земных дел, адресатом молитвы становится активный в этих вопросах Святовит.

Анализ источников по полабской религии, данные которых частично взаимно подтверждаются, а частично дополняют друг друга, ведет к однозначному выводу: местный политеизм был наиболее развитым на всех славянских землях, хотя и носил черты новообразования, и это в неблагоприятных условиях, в среде, отчасти полностью лишенной форм государственной организации, отчасти — по крайней мере ее развитых форм (как у бодричей). Племенная среда оставила след на характере полабского политеизма, не знавшего богов с «ведомственными» компетенциями, так как каждое племя создавало себе собственного бога с общей компетенцией, покровительствовавшего всей небольшой племенной территории, всем ее делам, представлявшего племя и его политические цели во внешнем мире, объединявшего его изнутри. В узких племенных границах не было места для ведомственных богов, а если и возникали, помимо главного, и другие божества, то только по территориальному принципу — во второстепенных городах. На этом фоне обозначилась иерархия, подчинявшаяся политической иерархии племен. Святовит арконский был, по утверждению Хельмольда, «богом богов»[524] — и понятно почему: раны доминировали среди приморских племен, боги которых вынуждены были подчиняться верховному богу племени. Это была вторичная иерархия, не отрицающая старое подчинение всех богов Сварогу. Упадок мощи главенствующего племени мог положить конец главенству его божества: после поражения ранов Радогост Сварожич, почитаемый выше иных божков, переместился к бодричам. Отсутствием ведомственных компетенций богов полабский политеизм существенно отличался от античного политеизма, политеизма стран «плодородного полумесяца», а также от индоевропейских политеизмов, являвшихся предметом исследования Ж. Дюмезиля. Попытки найти аналогию с этими политеизмами в религии Полабья основаны на домыслах, лишенных обоснования в источниках[525]. Анализ религии полабских племен еще раз подтверждает факт, что индоевропейской общности было чуждо явление политеизма, а структура компетенций божеств, основанная на «ведомственном» принципе, была приобретенной позже чертой, развившейся на этапе цивилизации.

4. Религия западных славян

Будучи последовательными в своих суждениях и продолжая выводы, сделанные в ходе исследований религии Руси и Полабья, признаем маловероятным существование архаичного политеизма у остальных славян. Вопрос о появлении элементов идолопоклонства в Чехии и Польше на завершающем этапе традиционных верований — под влиянием христианства — может считаться скорее дискуссионным, хотя эту возможность отвергает география полабского политеизма, который не пересек линию Одера. Этому вопросу наряду с другим вопросом — полидоксией — мы посвятим следующие наши рассуждения. У соседей Польши и Чехии политеизм проявился как форма реакции со стороны традиционной религиозной системы на идеологическое давление христианства и представлял собой явление религиозного синкретизма на стыке двух миров — христианского и языческого. В нем выразилось неоднородное отношение славянских факторов к новой религии, отталкивающей от себя своими политическими связями и притягивавшей культурным содержанием. Нетрудно заметить, что политеизация верований в Полабье стала переходным периодом между первым установлением идеологических контактов с христианством и капитуляцией перед ним. Она представляла собой попытку получения элементов христианского sacrum или же его культурных образцов для целей языческой идеологии через введение в нее новых синтетизирующих понятий, а именно верховных сверхъестественных сил по отношению к элементам полидоксии. На Руси обозначилась тенденция к политеизации в рамках государственного устройства (а в реформе Владимира I даже к созданию собственного «языческого монотеизма»); в Полабье политеизация остановилась на уровне племенного устройства; однако и в последнем случае Радогост и Святовит безусловно главен-

ствовали над комплексом полидоксийных представлений. Чем дольше продолжался переходный период между первым знакомством с христианством у соседей, и актом принятия крещения, тем больше шансов имело создание божеств по модели христианского sacrum. Что касается западных славян, то момент первого установления идеологических (а не колонизаторских или политических) контактов не мог состояться раньше, нежели была предпринята миссионерская акция Карла Великого после разгрома аварского каганата, то есть около 800 г. Не известно, проникла ли она во времена его правления в Моравию, но точно она не затронула Полабье и Чехию. Раньше других западнославянских стран приняла крещение Моравия — уже в 831 году[526], то есть в этом крае переходный период был очень коротким, и политеизм не нашел там соответствующей почвы. Контакты Моравии с близкородственной и соседней Чехией были столь тесные, что можно утверждать наверняка, что не позднее 831 года по крайней мере чешская знать могла в подлинном виде ознакомиться с формами христианства, а о том, с каким успехом она это делала, свидетельствует крещение 14 чешских князей в 845 году в Ратизбоне, что, впрочем, не повлекло за собой христианизации края. Перелом наступил около 883/884 года, когда чешский князь Борживой принял крещение, без сомнения, в Моравии. Переходный период длился несколько дольше, чем в Моравии — свыше 60 лет, однако и здесь был довольно коротким для создания политеистических форм. Большие шансы имела политеизация в Польше, контакты которой с христианской Моравией возникли около 875 года (могущественного князя вислян обвиняли в том, что он вредил христианам). Здесь переходный период до официального принятия христианства длился дольше, чем в Чехии, ориентировочно до 966 года; политеизация же, к примеру, земли полян теоретически представляется возможной. Однако же существование объективных условий не гарантирует воплощения этого на практике, тем более что в Польше отсутствовал тот фактор, который повлиял на политеизацию Полабья, а именно, конфронтация с христианской Германией и необходимость идеологической самозащиты. Тем не менее стоит остановиться на возможных следах хотя бы запоздалого политеизма как в Чехии, так и в Польше.

Чешские источники X—XII веков предоставляют много сведений о языческих верованиях, однако не приводят ни одного конкретного упоминания об антропоморфном и индивидуальном божестве, не дают ни одного имени из сферы политеизма. Ведь не можем же мы к этой сфере отнести сообщение Космаса о какой-то ведунье, которая дала совет воинам чешского князя Неклана, чтобы перед битвой они принесли в жертву богам осла, поскольку так велит «верховный Юпитер и сам Марс, и сестра его Белонна, а также зять Цереры» (т. е. Плутон)[527]. Нет оснований сомневаться, что сообщение Космаса вовсе не было римской интерпретацией славянских божеств, а представляло собой чистой воды литературный оборот. Чешские источники дают довольно всесторонний образ чешской полидоксии: культа природы и культа мертвых, магии и демонологии, словом, всех разделов верований, которые мы констатировали на Руси, и соответствующий комплекс которых был общеславянским явлением; в то же время невозможно обнаружить здесь никаких отчетливых следов политеизма. Упомянутые источники используют такие термины, как «идолы», «идолопоклонство», которые могут определять изваяния богов и их культ, но это не обязательно, так как под идолами могли пониматься и иные элементы культа (см. ниже), более того, обобщенные упоминания об идолах могли иметь характер литературных оборотов и определять языческий культ, независимо от присутствия в нем политеистических элементов. Особенности этой терминологии мы должны принимать во внимание, рассматривая соответствующие сообщения источников.

Древнейшие источники *Жития Константина и Мефодия* сообщают об изначальной религии моравов и их славянских соседей в общих, лишенных выразительности терминах — «язычество», «язычники», не давая подробной информации о содержании этих понятий[528]. Архаическая легенда *Fuit in provicia Boemorum* повествует о Борживое — еще язычнике (*paganico adhuc vivens more*), что он женился на Людмиле, дочери Славибора, которая приносила жертвы идолам и охотно включалась в их культ (*ydolis immolabat et ad eorum culturam libencius confluebat*)[529]. Эти слова допускают различную интерпретацию, поскольку, как явствует из Опатовицкого сборника (данные которого мы далее будем рассматривать), idolum было словом многозначным, оно обозначало не только изображение (*imago, effigies*) сверхъестественного существа, но также и само подоб-

ное существо, не только бога в смысле индивидуальной и высшей сущности, но и демона и любой предмет культа, в том числе и культа мертвых. Легенда *Fuit* не объясняет, что конкретно имелось в виду. Другое упоминание о чешском политеизме, явно литературно отредактированное, содержится в *Житии св. Вацлава*, написанном мантуанским епископом Гумпольдом (Gumbaldus) по поручению императора Оттона II (973—983). По сведениям этого источника, (чешская) знать часто собиралась, чтобы принести жертвы чужим богам (*diis libandum alienis*) — «на алтарях в презренных храмах»[530]. Гумпольд представил здесь чешские обряды в литературном образе, воспроизведенном по известному ему образцу языческого культа. На происхождение этого образца указывают слова «чужим богам», являющиеся библейским оборотом, противопоставляющим этих богов истинному Богу. Дальнейшая чешская историография, пользуясь трудом Гумпольда, также отмечала у славян культ идолов, представлявших божества, в чем можно усмотреть некую литературную традицию. Так, Кристиан, писавший свои труды на рубеже X и XI веков[531], утверждал, что потомки Пржемыслава на чешском троне служили изображениям богов (*servientes demoniorum simulacris*)[532]; а 50 годами спустя легенда *Oportet nos fratres*, основанная на сведениях Гумпольда, сообщала, что Спитигнев, вводя христианство, разрушил множество храмов с идолами (*plurima idolorum templa destruxit*)[533]. Все эти сообщения имеют характер общих стереотипных оборотов, лишенных конкретного содержания, поскольку они не несут на себе следов наблюдений современных языческих пережитков, или сохранения древней традиции, или каких-либо конкретных имен богов. На более реальную почву возвращает нас позднейший автор — Космас, хотя и в его наблюдениях современных ему языческих пережитков явно прослеживаются типичные литературные обороты. Так, после литературно-мифологического упоминания о том, что вторая дочь Крока Тетка научила народ чтить Ореады, Дриады, Амариады, а также дала им языческие верования и обряды, автор добавил конкретное наблюдение, что до сей поры многочисленные селяне почитают, как язычники, кто — воды и огни, кто — рощи, деревья или камни, кто — горы и холмы, а кто молится глухим и немым истуканам, которых сам же и сделал (*alius, que ipse fecit, idola surda et muta regat et orat*)[534]. Культ природы, о котором упоминает ав-

тор, без сомнения соответствует действительности, поскольку таким же он был и на Руси, поэтому и культ истуканов, взятый из того же самого отрывка, казалось бы, не должен вызывать сомнений. Тем не менее в эпоху Космаса — более чем через 200 лет после крещения — это почитание истуканов кажется странным, ведь первые идолы падали под ударами миссионеров. Не указал летописец также ни одного конкретного имени идола, хотя вставлял в чешские легенды имена из античной мифологии. Очевидно, что он не располагал никакой конкретной информацией о местном пантеоне. Поэтому с большой долей вероятности признаем, что Космас имел в виду амулеты (наузы)[535], изготовленные самими же селянами и приносящие счастье или же исполняющие адресованные им просьбы. Тот же автор в сообщении о вступлении на трон Бржетислава II в 1092 году подробно описал его борьбу с остатками язычества: князь выгнал всех колдунов, поджег рощи, отменил безбожные обычаи — убивание жертвенных животных в честь демонов (*demonibus immolabant*), погребение мертвых в лесах и на полях, зрелища, устраиваемые на перепутье для успокоения душ мертвых, надевание масок на лицо и тому подобные богохульственные вымыслы[536]. Кажется маловероятным, чтобы в этой картине расправы над язычеством был упущен столь показательный для него культ изображений богов, идолов, собственно, и давший начало его определению — идолопоклонство, если бы он еще сохранялся в Чехии, а ведь репрессии Бржетислава затронули все области полидоксии. Поэтому мы не сомневаемся, что во времена Космаса невозможно было обнаружить никаких следов политеизма. Но и его предшественники, охотно оперирующие общими оборотами и избегающие конкретной мифологической информации, дают все основания полагать, что именно этих сведений они не имели.

К подобному заключению приводит рассмотрение другого современного Космасу источника — *Опатовицкого сборника,* приписываемого пражскому епископу Герману (1099—1122)[537]. Он включает в себя как бы краткое руководство (к сожалению, хаотичное и в форме раскиданных в широком контексте замечаний) по языческим заблуждениям, с которыми ведется борьба. Говоря о почитании идолов (*idolorum cultura*), автор отмечает (С. 4) две их группы: объекты природы (солнце, месяц, звезды, реки и огни, горы и деревья), а

также демонов (*daemonia*), что характеризует, хотя не исчерпывающим образом, рамки понятия idolum[538]. Поэтому, когда дальше (66) среди грехов, совершаемых по дьявольскому наущению, он указывает идолопоклонство, следует подразумевать различные культы и языческие религиозные действа, поскольку в том же самом отступлении он описывает некоторые магические практики и упоминает о вере в упырей и вурдалаков (*strigas et fictos lupos credere*). А значит, идолами назывались также и души мертвых, что подтверждает и конкретный пример — запрещение (74) пить и употреблять в пищу пожертвованное идолам[539], при этом известно, что подобные жертвы в виде продуктов питания делались прежде всего умершим предкам, поэтому и в данном случае культ идолов следует понимать как культ мертвых. Впрочем, в другом месте (56) сборник прямо запрещает почитать людей, то есть умерших, вместо Бога (*pro deo homines colunt*), при этом, естественно, имеются в виду не древние языческие предки, а ближайшие поколения христианской эпохи, так как в тексте, запрещающем культ мертвых (*cultus hominum mortuorum*), отмечено (57), что если они прожили благочестивую жизнь, то не требуют для себя почестей, но только почитания Того, которого почитали сами. Это интересная иллюстрация христианско-языческого синкретизма, который привел к укреплению веры в души мертвых и в их покровительство живым. Сборник, рассуждая о «культе мертвых», за исключением жертвоприношений и ритуальных трапез, не упоминает других его форм; тем не менее, возникает ассоциация с культовыми кладбищенскими местами перынского типа, а одновременно и вопрос, на который отсутствует ответ: не сохранилось ли какое-то продолжение этой формы, а может, ее эквивалентом были эти культовые трапезы? Вслед за упоминанием о людях, почитаемых вместо Бога, мы находим в тексте особенно интересное предостережение (56) не приносить дары и не отдавать почестей богам (*dii, quos colunt*), так как это не несет никакой пользы, даже мельчайшего стебелька. «*Dii*» являются здесь переводом славянского слова «боги», первоначально определявшего, как мы знаем, демонов-покровителей. Без сомнения, в данном месте это слово было использовано именно в этом значении. Наряду с культом мертвых и демонологией в сборнике нашлось место и для культа природы, а именно, книга запрещала (57) приносить жертвы под деревьями и у источников.

Наибольшее же внимание сборник уделял борьбе с самыми различными проявлениями магии, в чем заметна аналогия с соответствующими русскими и, как мы увидим далее, польскими запретами. Мы всюду встречаем схожие магические и гадательные процедуры: кидание жребия и использование амулетов, называемых в памятнике *caracteres* (21), *filacteria, ligaturae* (74), пользование услугами колдуний, готовящих яды, вызывающих неурожай, град (39), осуществление по дьявольскому наущению гаданий и заклятий (54), обращение за помощью при падеже скота, заразе, болезнях к недостойным мужчинам и женщинам, а не к христианским врачам (79) и т. п. В этом море запретов, поучений, предостережений, относящихся к различным аспектам полидоксии, не симптоматично ли отсутствие какого бы то ни было упоминания, которое можно было бы четко отнести к богам как к сверхъестественным сущностям высшего порядка, индивидуализированным, с собственными именами? Сборник, благодаря изобилию своего содержания, как и Космас, однозначно свидетельствует о том, что к XI веку следов чешского политеизма не сохранилось, а это косвенно подтверждает, что его не было вовсе.

Первым упомянул имя чешского божества Неплах из Опатовиц (ум. 1368), писавший о первых языческих чешских князьях, что как бога они почитали идола, именуемого Зелу, это имя повторяли вслед за ним и другие авторы[540]. Из высказываний Неплаха вытекает, что чешские князья почитали это единственное божество — что ж, автор не пытался по крайней мере воспроизвести политеистическую систему, не имея соответствующих для этого данных. Остается тайной, откуда автор почерпнул это имя, которое не только «сильно подозрительное»[541], но и вообще вымышлено, ведь каким чудом автор XIV века мог узнать о предмете культа IX века? Можно только предполагать, что в основе этого имени лежало слово «жаль», повторяемое, возможно, в погребальных песнях[542]. Иные фигуры в «пантеоне» появились только после Вацлава Гайека из Либочан, назвавшего явно вымышленные мифологические имена Кросина, Красатина, Климба, однако в научной литературе им не придается значения[543].

Сравнительные русские, полабские, чешские данные исключают существование политеизма в Польше IX века, хотя и не исключают возможности появления политеистических тенденций во времена первых Пястов в связи с первыми контак-

тами с христианством, а также возникновением государства, которое теоретически создавало условия, способствующие интенсификации форм и организации культа, выделению понятия богов и почитанию их, установке изваяний, строительству храмов и организации клана жрецов. Однако ввиду слабых контактов тогдашней Польши с очагами скандинавского политеизма, а также с центрами христианства, политеизация религии при первых Пястах вовсе не кажется безусловным фактом и требует проверки в источниках. Формы политеизма, возможно, могли бы прийти из Полабья, но не ранее 940 года, к тому же крайне маловероятно, что они имели шанс развиться в течение четверти века. Этой возможности противоречит также и ранее установленный факт, что полабский политеизм не привился в Поморье, то есть он не распространял свое идеологическое влияние на земли восточных лехитов. Правда, нельзя сходу исключать возможность возникновения политеистических форм в Польше независимо от Полабья, то есть параллельно с ним. Что же по этому поводу говорят источники?

К сожалению, данные о польском идолопоклонстве в раннесредневековых источниках, в отличие от Чехии, слишком убогие, даже по общей, литературной форме. Не привел никаких сведений по этому вопросу Бруно из Квефурта в трех своих трудах, имеющих отношение к Польше, хотя этот автор и имел доступ к источникам информации. Прервал молчание о польском язычестве Титмар, упомянувший о поклонении местных жителей горе Собутка в Силезии[544] и об успешной борьбе епископа Рейнберна с демонами в Поморье, но в относительно подробном отрывке о крещении Польши и миссионерской деятельности Иордана он не отметил никаких мифологических элементов, хотя Магдебург должен был ориентироваться в польском языческом культе. Трудно предположить, чтобы Титмар, который подробно распространялся на тему языческого культа лютичей, не упомянул бы о храмах и польских божках, если бы на эту тему в Германии имелись бы хоть какие-то сведения, и о сокрушении их Мешко I, которого он уважал и в чей адрес он не пожалел бы похвальных слов за разрушение языческих сакральных объектов такого типа, если бы они в действительности имели место. Поэтому этот пробел в хронике представляется симптоматичным. Первые хроники Галла и Кадлубека не проявляют никакого инте-

реса к польскому язычеству. В то же время его реликты долго сохранялись в народе, но четко отмечены были впервые только в XIV–XV веках[545], а именно в провинциальных и епархиальных уставах Польши. Рассматривая эти документы, также следовало бы задаться вопросом, к сожалению, слишком запоздалым, о возможных следах польского политеизма.

К самым ранним церковным уставам следует отнести влоцлавскую инструкцию, написанную во времена Казимира Великого, в которой, в частности, говорится и о тех, кто вызывает демонов или же почитает более чем одного Бога, или, наконец, вместо Бога почитает птиц (по-видимому, речь идет о петухах и курах, приносимых в жертву), деревья и других тварей. Самое большое беспокойство у церковных властей вызывают проявления магии: колдуньи, которые собирают травы, вешают амулеты, или наузы, на шею, гадают по руке, по растопленному воску и олову, предсказывают будущее по огню, воде, (полету) птиц[546]. Опущен был только культ мертвых, зато выделена демонология, культу христианского Бога противопоставлен культ многих демонов с неопределенными именами, а также культу Творца — культ предметов природы (в соответствии со словами св. Павла). Ту же мифологическую информацию передает и устав краковской епархии от 1408 года, говоря о языческих песнях, в которых призывались и почитались идолы[547]. Сравнивая эти два текста, можно сказать, что в польской литературе, так же как и в чешской, демон определялся словом idolum. К сожалению, и этот памятник не приводит имен демонов. Впрочем, невозможно было отличить богов от собственно демонов. Тем не менее приблизительно в это время (в начале XV века) польские провинциальные уставы[548] заполнили этот пробел. Их предписания запрещали хлопать в ладоши и петь, взывая к идолам: *lado yleli yassa tya* (это происходило во время Зеленых святок). Таким образом, мы получаем четыре имени демонов, звучащие как: Ладо, Илели, Яша, Тия[549]. Но нет никакой уверенности в том, что передача звучания этих имен точна: около 1440 года Паркош назвал в качестве имени идола — Ныя[550], считается, что это искаженное имя Тия. Ошибки могли закрасться и в другие имена. В памятниках первой половины XV века появились еще три версии этого списка, одна из них повторяет с небольшими изменениями приведенный список: *ysaya lado yleli ya ya*[551], вторая и третья существенно изменены: *Alado gardzyna*

yesse и *Alado agyessze*[552]. Брюкнер все варианты воспроизведения этого списка сводил к гнезненским уставам, что небесспорно. С литературной точки зрения Брюкнер квалифицировал эти имена как «праздничные припевки»[553], то есть сохранившиеся в обрядовых песнях, с чем, по крайней мере частично, соглашался второй их главный критик К. Потканьский[554]. Оба этих исследователя в то же время занимали диаметрально противоположные позиции в отношении оценки ценности данного списка для исследования мифологии. Брюкнер, как известно, с этой точки зрения не придавал никакого значения этому списку, утверждая, что «публичный культ великих богов пал раз навсегда при введении христианства»...[555] В то же время Потканьский, хотя и высказывал по поводу всех приведенных в списке имен множество сомнений, тем не менее предполагал, что он содержит в себе некоторые элементы из мифологии великих божеств. В принципе метод Потканьского кажется справедливым и пригодным также и с позиции проблематики существования «великих божеств». Следует без голословных утверждений искать способ выхода из замкнутого круга домыслов и установить критерии расшифровки этих загадочных имен в припевках. Природу существ, которых эти припевки могли бы обозначать, разъяснило бы духовенство того времени, знакомое с фольклором и пользующееся соответствующими терминами; пролить свет на эту проблему могли бы и сами имена, насколько их можно на основании раннесредневековых источников проследить или связать с настоящей высшей мифологией. Однако мнению церковных источников XV века мы не можем придавать большого значения — разве они ориентировались в сложных мифологических проблемах? Как раз наоборот, они обнаруживают скорее их непонимание, как это доказал сам Длугош. Их мифологическая терминология многозначна, поскольку demones, idola могли обозначать как души мертвых — нави, так и собственно демонов, и наконец, богов. И приведенные в припевках имена ничего не говорят, так как не обнаруживают связи со средневековой мифологической терминологией. В них невозможно обнаружить не только «великих божеств», но даже и обычных демонов — а если этимология такого Ныи допускает связь с навями, то в любом случае отсутствует научное подтверждение, что он был «в мифологической действительности» богом или хотя бы демоном[556]. Мифологичес-

кая интерпретация отдельных имен ведет только к произвольному толкованию; например, под наиболее четким из них — Ладо — Длугош понимал то бога Марса, то богиню Мазовии (Лада); Потканьский допускал, что это мог быть свадебный бог[557], в то время как Брюкнер объяснял, что это определение возлюбленной/возлюбленного (Ладо — звательный падеж от Лада)[558]. Вообще рассматриваемые имена не дают основания ни для каких мифологических выводов.

Если эти имена стали предметом дискуссии, то прежде всего благодаря Длугошу, который, как истинный предвестник Возрождения, решился одарить польскую мифологию введенной по классической модели системой божеств и собрал необходимый для этого материал, взятый то из литературных источников, то из фольклора, то из собственного воображения, к которому то и дело обращался. За основу он принял данную припевку, взятую, по мнению Потканьского, непосредственно из фольклора, а скорее всего, как считал Брюкнер, из цитированного провинциального устава начала XV века, так как повторил в том же самом порядке его имена, за исключением Яши (Еша), которого в качестве претендента на роль Юпитера передвинул на первое место. На втором месте он поместил Ладо (Лиада), признав его за Марса, на третьем — Дидилею (непонятную переделку имени Илели) как Венеру, на четвертом — Нию, или Плутона. Этот пантеон четырех богов не удовлетворил летописца, поэтому он решился поднять до категории божеств еще два имени, почерпнутых из фольклора: Деванну, которую признал Дианой (также «девой») и Мажану, отождествленную с Церерой. Включение в «Олимп» двух последних имен представляется собственной комбинацией Длугоша, которого этот состав снова не удовлетворил, а потому он дополнил его новыми именами. Вслед за Мажаной-Церерой, богиней урожаев, столь важных в аграрной стране, шла в качестве необходимого дополнения Погода, соответствующая латинской Темперии, наконец, замыкал список пантеона необходимый всем *deus vite*, называемый Живе[559].

Независимо от того, каким было изначальное значение элементов этого списка, для Длугоша они имели значение только как материал для его собственной мифологической концепции системы польских божеств, соответствовавших великим римским божествам. Выяснение этимологии отдель-

ных фигур, а также их связь с фольклором — вопросы, относящиеся скорее к языкознанию и этнографии, могут пролить свет на происхождение длугошевской системы, но в то же время эта система вряд ли поможет выявить искомый политеизм польских племен. Четыре новых имени, введенных Длугошем (Девана, Мажана, Погода, Живе), не находят подтверждение в раннесредневековых источниках, относящихся к Польше. Как ранее мы уже выяснили, Погода и Живе, если даже и соответствуют божествам (Подага, Сива), то полабским, а потому не могут быть польскими божествами. С этой точки зрения можно согласиться с мнением Брюкнера: «В этом нет ни тени правды; это не традиция, а никчемные фантазии, якобы ученые»[560].

Критическую дискуссию вокруг длугошевского польского «Олимпа» Брюкнер начал в статье, опубликованной в 1892 году, и хотя отдельные свои выводы он пересмотрел в более поздних трудах, но продолжал придерживаться своей негативной оценки мифологической конструкции Длугоша[561]. Выводы Брюкнера в принципе убедили Нидерле, который признавал, что имена «высших богов», отвергнутых церковью, не могли сохраниться в мифологической традиции XV века, тем не менее, он различал в конструкции Длугоша элементы двоякого происхождения: 1) имена из припевок, обращения, как Лада, Яша (а также известные более позним авторам Лель и Полель), 2) имена демонов, как Ния, Погода, Дидилея, Живе, а также имена обрядовых кукол Девана и Мажана[562]. Таким образом, этот автор, не отрицая вымысла, старался сохранить в конструкции Длугоша хотя бы часть позиций, опущенных до уровня демонов, однако без должного обоснования, коль скоро соответствующие демоны не находят подтверждения в источниках. Более того, Погода является явным продуктом аграрных интересов Длугоша и его феодальной среды, а имя «бога жизни», определяющее его функцию, напоминает скорее мифологическую конструкцию романтиков, а не славянскую мифологию. Правда, он находит аналогию в славянских определениях демонов (Мокша, многочисленные русские демоны: леший, водяной и т. п.); однако же общий характер функции «бога жизни» никоим образом не позволяет видеть в нем скромного демона. Вообще лучшим решением будет признать это имя вымышленным, имеющим целью усложнить систему аграрных божеств,

включавшую еще и Мажану. Что же касается Ныи, то неизвестно, каким было подлинное звучание этого идола, переданное также и в формах «тыя» и «йа йа»; точно так же сомнительно и звучание Дидилеи, известное только самому Длугошу. В сумме мы имеем набор имен, лишенных серьезного подтверждения и функционального объяснения в источниках с точки зрения своего мифологического характера. Этот материал не заслуживает внимания для исследования польской мифологии. Главным, но несмелым защитником длугошевского «Олимпа» стал Потканьский, открывший в нем «какие-то крупицы действительности»[563]. Даже «Йессу», этого «польского Юпитера», о котором, как сам признавался, «мы ничего не знаем и не можем подтвердить»[564], он соотносил с верховным богом Хельмольда и делал этот вывод на том основании, что «тот верховный бог мог быть также известен и полякам»[565]. Утверждение, что верховный бог западных лехитов не был чужд и лехитам восточным, может быть даже более вероятным, чем это предполагал Потканьский, но нет ни малейшего доказательства, что этот факт нашел отражение в длугошевском «Йессе». Одним словом, автор совершил принципиальную ошибку. Мы имеем перед собой иллюстрацию используемого в дискуссии метода, отличающегося к тому же скрупулезностью доказательств, при котором автор встает на защиту безнадежной позиции. Не стоит удивляться, что критическая позиция Брюкнера одержала верх в исследованиях[566], а если сегодня и слышны голоса, призывающие пересмотреть мнение об «Олимпе» Длугоша[567], то они не находят отклика ввиду того, что позиция по данному вопросу уже устоялась, главным образом благодаря критическим выводам Брюкнера.

Отвержение длугошевского «Олимпа» очищает поле для исследований, но не решает вопрос о политеизме польских племен. Если он не оставил следов в источниках XIV–XV веков, это уменьшает вероятность его существования, но не исключает вовсе. Во всяком случае состояние источников не внушает надежду, что вопрос политеизации польской религии на начальном этапе польского государства (скажем в 875—966 гг.) можно решить непосредственным образом или при помощи источников. Поэтому вернемся еще раз к традиционному методу поиска в Польше элементов общеславянского пантеона, что позволит уточнить отстаиваемую здесь концепцию славянского прототеизма. Нидерле не сомневался, что

существовали общеславянские божества, известные и в польских землях, впрочем, в небольшом числе: Перун, Сварог и Велес[568]. И Брюкнер вместо «преувеличенных фантазий Длугоша» пытался воспроизвести «в общих чертах настоящий польский Олимп», также считая польскими те божества, которые почитались как у восточных, так и у полабских славян[569]. Таким образом он относил к изначальному польскому культу: Сварога, уменьшительно-ласкательно — Сварожича, или огонь, а также Даждьбога, или солнце, а Велеса-Волоса — «только с величайшей осторожностью»[570]. Однако же низвергатель длугошевского «Олимпа» сам подвергся мифологическому искушению и, опираясь на польские топонимы и личные имена, несмотря на отсутствие исторических свидетельств, переносил на польскую почву (мнимые) русские божества — Ргела и Сема, исключив в то же время из польской мифологии Перуна, поскольку «за пределами Руси нет никаких следов» его культа[571]. На этот раз он отвергал свидетельство соответствующих местных названий, возводя их к атмосферному явлению — ударам молнии-перуна, а не к божеству. Если скорректировать эту концепцию двух некогда лучших знатоков славянской мифологии, охвативших всю полноту проблемы, то есть отбросить недоказанные и даже неправдоподобные элементы, а именно Велеса, ошибочно отождествленного с русским богом Волосом, а также Ргела и Сема, введенных в пантеон по недоразумению, если отделить Сварога от Сварожичей, представленных огнем и Даждьбогом-солнцем и в сущности представляющих собой природные явления, а не персонифицированных богов, (кстати, явления, связанные с культом неба), то окажется, что только два божества могут приниматься во внимание на польских землях: Сварог и Перун, однако второй является спорным. Вопрос о Перуне требует отдельного рассмотрения, на этот раз с точки зрения присутствия его культа у западных славян, так как, вопреки утверждению Брюкнера, он не был чужд южным славянам, связанным с поклонявшимися Перуну антами.

Нужно согласиться с Брюкнером, что названия местностей, произведенные от слова «перун»[572], не доказывают присутствие культа Перуна, не только потому, что они могут происходить от личных имен типа Перун, как считал автор, но прежде всего по той причине, что они могли запечатлевать места, куда ударила молния-перун — как «сверхъестествен-

ное» явление в «необычном» значении, результат воздействия какой-то сверхъестественной силы. Так, божеством, метающим молнии, мог быть как сам Перун, так и Сварог, то есть небо, с которого падают молнии. Поэтому ономастические аргументы исключим из доказательства. Критерием присутствия культа Перуна в Польше следовало бы в то же время признать факт распространения его культа в Полабье, поскольку, присутствуя также и на Руси, этот культ не мог обойти Польшу. Действительно, в полабском пантеоне находились имена со схожим звучанием, и они принимались в качестве доказательства этого культа. Так, например, с Перуном охотно отождествляли бодричское божество Прове, невзирая на то, что имя несколько раз было указано Хельмольдом в неизменном звучании Прове[573]. В не меньшей степени против данной идентификации свидетельствует различная природа обоих божеств — скромного Прове местного значения у бодричей и мощного Перуна на Руси. Ранее мы установили, что нет основания читать упомянутое Саксоном божество Поренутиус как Поренут-Перуник, так как второй член этого имени, без сомнения, звучал как -вит. При этом Поренутиус был столь скромным «личным» божеством, что его отождествление с Перуном не может приниматься в расчет. Также неправдоподобно, чтобы в Полабье, имевшем наилучшим образом подтвержденный пантеон в славянских землях, имя Перуна не нашло документального свидетельства в источниках, хотя такие значимые божества, как радогощский Сварожич или арконский Святовит, были неоднократно и подробно описаны в источниках. Правда, нормандский монах Ордерикус Виталис (ум. 1142) сообщал, что лютичи, поддержавшие в 1069 году датского Свена, поклонялись в том числе и Тору[574] (громовержцу, не Перуну ли?), но он, без сомнения, приписал языческим союзникам Дании культ скандинавских богов. Ни один источник, знакомый с Полабьем, не упоминал о почитании Тора среди местных славян. И название четверга у полабских славян — «перунден» выдает немецкую кальку «Donnerstag», но не культ Перуна[575]. Вообще у западных славян не обнаружено ни одного достоверного свидетельства культа Перуна. В словацкой песне, по утверждению Коллара (1834), выступает *buoh Parom za oblakami*, который низвергает молнии, но даже Нидерле, не склонный к осторожности в своих суждениях, считает эту цитату очень подозрительной[576].

Факт изначального распространения у славян культа Сварога, след которого остался и на Руси в названии огня Сварожича, а также отсутствие культа Перуна у западных славян можно объяснить тем, что культ Сварога был изначальным и всеобщим у славян, в то время как культ Перуна развился на более позднем этапе только у восточных славян, которые перенесли его также и на Балканы. Восточное происхождение культа Перуна находит подтверждение в балтийской мифологии, которая знает аналогичное божество под именем Перкуна (лит. Перкунас)[577]. Оба эти имени — родственные, хотя и разные (с -р- и с -рк), относящиеся к одному и тому же атмосферному явлению, без сомнения, существовали задолго до возникновения славянского (Перун) и балтийского (Перкунас) мифологического персонажа. Следует считать, что и у балтов Перкуну предшествовал другой равнозначный ему мифологический персонаж, который соответствовал Сварогу, у прусов он выступал, похоже, под именем Курхе; в то же время невозможно установить у прусов культ Перкуна. Здесь мы имеем дело с каким-то древним культовым процессом вытеснения Сварога в восточнославянских землях; установление хронологии и истоков этого процесса приведет к пониманию древних культурных течений в Славянском мире, а одновременно и к определению начал религии лехитских славян.

В качестве установленного по источникам *terminus ante quem* возникновения культа Перуна следует считать середину VI века, когда Прокопий описал славянского бога молнии. Можно также смело отнести существование этого культа ко времени до великого переселения славян, которое началось после упадка гуннской империи в середине V века, и даже в еще более раннюю эпоху. Ведь не славяне, а балты передали культ этого божества мордвинам, которые почитали его под именем Пеургине-пас[578], что должно было произойти в эпоху, когда мордва испытывала более сильное балтийское, нежели славянское влияние, а значит, скорее всего, в ранний период зарубинецкой культуры, который является одновременно terminus ante quem славянского Перуна. Пространственно ограниченное распространение культа Перуна у славян говорит о том, что этот культ не был результатом лишь спонтанных процессов внутри славянства, но развивался благодаря внешним импульсам, которые могли идти только со стороны относительно культурно развитых степных народов, находившихся в контакте со средиземноморской областью и востоком. При

этом мы исключаем подвижных готов и ввиду их относительно позднего появления в Причерноморье, и по причине их контактов с западным славянством, которому они должны были бы тоже передать культ «бога молнии». Поэтому круг возможности ограничивается иранскими народами, однако в тот период представляется маловероятным влияние на духовную культуру славян со стороны сарматских народов — кочевых, разрушительных и лишенных постоянного политического центра в Причерноморье; в то же время с большим вниманием следует отнестись к скифам.

Согласно Геродоту (IV 59), скифы (вернее, их правящий класс) исповедовали политеизм. Этот историк привел греческие и скифские имена божеств — первые из них не только означали эллинскую интерпретацию скифских божеств, но также и свидетельствовали о греческом влиянии. На первом месте Геродот указал Гестию, божество домашнего очага, особо почитаемое в Греции. Скифское имя этого божества Табити (ир. *tapatī tāpayatā*) означало «горящая» (богиня) и являлось соответствием зороастрийскому домашнему культу Атара, или огня, сына божества неба, именуемого Ахура Мазда[579]. Аналогично и у славян огонь был сыном Сварога-неба. Далее в списке Геродота фигурируют все другие скифские божества: Зевс (скиф. Папаиос, или отец), Земля (Апи), супруга Зевса, Аполлон (Гоитосирос, а вернее Воитосирос, как объясняет Ниберг), Афродита (Агримпаса, которую Ниберг исправляет на: Арфимпаса), Геракл, Арес, а также Посейдон (Тхагимасадас). Скифы, утверждает далее греческий историк, не ставили богам идолов, алтарей и храмов, за исключением Ареса, скифского имени которого он не указывает, но о культе которого рассказывает в отдельной главе (IV 62). В этом скифском культе (гораздо более примитивном, чем греческий) встретились два элемента — местный и греческий, иногда обнаруживающие сходство между собой, как в случае с Зевсом-Папаиосом, представляющим индоевропейское божество неба. В то же время супруга Зевса Земля не представляет собой аналогию греческой Гере, а ее имя Апи указывает на воды (по-видимому внутренние); этот брачный союз, без сомнения, берет начало в индоевропейском космогоническом мифе об изначальном союзе Неба и Земли[580]. Немногочисленный состав скифского пантеона доказывает позднее и иноземное происхождение этого политеизма, с которым иранские степные народы не были знакомы. У скифов прототеизм превратился в полите-

изм под явным греческим влиянием, некоторые греческие божества были восприняты этим народом в готовом виде, как, например, Геракл и Арес. Если Геродот не привел их скифских имен, то, по-видимому, потому, что они почитались в Скифии под греческими именами. Символом Ареса у скифов был старый железный меч (IV 62), точно так же меч был символом греческого Ареса. Это восприятие греческого символа дает основание предполагать, что скифский Папаиос, как и греческий Зевс, был громовержцем, то есть был идентичен Керавносу, и именно это имя перевели славяне как Перун (Перын), первоначально существовавшее скорее всего как прозвище Сварога. Это прозвище у восточных славян превратилось в имя божества, но в то же время оно не было воспринято западными славянами, которые продолжали поклоняться Сварогу под его традиционным именем. Это мифологическое славянское заимствование у скифов ограничилось единственным элементом, а именно выделением явления грозы в представлении о Свароге-небе и соответствующим изменением имени этого божества как олицетворения грозы. Эта метаморфоза Сварога в Перуна произошла, по-видимому, не во времена Геродота, когда славянские племена находились далеко от центров скифской культуры, влияние которой на них было по этой причине поверхностным. Только когда на рубеже III—II веков до н. э. скифская империя пала под натиском сарматов, а славяне, обладавшие зарубинецким типом культуры, вошли на территорию киевской земли, которую прежде занимало автохтонное население, подчиненное скифам и подавленное сарматами[581], создались благоприятные условия для восприятия от оставшихся представителей этого населения некоторых скифских религиозных понятий, связанных в конечном счете с фигурой Зевса Керавноса, вписывавшейся в славянский прототеизм. Колонизаторская экспансия славян зарубинецкой культуры привела к передаче представления о Перуне балтам, которые придали ему собственное название грома и передали эту форму мордвинам. Славяно-иранские мировоззренческие контакты не могли ограничиться одним понятием Перуна, хотя их следы в столь древнюю эпоху удается обнаружить в источниках только в исключительных случаях. Тем не менее, хорошо известно свидетельство мировоззренческого сближения славян с иранским населением — в виде нуминотического определения: слав. бог, ст. перс. бага в общем значении сверхъестественной сущности,

происходящие от индоевропейского корня бхаг- в значении «наделять»[582]. Отсюда развились два интересующих нас понятия: 1) бог — в значении «дающий богатства, успех», 2) бог — в значении самого «богатства, успеха». Наверняка это второе понятие было более древним, коль скоро существует литовское слово «baga» — «имущество, казна». Иранскому влиянию следует приписать придание славянскому названию «бог» значения сверхъестественной сущности, то есть демона, поскольку это значение сохранилось в славянском языке вплоть до раннего средневековья и даже позднее. Только в контакте с политеизмом или монотеизмом название приобретало характер определения индивидуального бога или Бога. Первоначально таким дарителем успеха была у славян сущность, обозначаемая индоевропейским словом *deiuo-s,* эквивалент которого у славян был вытеснен новым названием «бог», но в то же время сохранился у балтов и по-литовски звучит как *dievas* (латинск. deus). Славяне, соприкоснувшиеся на востоке с иранской культурой, не смогли передать своим западным побратимам имени Перуна в нуминотическом значении, по-видимому, потому, что на западе был более силен «староевропейский» субстрат, давший славянам имя Сварога; в то же время не было препятствия для восприятия всеми славянами названия «бог», связанного, по-видимому, с демонологическими представлениями.

Полученные данные дают основание задуматься над формой прототеизма у восточнолехитских славян. Ввиду изначального распространения культа Сварога у славян и его трансформации в Перуна на востоке, в польских землях с теоретической точки зрения мог или развиться культ Перуна, или же сохраниться древнейший культ Сварога. Так, полабское население, которое мигрировало с этих земель на запад, начиная с конца V века, поклонялось Сварогу, то есть на пороге раннего средневековья также и на Одере и Висле (на прародине полабских племен) должен был существовать культ Сварога; нет также основания для того, чтобы ставить под сомнение сохранение его там вплоть до X века, поскольку он удержался в Полабье вплоть до Хельмольда. В Полабье Сварог опустился до положения «бездействующего бога» — наверняка в связи с переходом к политеизму. Аналогичная деградация могла бы произойти и в польских землях в случае возникновения какого-то другого культа. Здесь мог бы иметь значение прежде всего культ солнца-Даждьбога, сына Сварога, поскольку прототеистическому и аграрному народу свойственно обоже-

ствление главного и дающего жизнь небесного тела. В пользу существования этого божества могла бы говорить исследованная В. Семковичем средневековая клятва на солнце, которую автор считал местным пережитком языческой эпохи[583]. В действительности это более сложная проблема (даже если не принимать во внимание вообще сомнительный вопрос местного происхождения клятвы); ведь трудно себе представить, чтобы католическая церковь потерпела клятву на солнце, отождествляемом с антропоморфным славянским богом. В крайнем случае мог существовать культ небесного тела (то есть в рамках общего культа природы, а особенно культа неба-Сварога), именуемого иносказательно Даждьбогом и Сварожичем. Это была бы переходная форма к политеизму. Но отсутствие сведений о культе Даждьбога в Полабье делает и это последнее предположение достаточно маловероятным. Одним словом, весь польский «Олимп» в значении антропоморфных и индивидуальных божеств с собственными именами следует свести к одному Сварогу; никаких явных следов архаичного политеизма невозможно установить. Мы даже не знаем, означал ли Сварог антропоморфное божество или же сверхъестественную силу материального неба. Во всяком случае это был культ намного более архаичный с именем, скорее всего, неславянским, восходящим, возможно, к индоевропейской эпохе[584], являвшимся определением ясного неба-отца и перешедшим от староевропейской народности, на которую наслоились прибывшие с востока славяне.

Столь негативный результат невозможно объяснить недостатком источников по польским языческим верованиям, поскольку он согласуется с полным объемом данных о религии славян. Проблему составляют польские источники по культу природы, о котором мы можем судить по аналогии с другими славянскими странами, а в какой-то мере и по демонологии, которая, как и полидоксия, отражается только в проповедях XV века и при этом находит в них очень слабое отражение, в том числе потому, что старые формы и термины в эпоху возникновения этих произведений большей частью были забыты. Так, четыре проповеди анонимного проповедника первой половины XV века, рассмотренные Брюкнером в сопоставлении с другими польскими и чешскими источниками, а частично опубликованные[585], содержат огромное богатство данных о магии, уже связанной с христианскими верованиями, приспособленной к календарным праздникам и предназна-

ченной для различных нужд повседневной жизни, а также для особых обстоятельств: свадьба, смерть и особенно болезни. Мы находим там многочисленные магические рецепты, утверждение веры в амулеты, приметы, вещие сны, гадания, колдовство, но в то же время там почти полностью отсутствуют упоминания о демонах, что является доказательством значительно большего успеха церкви в борьбе с демонологией, чем с могущественной магией. Неутомимый проповедник вспомнил один раз о языческих забавах в Зеленые святки «с выделением имен демонов» (*cum denominacionibus demonum*), имея в виду, конечно, уже известные нам фиктивные имена из *Уставов,* которые он не счел нужным повторять[586]; далее он упомянул демонов, именуемых «убоже», которым (люди) в четверг оставляют остатки обеда или же на деревьях и растениях раскладывают что-то из еды и просят о здоровье и удаче[587]. Отсюда видно, что «убоже» — это домовой демон, почитаемый в доме, в то же время непонятно, еду с деревьев забирали те же самые демоны или другие. Тот же проповедник говорит об обычае оставлять немытую посуду либо остатки еды в Великий Четверг для душ (мертвых) либо иных существ, называемых «убоже», однако часто это съедает без их ведома собака[588]. Русский проповедник называл эти «диши» навями (об убоже он не знал), а объедки, по его утверждению, доедали бесы. Столь очевидное сходство польских и русских культовых понятий свидетельствует об их архаичности. К сожалению, рассматриваемый источник, столь полезный для изучения магических практик, в сфере демонологии не может привести ничего, кроме убожа и душ мертвых. Это не значит, что другие демоны не существовали, они просто не вызвали интереса у проповедника, поскольку относились к области мировоззрения, а не культа и магии. Пример сохранения архаичного термина представляют богиньки, являвшиеся (изначально) общим определением женских демонов[589] (поскольку «бог» первоначально определял демона). Упомянутый анонимный проповедник указал на «фальшивых богов» (*falsos deos*), которые в действительности не могут дать никакой полезной информации[590]. Имел он в виду демонов=божков или мужской эквивалент богинек? Возможно, эти общие определения: божок (бог), богинька — вытеснили старую подробную терминологию мира демонов, если она вообще была развита. Во всяком случае, в средневековых памятниках польского языка

не сохранилась такая демонологическая терминология, известная другим славянским языкам (хотя не раз она возвращалась в польскую литературу благодаря языковым заимствованиям), как: бес, берегиня, нави (известные чехам, так как упоминались Далимилом), рожаница, вила, полудница (известная также великорусам), — в латинском переводе *daemon meridionalis*. Однако известен был в польской терминологии наряду с убожей упырь, что подтверждается в названиях местностей (правда, польское звучание «wapierz» со временем было заменено заимствованным на Руси «upiyr»); наверняка к древней традиции восходит вурдалак (польск. «wilkolak»), широко известный у славян[591]. Однако, несмотря на отсутствие непосредственных и ранних свидетельств, мы можем предположить наличие в польской демонологической терминологии некоторых существ, таких как лесной демон — архаичный повелитель зверей и русский леший; возможно, его отголоском является популярная в XIX веке фигура дьявола Боруты, индивидуализированного демона этой категории[592]. Вне зависимости от более или менее развитой, лучше или хуже сохранившейся терминологии, примем, что польские поля и села так же, как и полабские, изобиловали, как говорил Хельмольд, демонами.

Если польские и полабские племена в области верований связывала общая вера в Сварога, то наверняка невелика была разница и в сфере полидоксии. В то же время проблема политеизма, а вернее, его отсутствия, сближал Польшу с Русью, а особенно с Чехией. Также и в организации культа Полабье должно было значительно отступить от традиционной славянской модели. Не лишено смысла и молчание Титмара о разрушении языческих храмов Иорданом, миссионерскую деятельность которого в Польше он восхвалял; хотя, сообщая о миссии Рейнберна в Поморье, он не преминул вставить забавное упоминание о местных идолах. В случае Иордана магдебургские данные, наверняка более точные, не способствовали подобному художественному вымыслу. В свидетельствах, которыми располагал Длугош, ход первой борьбы христианства с организацией языческого культа в Польше наверняка не нашел никакого отражения, близкие же по времени источники, равно как и сохранившуюся через 500 лет устную традицию о храмах и языческом культе, следует исключить. Летописец мог, таким образом, допустить собственный домысел

и писать о главном храме (*delubrum primarium*), построенном Нью-Плутону — покровителю душ мертвых в Гнезне[593]. М. Стрыйковский добавил, что в Гнезне также и Мажане Церере был «построен дорогой храм»[594], давая новый пример фантастической реконструкции далекого прошлого. Впрочем, сам Длугош давал повод для подобных фантазий, поскольку он дал широкий образ организации языческого культа, установки храмов и идолов, избрания жрецов, совершения культовых действий и т. п. Отсутствие регулярных храмов в Поморье, что можно утверждать на основании житий Оттона Бамбергского, подтверждает, несмотря на все иные мнения, что так же обстояло дело и в Польше. Тем не менее, развивался не только домашний частный культ, но и публичный, племенной, а потому должны были существовать не случайные, а постоянные культовые места. Об одном из них сообщал Титмар: большая гора на землях слензан, или Собутка, была не только предметом поклонения, но и местом языческого культа — автор не упоминал о храме[595]; культ отправлялся, скорее всего, под открытым небом. Это сообщение Титмара имеет не только локальное значение, но и общее — как подтверждение в источнике факта существования в Польше публичных культовых мест, притом в рамках племенной организации, так как Собутка была святилищем племени слензан. К сожалению, кроме Титмара, отсутствуют какие бы то ни было исторические свидетельства, заслуживающие доверия, о языческих культовых местах в Польше, за исключением русалий, которые проходили в 1124 году под пыжицким городом, как видно из сообщения, под открытым небом. Подобные места культовых собраний можно было бы определить как открытые культовые места. Они могли находиться в каждом центральном племенном городе, однако отсутствие письменных указаний не позволяет проверить это предположение. Если письменные источники не помогают, только археология могла бы способствовать новым выводам в области организации культа. Она достигла определенных результатов в этом вопросе, хотя и скромных и неоднозначных. В Плоцке и Гнезне в городищах были найдены места, интерпретированные как следы языческого культа, жертвоприношений, однако нет данных, что это были регулярные святилища; как утверждала М. Ковальчик, они говорят «скорее в пользу гипотезы, что на исконных польских землях не было святилищ»[596]. Сравнение же исто-

рических данных приводит почти что к полной уверенности в этом выводе. Но и в Поморье, на этот раз вопреки утверждению этого автора, не стоит говорить о храмах, которые начинались только за нижним Одером. Исследованные В. Филиповяком два интересных культовых места в Тшебятове (бывш. Грифицкий повят), окруженные кольцом рвов, хорошо соответствуют перынской модели и также находятся под открытым небом[597]. Они представляли скорее родовой, семейный, частный культ, но не племенной. В то же время, помимо не поддающихся изучению как для историка, так и для археолога мест культовых собраний у вод и в лесах (как культ Прове у бодричей), а также под городами, и конечно же, более доступных для исследования мест культа в самих городищах, остается отметить только «горный» культ типа Собутки, мало соответствующий географической среде древних славян, обитателей равнин. Археологические исследования открыли на этой горе фрагменты каменных конструкций шириной 3 м, а высотой 0,5 м — они должны были окружать часть горы вблизи ее вершины. Подобная конструкция (длиной 2 км), опоясавшая территорию около 20 га, находилась на соседней горе Радуня, а также на третьей горе Костюшки. Однако же эти каменные валы, интерпретированные как культовые круги, были делом не славян, а лужицкой народности, как это считала Х. Цехак-Холубовичова[598], или же кельтской иммиграции, которая также здесь отправляла культ, как и позднее германская иммиграция (культ альков); если славянская народность использовала эти сооружения в культовых целях, то это не значит, что эти валы представляли ее культуру. Кроме того, похожие каменные валы (длиной 1,5 км) сохранились на Лысой Горе (Свентокшижские горы), но (что странно) возникли скорее всего только в раннем средневековье[599]. Вопрос требует дальнейшего исследования. Во всяком случае, в Польше не видно следов сакрального строительства полабского типа, и трудно рассчитывать на их открытие. Отсутствие в Польше языческих храмов находит косвенное подтверждение в сообщении Хельмольда, что в Полабье сохранилась (еще в XII веке) организационная форма культа, не знающего ни храмов, ни идолов.

Между храмами и идолами существует следующее соотношение: бог, изображенный в виде идола, требовал соответствующего храма, святилище без изваяния божества не имело

смысла (в волинском храме божество заменял фетиш). Существование в Польше идолов, представлявших божества, вызывает сомнение даже в том случае, если в ней возникли зачатки политеизма, поскольку на его раннем этапе скорее всего, не делались изваяния, как это видно из того, что в Полабье, согласно Хельмольду, то есть в XII веке, часть божеств не имела идолов. Но, возвращаясь на реальную почву, нужно признать, что ввиду отсутствия политеизма изображения богов в Польше были бы «абстрактными», а такие «каменные бабы» вообще восходили к иной — степной — культурной среде и не могут принадлежать к польскому мифологическому контексту. И интерпретация найденных в земле антропоморфных фигур[600] должна осуществляться в отличном от политеистического направлении.

Не сохранились соответствующие раннесредневековые данные о персональном аспекте организации культа на польских землях. Только начиная с XIV века появляются запоздалые упоминания источников об архаичной категории лиц, профессионально занимавшихся колдовством и гаданием и извлекавших из этого занятия материальную выгоду. Первое влоцлавское сообщение, относящееся к середине XIV века, упоминало колдуний (*incantatrices*), использующих травы, вешающих амулеты на шею и т. п.[601] И анонимный проповедник XV века упоминает о колдуньях, но прежде всего обрушивается на колдунов всевозможных специальностей, что свидетельствует об огромной заинтересованности населения во всевозможных магических средствах, если, конечно, сообщение соответствует действительности, что ставил под сомнение Брюкнер, считавший данные слова проповедника формальным переводом латинских терминов[602], а не передачей терминов разговорных. Прогрессирующая со временем феминизация этой профессии была, по-видимому, связана с падением ее доходности. В языческую эпоху на Руси волхвами и кудесниками были исключительно мужчины, скорее всего, так же обстояло дело и в Польше, в отличие, по-видимому, от Чехии, где еще Космас на первое место в колдовском искусстве ставит женщин[603]. Не повлияли ли на это выделение женщин в Богемии германские, а быть может, еще и кельтские традиции? Правда, что касается Польши, сохранилось летописное упоминание об общественной функции колдуньи, которая во время битвы за Любуш (с участием Владислава Ласконогого) с маркграфом Конрадом шла впереди польского

войска, держа воду в решете, чтобы этим знаком обеспечить своей стороне победу[604]. Однако это было одно из видений, которые часто посещали участников средневековых битв; сам автор хроники не был уверен в этом факте и сделал оговорку: «как говорили». Впрочем, неважно, было ли это привидение или просто слух, эта история ходила в немецком лагере и не представляла польского мировоззрения. Ясно, что колдуны позднего средневековья вели свою родословную непосредственно от языческих колдунов; в их обязанности наверняка входили гадания, в том числе и в общественных делах, особенно в вопросах войны и мира. В то же время нельзя установить, совершались ли публичные жертвоприношения демонам от имени племени или же от территориального союза низшего порядка. Из колдунов скорее всего набирались жрецы после перехода к политеизму. Титмар утверждает, что для опеки над храмом (жертвоприношений, гаданий) народ назначал отдельных «служителей» (*ministri sunt specialiter ab indigenis constituti*), не называя их по крайней мере жрецами (*flamines, sacerdotes*), как более поздние авторы хроник[605]. Это свидетельствует о том, что во времена Титмара институт жрецов был еще новым явлением, как и политеизм в целом. Титмар упоминал их во множественном числе, зная, что каждое племя имело свой храм со «служителем», поскольку в более поздние времена каждый храм обслуживал только один жрец (даже подметал его, как жрец Святовита, по сообщению Саксона). Можно ли в связи с этим говорить о жрецах в Полабье как об организованной общественной группе? Это были скорее племенные функционеры, хотя и пользовавшиеся огромным уважением (особенно в Ругии).

Главной формой культа были жертвоприношения животных, еды и напитков, многочисленные примеры чему из всех славянских земель мы уже приводили (в том числе и из Польши — в проповедях анонима XV века). Ясно, что жертвоприношения сопровождались соответствующими словами молитвы, а также (поскольку вслед за «официальной частью» следовала «неофициальная») совместным потреблением пожертвованной пищи, обрядовыми пениями, плясками, общим весельем, что делало религиозные торжества чрезвычайно приятными для участников; это привело к тому, что после отречения от древних верований народ не желал отказываться от ритуальных пиров и игрищ, придавая им, возможно, и магическое значение. Длугош привел описание двух праздни-

ков, которым придал языческий характер: один из них, отмечаемый на Зеленые святки, он назвал «стадом»[606] и упомянул о его необычайных атрибутах, «бесстыдных и сладострастных песнях и движениях». Это были русалии, хорошо известные у южных славян, на Руси, в Полабье и в Чехии, где за долгие века, как видно, не избавились от «ритуальных оргий». И в Польше мы имеем о них многочисленные упоминания, начиная с сообщения Герборда о торжествах в Пыжицах 4 июня, то есть через 10 дней после Зеленых святок[607]. Вторая церемония утопления смерти имела обрядово-магический характер с аграрными признаками, однако соединяла в себе элементы различного происхождения — западные и польские, на что указывает аналогия с русской Радуницей, весенним праздником мертвых. Под западным влиянием этот праздник превратился в обряд «утопления смерти»[608]. Церковные источники приводили и другие праздники, такие, как игрища и хороводы упрямых групп профанов в рождественский сочельник[609], не вспоминая в то же время о празднике дожинок, описанном некогда Саксоном. Возможно, так получилось потому, что колонизация по немецкому праву, а затем и фольварочное хозяйство привели к распаду народных форм празнеств, превратившихся со временем в помещичьи торжества.

В разнообразном и в сумме довольно показательном наборе источников по религии западных славян царит почти полное молчание о контроле сверхъестественного мира за нравственностью человека, на первый взгляд прерванное в одном только случае. Эбон сообщал, что, по мнению языческих жрецов, Триглав имеет три головы потому, что он повелевает тремя царствами — небом, землей и пеклом, а голова закрыта занавеской для того, чтобы он не следил за грехами людскими[610]. Это выглядит так, как будто бы жрецы говорили христианским духовным языком. Ясно, что Эбон, не отличающийся точностью своих высказываний, вложил в уста языческих жрецов интерпретацию свою собственную или своих информаторов. В безразличии богов к человеческим грехам мы можем убедиться со слов Хельмольда: славяне запрещали давать клятвы (опасаясь гнева богов в случае их нарушения). Речь шла о клятвах именем богов, поскольку их нарушение обижало этих существ, но в то же время можно было присягать «на деревьях, источниках и камнях»[611] — сам факт нарушения клятвы был безразличен божествам.

РАЗДЕЛ III

ПРОБЛЕМАТИКА ХРИСТИАНИЗАЦИИ СЛАВЯН В РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

1. Правовой аспект религии славян и их обращения в христианство

В раннем средневековье на славянских землях произошло столкновение двух религиозных систем, которые были сходны в принципиальной и свойственной всем религиям концепции существования сверхъестественного мира и в оценке возможности поддержания с ним полезных для человека отношений[612], но в то же время обнаруживали между собой серьезные различия. В социальном плане обе эти системы можно противопоставить друг другу как религию групповую (Volksreligion) и религию универсальную, однако это противопоставление не отражает основного идеологического различия между обеими системами, а также бывает ошибочно интерпретировано в том смысле, что одна система якобы служит благополучию (Heil) группы, отодвигая на задний план личность, а вторая имеет целью благополучие личности[613], что вообще не соответствует действительности, поскольку ни в групповой религии нельзя говорить о второстепенности нужд личности, ищущей покровительства или помощи в религии, ни в религии универсальной — о пренебрежении групповыми нуждами. А если личность получает в универсальной религии преимущества, то только благодаря развитию в ней эсхатологической функции, направленной на спасение каждой смертной личности, а не группы в целом. Чтобы убедиться, в чем состоит сущность мировоззренческого перелома, о котором мы далее будем рассуждать, необходимо уяснить принципиальные черты обеих систем — групповой и универсальной.

Славянская система как групповая традиционная религия развивалась в процессе спонтанного идеологического творчества на основе индоевропейского наследия, преобразованного (в какой степени — довольно трудно точно установить), но в главных чертах неизменного. Ее существенной чертой было

величие numinosum как предмета культа при господствующей полидоксии, которую не нарушал архаичный прототеизм, являвшийся ее составной частью. Из величия numinosum вытекал либерализм верований. Все воображаемые сверхъестественные существа, свои и чужие, были настоящими и потенциально полезными для человека, а границу их культа определяли соображения практического свойства. Форма верований не создавала условий для «миссионерской» активности, а групповой характер религии приводил к тому, что она не претендовала на роль хранителя морали, соблюдение которой контролировала группа, так что этика имела полностью «светский» характер. Лишенная функции контроля за моралью, религия не развила понятия о награде и каре в будущей жизни за земные деяния и не выстроила эсхатологическую концепцию, а души мертвых, будучи сверхъестественными существами, или пробуждали страх по причине своей агрессивности, или воспринимались как объекты культа, покровительствующие живым. Наконец, существенной чертой религии славян, свойственной и другим групповым религиям дописьменных народов, было отсутствие категории жрецов (при многочисленности колдунов), что объясняется простыми формами культа — без храмов и идолов, известных только политеизму.

Вторая система — христианская — была продуктом мысли, рожденной в условиях высокой цивилизации с сильно обозначенным вкладом индивидуального идеологического творчества. Она придала верованиям догматический характер. Ее отличительной чертой был монотеизм, которого не нарушал многочисленный, но подчиненный главному sacrum контингент вторичного sacrum. Один истинный Бог, правящий всем миром, требовал всеобщего и исключительного культа, исключал как ложный культ numinosum групповых религий, а потому накладывал на верующих обязательство прозелитизма и расширения «слова Божьего», проведения миссионерской деятельности (мозаичный монотеизм, предназначенный для одной только группы, представлял собой свидетельство своего архаического происхождения и непреодоления групповой традиции). По причине своего надгруппового характера монотеизм не мог отождествляться с этикой определенной группы, как это было в групповых религиях; отсюда произошло раздвоение этики, контролируемой или универсальной рели-

гией, или государством с групповой религией, что стало фактором мировоззренческих изменений в этих группах, которые, отказываясь от собственной религии, встали на путь религиозного универсализма. Контроль за соблюдением морали, позволяющим пользоваться покровительством sacrum, со стороны религии, а вернее, ее органа — церкви, усилился благодаря выделению эсхатологической концепции, ставящей в зависимость счастье в загробной жизни от одобрения земной жизни церковью. Религия с преобладанием эсхатологического элемента, такая как христианство, справедливо получает имя религии спасения, признанного главной целью земной жизни. Развитый культ с храмами, представлениями о сверхъестественных силах, иерархией жрецов возник уже в групповых религиях вместе с политеизмом на уровне цивилизации. Христианство принимало основные материальные формы этого культа, а совесть верующих подчинило контролю священников.

Групповая религия была одной из форм общественного договора, возникшей спонтанно, но санкционировавшейся всей группой, обязательной для всех ее членов, представляющей собой юридический институт. Отступление от религии было нарушением группового права, поэтому индивидуальное обращение в новую религию (без согласия группы) было недопустимо в рамках группового устройства. Смена религии должна была иметь характер правового акта, совершенного всей группой и обязательного для всех ее членов. Поэтому первой проблемой, которая обнаруживается при рассмотрении столкновения двух систем, является рассмотрение правового акта, который должен был принять решение о крещении. Затем следует заняться ходом этого столкновения, то есть, с одной стороны, деятельностью христианской миссии, а с другой стороны, принятием языческим населением новой религиозной доктрины. Наконец, в соответствии с сущностью обеих систем, мы обратим внимание на принятие новой религией основной функции прежней религии в вопросе попечения о земных нуждах людей, а затем, на новую функцию христианства — эсхатологическую и вытекающие отсюда последствия. Только аспект бескорыстного отношения к sacrum, скорее чуждого тогдашней христианской среде на славянских землях, специально не будет рассматриваться.

Тот факт, (он, впрочем, не вызывает интерес в научной литературе), что племенное общество считало религию одним из элементов обычного права, находит яркое подтверждение в источниках. *Повесть временных лет* определяет право термином «закон», образованным от слова «конь», то есть «начало»[614], что указывает на законотворческую роль обычая, старины, традиции, которая определяет поведение племени, регулирует всю его жизнь, в том числе и верования[615]. Упомянутый источник иллюстрирует на примерах действие этого права в области заключения брачных союзов на ритуальных игрищах, среди плясок и пения «бесовских (то есть языческих, ритуальных) песен». Другим примером является погребальный ритуал, связанный со справлением тризны и сожжением тела умершего. «Этот обычай» господствовал среди различных племен, «не знающих закона божьего, но творящих сами себе закон»[616]. Здесь находит отражение правовой аспект христианизации, которая заменяла различные элементы «человеческого» (то есть племенного) закона, регулирующие верования и культовые вопросы законом божьим. Точка зрения русской летописи согласуется со свидетельствами западных источников. Папа Николай I в ответах (866) на вопросы, заданные только что обращенными болгарами, вспоминает о бунте неофитов против христиан, поскольку «новый закон не был хорош»[617]. А значит, и здесь языческий «закон» был заменен христианским, однако народ (вернее, некоторая его часть) считал, что изначальный закон был лучше. Хотя источник не говорит об этом, но трудно сомневаться, что он имеет в виду в том числе и религиозную составляющую права. Точно так же, согласно Кристиану (конец X века), принятие крещения Борживоем и попытка введения новой религии в Чехии вызвали обвинения со стороны народа в том, что князь отверг обычаи отцов и ввел неслыханный христианский закон[618]. В этих словах автор, христианин, отчетливо передает понятия, свойственные язычникам. И жития Оттона Бамбергского наглядно демонстрировали подобный правовой аспект. Пыжичане в течение длительного времени не могли решиться на принятие крещения, не желая обратиться к новому закону без согласия волинских старейшин[619]. Те же волиняне пришли в негодование, когда каменяне перешли в христианство, а значит, отказались от родных законов и попытались следовать заблуждениям чужого народа[620]. Более всего информации привел Херборд о жителях

Щецина. Они заявили, что не отрекутся от родных законов, что их удовлетворяет та религия, которую они исповедают, и в то же время отвергают христианскую религию, поскольку среди христиан есть воры, разбойники, им отрезают ноги, лишают глаз, всевозможными преступлениями и карой оскверняет христианин христианина, «пусть же далека будет от нас такая религия»[621]. Мы видим здесь полное смешение религиозных и правовых норм; отсутствует свойственное христианам деление закона на божий и человеческий[622]. Это одновременно является доказательством того, что эти свидетельства отражают способ мышления язычников, а не вымышлены христианским писателем.

Обычное право вместе с религией как его составной частью регулировало жизнь племени и должно было находиться под защитой органа этого общества или веча. Источники хранят молчание о роли веча языческой эпохи в этой сфере, но из предыдущих посылок следует неоспоримый вывод, что именно вече стояло на страже целостности права и соблюдения принципов религии, а если жизнь вносила что-то новое, только вече как выразитель воли группы было правомочно вводить изменения. После упадка племенного строя компетенция веча — очевидно, и в вопросах религии — перешла к князю. В этом контексте становятся понятными на первый взгляд странные слова бодричского князя Никлота, обращенные к Генриху Льву, когда тот побуждал славян принять христианство (1156): «Пусть Бог, который пребывает в небесах, будет твоим Богом, ты же стань богом нашим... Ты чти Его, а мы будем чтить тебя»[623]. Славянский князь выступает здесь в качестве культотворческой инстанции в соответствии со славянским племенным законом, принятым князем. Точно так же и введение новой религии было не только идеологическим переломом и политическим прогрессом, но также и (причем прежде всего) правовым актом, поскольку при этом отклонялась старая религия и устанавливалась новая. С этой точки зрения рассмотрим факты обращения отдельных славянских народов, чтобы выяснить их правовой характер, что, в свою очередь, проливает свет на роль князя и других социальных факторов. В литературе поднимался вопрос о принуждении, которым сопровождалось введение христианства у варварских народов Европы; многочисленные примеры этому на землях Франкского государства, Скандинавии и Славянского мира

рассмотрел Ф. Граус[624]. В польской литературе А. Гейштор, как представляется, справедливо утверждал, что «акт крещения был прежде всего юридическим фактом, сопровождавшимся моральными и материальными санкциями», а также, и это уже является спорным, что «о волюнтаризме обращения было неизвестно»[625]. В то же время одностороннее навязывание воли без идеологического участия подвластного населения не имело шансов осуществиться[626].

Существует только теоретическая возможность индивидуального обращения народа, сохраняющего племенной строй, в христианство, даже в экономических условиях, дающих возможность содержать церковный аппарат, но при отсутствии государственного аппарата. Привязанное к традиции население не допускало отступлений от закона родных обычаев, не проявляло терпимости к личностям, его нарушающим; например, *Жития св. Оттона Бамбергского* позволяют констатировать факт коллективного перехода целых племен в новую религию[627], однако только под нажимом высшей государственной власти. Источники не дают достоверных сведений об успешных миссионерских попытках среди языческих племен, не находившихся под управлением государства, несмотря на усилия, предпринимаемые в этом направлении, начиная с VII века миссиями с территории Франкского государства, из Баварии[628], а также из Византии. Ф. Дворник считал достоверным сообщение Константина Багрянородного об установлении императором Ираклием христианской иерархии в Хорватии[629], однако же этот факт, если он соответствует действительности, не повлек за собой последствий, так как отсутствуют доказательства обращения этого края в христианство до IX века. Если в IX веке Византия предприняла попытку христианизации струменьцев, другувитов и сагудатов, живших под Салониками[630], мы должны принимать во внимание дезинтеграцию этих племен, остававшихся в орбите византийской государственности. Эти периферийные примеры во всяком случае не опровергают общего правила, что на славянских землях, пользовавшихся политическим суверенитетом, племенные веча, выражавшие мнение народных масс, не принимали решений о смене религии, и только государственная организация давала импульс фактическим переменам. Не противоречит этому правилу также крещение 14 еще племенных чешских княжеств в 845 году в Ратизбоне, не имевшее

никакого значения для обращения в христианство Чехии и вызванное не деятельностью баварской миссии, как считал К. Босл[631], о которой на территории Чехии в то время неизвестно, а примером крещения Моравии в 831 году. Ратизбонское крещение в 845 году представляет собой иллюстрацию факта, что старейшины племен предвосхищали на идеологическом поле организационно-государственный перелом, и одновременно доказывает, что необходимым условием смены религии было изменение политического строя, возникновение государства. Не племенные вожди, а государственные начальники стали инициаторами христианизации. Приглашение вождей соседних варварских народов, принять христианство относилось к политическим методам Византии. Г. Моравчик установил некоторые закономерности этой политики, направленной на обращение князей и степных народов обычно с использованием политических мотивов. Чужеземный вождь принимал крещение в Константинополе, имея крестным отцом императора, который давал ему высокий византийский сан, чаще всего патриция, после чего отправлял на родину в сопровождении приданных ему монахов-миссионеров[632]. Иногда сами варварские властители, как в случае хазарской миссии Константина Философа, просили цезаря отправить к ним миссию. Легко заметить, что эта политика приглашения правителей для крещения не принесла Византии большого успеха, не привела к прочным положительным результатам там, где исторические условия не способствовали христианизации из византийского центра. На смену религии не влияла воля самого правителя, располагавшего средствами принуждения, и его повеление народу креститься. Необходима была еще и поддержка со стороны социальной верхушки и по крайней мере отсутствие сильного сопротивления со стороны широких народных масс. Проблема крещения еще больше усложняется, если мы посмотрим на нее с точки зрения организационно-государственного процесса. Подавляющее большинство славян приняло решение принять новую религию в течение IX—X веков, когда повсюду (кроме Полабья) сформировались сильные организационно-государственные центры, но нигде в момент принятия крещения процесс образования государственности не подошел к концу, и в то же время в каждой стране сохранялись очень сильные племенные реликты в землях, находившихся в подчинении у госу-

дарственных центров и склонных к оппозиции новой религии, если о ее принятии решала центральная власть — это нашло отражение в источниках в случае с Чехией времен Борживоя. Вообще по той или иной причине христианизация главного центра вызывала трения между ним и провинциями, более или менее четкие следы которых мы находим также и в Болгарии (в ее специфических условиях оппозицию составили протоболгары!), на Руси и в Польше. Тем большее значение имело достижение единодушия в главном, давшем инициативу центре, а этого нельзя было достичь механическим приказом. Предусмотрительный правитель, ориентирующийся в ситуации, старался договориться со всеми в главном государственном центре, чтобы успешно противостоять трудностям и общим усилием навязать волю всей стране. Ясно, что в соответствии с образом мышления тогдашнего общества, смена религии требовала юридического акта, согласованного князем с социальной верхушкой и даже со всем народом по крайней мере главного центра. К этому выводу приводит общий анализ общественно-политических отношений того времени в период формирования государственности; этот вывод требует подтверждения путем исторической индукции, оперирующей конкретными фактами, что мы сейчас и сделаем.

На примере Руси мы можем проследить ход борьбы между традиционным культовым правом и христианским «законом божьим» на протяжении 20 лет. Первое крещение Русь приняла в 866/867 году по инициативе Византии, как свидетельствует Константин Багрянородный, а эту инициативу подтверждают и общие тенденции в политике Византии, о которых мы уже упомянули, и отсутствие поводов для политической заинтересованности новой религией со стороны самой Руси, окруженной со всех сторон языческими народами. Когда на Русь из Византии прибыл архиепископ (867), князь созвал своих подданных на вече и вместе со старейшинами рассмотрел вопрос принятия новой религии. Совершенное архиепископом чудо (он вынул из огня неповрежденное евангелие) заставил поверить русов в христианского Бога[633]. Признание нового божества было юридическим актом, совершенным князем с участием старейшин и народного веча, однако тот факт, что христианство после 867 года не утвердилось в Киеве, доказывает, что решение было вызвано конъюнктурными обстоятельствами, без глубоких политических мотивов, давав-

ших обычно импульс для принятия крещения. Можно также предполагать, что греки получили только право проповедовать Евангелие, что, впрочем, не принесло результатов по причине неподготовленности почвы. К подобной интерпретации первого крещения Руси склоняет знакомство с несколько более ранними и аналогичными шведскими событиями, известными по *Житию св. Анскара*, написанному Римбертом. Шведский король и знать благожелательно относились к христианству и просили в 829 году императора Людовика Благочестивого прислать миссию. Во главе ее отправился св. Анскар[634], с радушием принятый в Бирке королем Берном, который вместе со своими старейшинами (*cum suis... fidelibus*) согласился, правда, не на официальное принятие новой веры, а на ее пропаганду; миссия сразу достигла успеха[635]. Однако во время второй миссии (852) Анскар попал в Швеции в критическую ситуацию. Произошел «бунт» атакованных миссией языческих божеств, которые обвиняли народ в возвышении чужих божеств над ними. Скорее всего, миссия призывала уничтожить языческие божества, которые выступили в свою защиту против новой религии. Это было не проявлением языческой «нетерпимости», как это принято считать[636], а борьбой с христианской исключительностью за терпимость. В этой новой ситуации король соглашался на продолжение миссии только при условии получения на это согласия богов — через жребий, а также самого народа. Брошенный жребий выпал в пользу миссии. Также было созвано народное вече (по-видимому, в Бирке). Один из собравшихся (*senior natu*) заявил, что следует допустить христианскую миссию, поскольку опыт показал, что христианский Бог в ответственные моменты оказывает действенную помощь, а потому следует его придержать на случай неблагосклонности собственных богов. Вече приняло это предложение, и король дал разрешение на миссию с тем, что согласие должно быть получено также на вече в другой части страны (в Упсале)[637]. Таким образом новые решения подтвердили полномочия миссии, полученные 20 лет назад. Об отказе от групповой религии, официальном и всеобщем принятии крещения не было и речи. Здесь в полной мере отражается правовой аспект религиозных нововведений, зависящих от вечевых решений, а также становятся видны трудности, с которыми встречается миссия там, где народное вече сохранило еще политическое значение. Если в Бирке и Упсале оно и сделало некоторую уступку, то лишь второсте-

пенную и под явным нажимом со стороны королевской власти. Эти замечания могут оказаться полезными и для интерпретации русских отношений, которые обнаруживают явное сходство со шведскими, однако в деталях освещены в источниках хуже. Обнаруживается также существенная общая черта: как в Швеции, так и на Руси в вопросах религии принимает решение вече.

В Бирку христианство проникало благодаря торговым контактам с христианами, особенно с Дорестадом[638], точно так же и на Руси первыми христианами были наверняка варяги, ведущие торговлю с Царьградом[639]. С их помощью новая вера должна была проникнуть, хотя и значительно позднее, на княжеский двор, где к ней склонилась княгиня Ольга, правившая по малолетству, а затем по поручению занятого войнами сына Святослава. После принятия христианства в 957 году она загорелась желанием обратить свой народ, но наткнулась на преодолимое препятствие, когда сама взялась за организацию в Киеве христианской миссии, связанное с обхождением традиционных норм в дипломатических соглашениях. Когда Византия, возможно, помня об опыте 867 года, затягивала с высылкой миссии, она обратилась с просьбой о ней в 959 году к Оттону I, но прибывший во главе ее епископ Адальберт (961) вынужден был вскоре с позором бежать в свою страну. Очевидно, Ольга договорилась о делегации по собственной инициативе, без подтверждения ее в соответствующих государственных органах, то есть у князя и веча, а потому ее поступок немецкий источник охарактеризовал словом «ficte»[640]. Позицию этих органов представила русская летопись на основании относительно новой традиции[641], сообщая, как Ольга уже законным путем обратилась по этому вопросу к сыну; Однако Святослав, которого мать уговаривала принять крещение, дал отрицательный ответ: «Как мне одному принять иную веру? а дружина моя станет насмехаться»[642]. «Дружина» означает здесь не княжеский отряд (гридь), а все его окружение, бояр и воинов. Князь, который принимал юридические решения, отдавал себе отчет в своей фактической зависимости от позиции социальных верхов. Правда, Ольга заверяла: «Если ты крестишься, то и все сделают то же», — однако Святослав не разделял ее мнения. В этом споре обе стороны были правы: Ольга была более дальновидной, так как, по-видимому, отдавала себе отчет в том, что время рабо-

тает в пользу христианства, Святослав же лучше ориентировался в настроениях своей среды, еще не созревшей для отречения от старой религии. Трудно сказать, насколько сообщение об этом конфликте соответствует действительности в деталях. Ясно только, что оно отражает структуру мышления в области религиозных понятий того времени. Точно так же Хлодвиг, уже готовый принять крещение и склоняемый к этому епископом Ремигием, выражал обеспокоенность, согласится ли народ отречься от своих богов? В конце концов народ принял смену религии[643]. Владимир, который осуществил программу Ольги, трактовал изменение религии не только как политический шаг, но и как юридический акт, требующий согласования воли князя с позицией компетентных общественных структур. Когда на повестке дня стоял вопрос выбора нового права (закона): болгарского (ислама), немецкого, еврейского или же греческого, князь созвал своих бояр и городских старейшин (*бояры своя и старьца градскыя*) на совет, лично высказавшись за греческий закон, с чем согласились бояре: «Если бы греческий закон не был хорош, не приняла бы его твоя бабка Ольга, которая была мудрейшей среди людей»[644]. Это было посмертное признание правоты Ольги, не важно, сделанное летописью или боярами. К сожалению, изначальное летописное сообщение было искажено из-за вставки корсунской легенды, поэтому трудно на основании сохранившегося текста сказать, хранил ли молчание уже первоначальный текст о внесении вопроса о крещении на обсуждение веча, как это было в 867 году на Руси, а перед этим в Бирке и Упсале. Владимир наверняка принял крещение в Киеве (987/988)[645], однако было недостаточно духовенства, чтобы совершить обряд надо всем населением. Только после взятия Корсуни (Херсонеса в 989 г.) Владимир возвратился с группой пресвитеров, устроил низвержение идола Перуна и коллективное крещение населения. Это был не единоличный приказ, а предварительно принятое совместное решение бояр и городских старейшин. По словам летописи, население охотно подчинилось решению и, направляясь к реке, говорило: «если бы это не было хорошее дело, тогда бы князья и бояре его не приняли»[646]. Участие бояр было подчеркнуто, однако вновь не упоминалось участие веча. А может быть, приписываемые населению слова как раз и являются отражением дискуссии на вече? Выглядит так, что эту инстанцию летопись просто не

принимала во внимание. К сожалению, летопись ограничилась описанием крещения Киева, но в то же время не осветила правовую процедуру, которая сделала возможной христианизацию населения на всех землях.

Во всяком случае, правовой аспект изменения религии обозначается на Руси относительно четко, а источники отражают различные фазы соответствующей процедуры: законное разрешение на проведение христианской миссии в 867 году, попытки Ольги обойти закон при организации миссии, легитимное решение об официальном принятии христианства при Владимире. Русские данные облегчают интерпретацию аналогичных решений в других славянских странах, о которых известно еще меньше. Так, в баварском сообщении о крещении Каринтии в третьей четверти VIII века бросается в глаза отсутствие упоминания о законном решении, принятом авторитетным органом, об официальном крещении, что необязательно должно свидетельствовать о неприязненной позиции всего общества по этому вопросу, но может указывать на определенное сопротивление. Методу Ольги, скорее всего, следовал князь Борут, когда, осторожно подготавливая почву для христианизации, отдал сына Горазда и племянника Хотимира в монастырь в Хемзее, где те получили христианское воспитание, хотя сам он остался язычником. После него недолго правил Горазд, однако он не осмелился развить христианскую миссию, это сделал только Хотимир, допустивший группу пресвитеров во главе с епископом Модестом и построивший церкви. Эта оживленная деятельность могла развернуться только после получения законного согласия со стороны общественных структур (старейшины, народное вече), а если баварские источники об этом не упоминают, то скорее всего потому, что это согласие должно было касаться не официальной массовой христианизации, а только разрешения на миссионерскую деятельность. Исключительность христианской доктрины дважды привела к народному бунту против миссии при жизни Хотимира, а новое восстание после смерти Хотимира полностью устранило из Каринтии христианское духовенство[647]. Пример Каринтии показывает, что не воля самого князя, а позиция общества была решающей при смене религии. Однако беспомощность князя была здесь особенно велика потому, что государственная организация была еще новым явлением. Совершенно иначе обстояло дело в Болгарии, ко-

торая на момент принятия крещения при князе Борисе имела развитое государственное устройство. По словам папы Николая I, Борис привел к крещению весь свой народ, однако тот вскоре единодушно во главе с боярами выступил против нового закона и князя, который его ввел. Князь кроваво расправился с боярами и их семьями, простой народ он освободил от наказания, бунт был подавлен[648]. Казалось бы, Борис единолично распорядился о крещении; народ первоначально подчинился приказу, но вскоре перевесила привязанность к старой религии. Однако в действительности было иначе. Как заметил В. Златарский, бунт охватил, по-видимому, протоболгарских бояр, сосредоточенных в северо-восточной Болгарии[649]. Наверняка христианство пользовалось поддержкой со стороны славянских старейшин, которым был известен пример Каринтии, Хорватии, Моравии, что вызывало политические опасения у протоболгарской знати. Поэтому, несомненно, Борис опирался на значительную часть общества, с которым он также согласовал изменение религии, впрочем, в неизвестной нам форме. В условиях сильной, утвердившейся государственной власти князь мог взять на себя функции веча даже в вопросах религии и принять решение об ее изменении, однако, желая обеспечить успех своей акции, он должен был сначала сориентироваться в позиции, по крайней мере, части населения, составляющей авторитет в политике.

У западных славян (помимо Полабья) лучше всего были отражены в источниках обстоятельства принятия крещения Борживоем и подвластной ему частью Чехии. Соответствующее сообщение оставил Кристиан спустя более ста лет после этих событий, когда детали могли уже стереться в устной традиции. Автор приписывал главную заслугу Борживою, которого крестил Мефодий при дворе Святополка. Этот князь воспользовался тем же методом, что и впоследствии Ольга, то есть он пригласил в Чехию миссию, обойдя законную процедуру, и подобным своим поведением вызвал резкую реакцию со стороны привязанного к своей религии народа («плебса», что указывает скорее на простое население), который выгнал его из страны; однако многочисленные его друзья, которые остались на месте, помогли ему вернуться. Приняв княжение, он продолжал христианизацию. Кристиан называет его «основателем религии» (*religionis institutor*), однако не упоминает

об официальном крещении[650]. Таким образом, начало христианства в Чехии было «нелегитимным», навязанным верхушкой, как это вытекает из свидетельства Кристиана. Официально Чехия стала христианской страной, скорее всего, при Спитигневе, который считался в Германии первым христианским князем Чехии, впрочем, скорее потому, что он присоединился к латинской церкви.

В Полабье христианство вводили немецкие завоеватели, а, основывая епископства, не спрашивали согласия местных племен. Единственный собственный, то есть принятый собственной государственной властью, славянский центр христианизации возник у бодричей, здесь, однако, наметился продолжительный конфликт между двумя факторами, повлиявшими на изменение религии — князем и всем народом. Династия неоднократно выражала свою склонность к христианству, которое приближало ее к феодальным кругам запада, население же и из неприятия религии завоевателей, и наверняка под давлением лютичей и ранов придерживалось веры предков вплоть до XII века. Возможно, это было автоматическое разделение ролей в формировании отношений, с одной стороны, с христианской Саксонией, а затем и с Данией, а с другой стороны, с языческими лютичами и ранами. Принятие крещения бодричским князем в 931 году наверняка имело характер личного пристрастия и свидетельствовало об обособлении княжеской власти, в то же время основание в 968 году во времена князя Мстивоя епископства в Старгарде сопутствовало официальной и массовой христианизации, как это следует из сообщения Адама Бременского о внуке Мстивоя Готшалке, который намеревался заполучить для церкви всех верующих, которые исповедовали христианство при его деде, однако в действительности сумел обратить только третью их часть[651]. Скорее всего в 968 году формально приняло крещение все бодричское население, что, по другим сообщениям, должно было свидетельствовать в пользу основания епископства[652]. Поэтому, как представляется, не должно подлежать сомнению, что столь важные для всего населения перемены должны были произойти в результате достижения князем взаимопонимания не только со знатью, но и со всем народом на его вече. Однако в 1018 году бодричи на длительный период отошли от христианства и не вернулись к нему вплоть до второй половины XII века. Готшалк (ум. 1066) не

сумел склонить своих подданных вернуться к решению 968 года и развил миссию де-факто, а не де-юре, коль скоро с таким трудом он находил верующих. При Генрихе Готшалковиче (ум. 1127) только княжеский двор исповедовал христианство, все население же было языческим. Наступил симбиоз христианского князя с языческим народом.

О правовом аспекте попыток христианизации у бодричей мы можем судить только на основании косвенных указаний. В то же время с полной ясностью он обнаруживается на западнопоморско-полабских землях княжества Вартислава, подчиненного Польше. Собственно в правовом аспекте принимают участие два фактора — знать и народ; позиция князя Вартислава относительно христианизации определилась еще раньше, когда он был криптохристианином, однако, не навязывая населению своей воли авторитарным способом, он осуществлял давление, чтобы отдельные земли или племена приняли решение о принятии крещения. В случае сопротивления грозила интервенция верховного князя Болеслава Кривоустого. Наиболее подробно соответствующая правовая процедура была описана в Пыжицах[653]. Представители миссии обратились сначала к совету старейшин, которых в мягкой форме информировали о позиции князей[654]. Миссионеры услышали от собравшихся ответ: то, что придется (так или иначе) сделать, старейшины сделают добровольно и охотно; вопрос был перенесен на форум народного веча, которое, к удивлению миссии, приняло решение быстро и без сопротивления[655]. Удивление понятно, поскольку пример добровольного принятия крещения племенным органом было скорее исключительным явлением. Однако мы должны помнить, что пыжичане входили в состав более широкого — уже государственного — образования и действовали под его давлением, более того, проживая в соседстве и оставаясь в тесных контактах с Польшей, наверняка освоились и с новой религией. С их стороны не видно отсутствия доверия к свите Оттона. Они толпой окружили миссию и оказывали помощь в размещении лагеря епископа под городом. Все описание явственно свидетельствует, что решение, принятое в соответствии с правовым чувством населения, отвечало господствующим настроениям. Аналогичные настроения были распространены и в Камне, где миссию опередила прибывшая в город княгиня, жена Вартислава, тайно среди язычников исповедующая христианскую

религию, и, сообщив об успехе миссии в Пыжицах, получила подобное согласие населения[656]. Так же было в Клодне (сейчас Клодково на Реге, к югу от Тшебятова), где также собрали «обильные плоды»[657], и в каком-то другом не названном городе, который, по-видимому, незадолго до этого был опустошен Кривоустым[658]. Только в Колобжеге епископ столкнулся со сдержанной позицией населения, так как значительная его часть (*pene omnes*) отправилась торговать на чужие острова[659]. Однако это был не предлог уйти от решения, а опасение принятия решения по важному вопросу на вече в сокращенном составе; жители Колобжега также дали себя убедить епископу. И о последнем поморском городе Белогарде Херборд упоминал, что в нем «все добровольно обратились к Господу»[660], то есть удачное решение было единогласно принято на вече.

На западных землях, начиная от Волина, отношение к христианству было враждебным, уговоры епископа не имели успеха, только угроза войны с Кривоустым склонила к размышлениям. Волиняне поставили свое решение в зависимость от позиции Щецина как главного города племени (*totius gentis principes haberentur*), что соответствовало племенной вечевой процедуре, хотя у них была слабая надежда, что епископа там встретит смерть[661]. В Щецине миссия встретила особенно яростное сопротивление, не остановившееся перед использованием физической силы, в ход пошли палки и камни, миссионерская пропаганда не имела успеха; правда, деревенское население охотно слушало на ярмарках красноречивых миссионеров, но изменить религию не смело, наверняка для этого был необходим компетентный орган (вече), поэтому двухмесячные усилия миссии кончились ничем[662]. Только ультиматум Кривоустого с угрозой войны заставил подчиниться, однако правовая форма была соблюдена. Жители Щецина созвали на (общее) вече бесчисленное сельское население и после длительного обсуждения подчинились требованиям князя[663]. Это решение имело силу и для волинян. Свое вынужденное решение жители Щецина вскоре нарушили и вернулись к язычеству, однако благодаря убеждениям епископа во время его продолжительной миссии щецинские старейшины при участии общества вновь приняли решение «уверовать в Христа»[664]. Отдельная история — обращение во время второй миссии Оттона подвластной Вартиславу полабской земли ванзлов, состоящей из четырех городов — Узнама, Готькова, Волого-

щи и Дымина[665]. Князь Вартислав созвал в Узнаме вече племенного типа, то есть вече, состоящее из старейшин, представляющих отдельные городские территории с приглашением языческих жрецов, защищающих свои интересы. Не без нажима со стороны князя было принято единодушное решение отказаться от идолопоклонства и «дать шею под ярмо веры»[666]. Источники не упоминают об участии в этом вече народа, что еще не означает, что местное население не было в какой-то форме включено в процесс принятия решения. Поскольку позиции язычества были поколеблены во всех владениях Вартислава, население в своем большинстве не оказывало сопротивления, за исключением Вологощи, в которой недавно был возведен языческий храм и жителей которой подстрекали жрецы. Однако же в тех краях, где старую религию не ликвидировали правовым актом, идолопоклонство процветало, как это было во вкранской земле, решительно защищавшей традиционные верования[667].

Мы могли убедиться, что принятие правового акта, ликвидирующего старую религию, происходило не без принуждения, неизбежного ввиду необходимости преодоления комплекса верований и культовых форм, с успехом используемых с незапамятных времен. Однако же, оказывая давление на население, в большинстве случаев избегали сомнительных механических решений и старались склонить к законному принятию новой религии в соответствии с традицией восприятия религии как одного из элементов племенного права. Поэтому правовой акт по вопросу принятия христианства совершался в принципе при согласии трех сторон: князя, знати и общественности, принимающей изменение на вече. Это был анахронизм в государственном устройстве, тем не менее продиктованный и еще сильными традициями или элементами племенного устройства, и необходимостью уступки населению, привязанному к групповой религии.

Нет основания считать, что крещение в Польше происходило каким-то другим образом — в его правовом аспекте, хотя источники не предоставляют четких данных. В сообщении Титмара о крещении Польши заслуживает внимания замечание, что народ (*membra populi*) принял крещение сразу же вслед за любимым правителем[668]. Слова эти, как представляется, подтверждают согласование позиции князя и народа, а стало быть, позволяют сделать вывод, что в принятии решения уча-

ствовали все заинтересованные стороны. Подозрительным кажется только основание епископства не в столичном Гнезне, а в Познани, в чем, однако, можно видеть аналогию с перенесением болгарским Борисом мефодиевской миссии из Плиски в окрестности Переяславля и т. д. из опасения перед сильным и недоброжелательным к славянской миссии протоболгарским элементом в столице страны[669]. Во-видимому, и в Гнезне епископству грозила какая-то опасность, однако не со стороны полян, поскольку трудно предположить более глубокие противоречия между ними и князем, но со стороны неполянских племенных элементов из-за границ civitas Schinesghe, то есть из прилегающих территорий, откуда знать и рыцарство массово достигали Гнезна как столицы государства, что грозило перманентной конфронтацией с новой религией, даже непосредственной опасностью для ее епископа. Этого, по-видимому и стремился избежать Мешко I; в то же время этого уже не нужно было опасаться Болеславу Храброму, когда он основывал в Гнезне митрополию.

Групповая религия, от которой отказались в пользу христианства, не везде имела для населения идеологическую ценность. При ненарушенном племенном устройстве религия представляла собой неотъемлмый элемент племенного права, ее защита была одновременно защитой интегральной системы. В то же время у народов, которые перешли к государственному устройству, групповая религия представляла собой реликт или один из реликтов единства, подвергшегося дезинтеграции. Отказ от этой религии на племенном уровне был возможен только под внешним давлением, в то время как на государственном уровне он мог вытекать из новых потребностей преображенного общества. Чем более развитым было государственное устройство, тем меньшую проблему представляла смена религии, а князь, который желал принять крещение, мог рассчитывать на значительную поддержку со стороны общественных факторов. С этой позиции следует взглянуть на опущенные в предыдущих рассуждениях случаи, когда христианизацию проводила не собственная, а чужая государственная власть, то есть как это было в Полабье среди покоренного славянского населения. Х.-Д. Каль выделяет в немецкой политике в Полабье два момента: политическое покорение, направленное против языческого культа, а также миссионерскую деятельность, побуждавшую славянское на-

селение добровольно принять крещение[670]. Этот двухэтапный механизм обращения в христианство Бруно из Кверфурта определил библейским выражением: *compellere intrare* [671], то есть: заставить добровольно принять новую веру. Это, собственно говоря, лишь иная формулировка того, что мы определяем как правовой аспект христианизации, поскольку в условиях племенного устройства добровольное решение предполагает одобрение со стороны вечевого органа. Однако же такое решение вопроса в условиях X—XI века в большей части Полабья опирается лишь на предположения, так как хорошо известны только факты покорения и факты основания епископств, которые, по меткому выражению К. Тыменецкого, «создавались не для славян, а для немецких епископов»[672]; и наконец, факты, описанные наиболее информированными немецкими хронистами, свидетельствующие об экономическом притеснении славянского населения[673]; и в то же время отсутствуют какие бы то ни было сведения, что покорению сопутствовала миссионерская деятельность, приведшая к положительным решениям племенных вечевых собраний, хотя бы формальным крещением покоренных племен. Не упоминает об этом ни весьма информированный Видукинд, ни немецкие летописи X века вплоть до 983 года, с которого начался длительный период отступления немецких сил в северном Полабье. Если в северном Полабье христианство и достигло некоторых относительных успехов, то только в рамках бодричского государства, а не на землях, оставшихся под непосредственным немецким правлением. А если Титмар упоминает в связи со славянским восстанием 983 года, что его начали народы, которые после принятия христианства были подвластны немецким королям[674], то его слова о «принятии христианства» являются условным оборотом, лишенным конкретного подтверждения в источниках в значении массовой христианизации, а единичные миссионерские попытки, как, например, Босона, не принесли результатов, достойных внимания, за исключением сербской земли, сильнее подчененной немецкой власти. Однако же и на серболужицких землях, которые утратили независимость, договоры, заключаемые с язычниками (по-видимому, заключаемые на народных вечевых собраниях), нераздельно трактовали понятия крещения и дани. Население не различало правового статуса обоих этих понятий[675], то есть считало крещение актом принуждения, что трудно увя-

зывается с понятием «intrare». Впрочем, христианизация на серболужицких землях происходила при значительном чешском участии, на что указывают многочисленные заимствования в христианской терминологии чешского происхождения[676a]. Что касается территории лютичей, то есть северного Полабья без бодричей, то там сохранилось племенное устройство в неизменной форме, тесно связанное с групповой религией. Христианство не имело ни единого шанса проникнуть туда, и вплоть до 983 года даже не слышно о попытках давления с целью склонить лютичей к массовой христианизации, население только заставляли платить дань. Одним словом, нет явных оснований говорить об осуществлении принципа «intrare» в границах немецких завоеваний, и поскольку немецкие источники довольно многочисленны и проявляют интерес к данной тематике, нельзя говорить о случайном (тем более, о преднамеренном) замалчивании соответствующих фактов. Поэтому имеем ли мы право выдвигать утверждение, что в этой сфере преобладал принцип «compellere»? Подобное утверждение не было бы точным, поскольку немецкие власти не придавали особого значения вопросу крещения, чтобы не осложнять отношений с покоренным населением. Можно согласиться с утверждением Г. Лабуды, что «настоящей христианизации дали идти своим ходом»[676]. Однако в действительности ее проводили значительно позднее и принудительно, под давлением колонистов, о чем свидетельствуют и слова Хельмольда (cap. 89).

2. Миссия и христианизация

А. Обращение славян в христианство

Юридический акт представлял собой внешнюю политико-правовую форму перехода от языческого культа к культу христианскому, декларативное выражение принятия новой религии. Внутренним содержанием перелома, принимавшего форму юридического акта, был радикальный пересмотр традиционных ценностей, связанный в появлением новых ценностей в сфере сверхъестественного. Христиане формулировали этот «переворот в сознании» не слишком точным выражением: переход от веры в сотворенные вещи к вере в Творца этих вещей. То есть несинтетизированный плюрализм верований был заменен монотеизмом. Правда, вера в обожествленное небо родилась еще в индоевропейскую эпоху, а затем она перешла к отдельным индоевропейским народам, в том числе и к славянам, поклоняющимся Сварогу или Перуну, однако понятие прототеизма не играло центральной роли в индоевропейской, а также и в славянской системе верований и не нарушало ее плюралистической структуры. Таким образом, переоценка ценностей имела основательный характер ввиду исключительности христианского sacrum, отрицающего прежний numinosum (в собирательном значении) и исключающего его культ как противный новой вере. Принцип исключительности вызывал особенную трудность для процесса христианизации, так как языческое население доверяло покровительству своего numinosum, что соответствовало его «религиозному опыту», так как покровительство numinosum было успешным, а если и подводило, то, как считалось, вполне закономерно — причиной тому были сами люди. Теперь же ему была отведена альтернативная роль по отношению к христианскому sacrum, если бы последний не удовлетворил заинтересованных людей. Отучить людей от старых языческих прак-

тик, в особенности от магических обрядов, было необычайно трудной задачей, так никогда и не решенной до конца церковью. Но и в утверждении своей идеологии христианизация сталкивалась с серьезными трудностями — даже не из-за содержания верований, которые, скорее всего, не ставились под сомнение, а по причине церковных наставлений и запретов, не известных языческой религии, но сковывающих поведение личности зачастую очень обременительным образом. Население, которое было готово поверить в верховенство христианского Бога и вообще в догмы новой религии, не было готово склониться под ярмо ее предписаний, а также отказаться от опеки старого numinosum. Не будем здесь даже говорить о проблеме материальных обязательств перед церковью.

Таким образом, декларативный правовой акт не мог не сопровождаться, а отчасти и предваряться, длительной, трудной и весомой акцией идеологического объединения населения для принятия новой религии и утверждения ее принципов. Функцию передового отряда в этой акции исполняла христианская миссия. Способы проведения миссии, к которым мы еще вернемся, вытекали из общих положений доктрины и обнаруживали закономерности, повторяющиеся вообще в разных странах и в разные эпохи, однако они не были лишены и определенных специфических черт, зависящих от исторических и местных условий[677]. Такой специфической проблемой славянской миссии был языковой барьер между, с одной стороны, миссионерами, происходившими из Ирландии, германских земель, романоязычных стран, а также греческого происхождения, а с другой стороны, славянским населением, чья речь, широко распространенная в Восточной Европе, была чужда западным миссионерам; отсюда перед ними стояла, наряду с необходимостью знакомства с элементами чужой культуры с целью успешного воздействия на население, дополнительная задача — либо овладеть чужим языком, либо организовать группу компетентных переводчиков. Языковой барьер вызывал особые затруднения на начальном этапе миссии, когда еще отсутствовали миссионеры славянского происхождения, а кроме того, отсутствовала славянская церковная терминология, облегчающая взаимопонимание между проповедниками и слушателями; отсутствовали также готовые тексты молитв, необходимые при исполнении свя-

щенных литургических формул, перевод текстов из Священного Писания и т. п. На первых миссионеров возлагалась, хотя и в скромных рамках религии, обязанность создания славянской литературы.

Если исключить попытку евангелизации славянского населения при Ираклии, о ходе и результатах которой неизвестно ничего определенного, а также безуспешные попытки западных миссионеров, первый исторический этап славянской миссии приходится на вторую половину VIII века в Каринтии с участием ирландских монахов, опередивших на этом поприще романских (из Аквилеи) и особенно многочисленных баварских (из Зальцбурга) миссионеров. Благодаря этим монахам впервые в широком масштабе был использован и передан следующим поколениям славянский язык для церковных целей, а также была создана соответствующая славянская терминология[678]. Как в последнее время доказывал Ф. Загиба[679], именно в Каринтии возникли первые славянские тексты по романской (в сфере аквилейского патриархата) или ирландской инициативе; при этом автор ссылается на *Поучения* монаха Храбра, который утверждал, что после принятия христианства славяне использовали для письма на своем языке римские или греческие буквы — «без упорядочения»[680], то есть без установленных правил письма, пока Константин Философ не изобрел специальное славянское письмо[681]. Древнейший славянский текст в латинском алфавите сохранился в виде Фризских фрагментов в списке конца X века[682], однако он возник, как предполагается ранее, еще до миссии солунских братьев. Местом его возникновения Загиба считает теологическую школу, готовившую пресвитеров для славянской миссии, которая, по мнению автора, должна была располагаться в Мария Саал (Каринтия)[683]. К этой миссии должны были готовить и другие кафедральные и монастырские школы (Салоники, Зальцбург, Аквилея), а известная *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* была, по-видимому, посредником в области «славяноведения»[684]. Одним словом, еще до прибытия солунских братьев в Моравию должны были процветать славянские миссионерские курсы, развиваться славянская церковная литература, использующая латинский алфавит, а в школах должны были готовиться славянские священнослужители[685]. К сожалению, этот прекрасный образ славянской миссии разрушается при столкновении с источниками. Как утверждает

Житие Константина, Ростислав жаловался императору Михаилу не на отправление литургии на чужом языке, а на отсутствие «такого учителя, который бы на (нашем) собственном языке учил истинной христианской вере»; ту же мысль иными словами выражает *Житие Мефодия*, приписывающее Ростиславу утверждение, что «у нас нет [никого], кто бы нас к истине направил и понятно научил»[686]. Мы не знаем, кто и с каким успехом (под эгидой Пасавы) осуществлял миссию в Моравии в момент крещения (831), однако очевидно, что из-за языкового барьера для дальнейшего распространения она не была в достаточной степени организована. Недостаточность миссионерской деятельности в Моравии признал также могунский синод 852 года, упоминавший о еще нетвердом христианстве в этой стране[687]. Ученики, которых Ростислав отдал Константину для изучения славянского языка, были не переведены из латинской школы, как считает Загиба, а непосредственно завербованы князем, который, по сообщению источника, их «собрал» (събьравъ) для этой цели (а не «направил» на обучение). Наверняка подобным образом были набраны ученики для славянской науки князем Коцелем[688], равно как и Владимиром I на Руси, который после крещения определял детей для обучения. Против возникновения славянских текстов на латинском алфавите уже в VIII веке говорит также и немецкая аналогия. Самые ранние попытки писать по-немецки стали предприниматься немногим ранее правления Карла Великого (768—814), но сводились в основном к составлению словариков и написанию глосс: первые связные немецкие церковные тексты приходятся только на годы правления этого монарха[689]. Славянские тексты появились скорее всего позднее, когда миссионеры имели дело с чужим, едва выученным языком. Изучая славянский язык, ирландские, романские и немецкие священники могли составлять словарики для собственного пользования, а в немецко-латинской историографии IX века латинскими буквами передавались многочисленные славянские личные имена и географические названия, и подобные записи мог иметь в виду Храбр; в то же время славянские связные тексты: молитвы, литургические формулы — учились, скорее всего, на память и таким образом передавались из поколения в поколение, как это наверняка позднее было в Польше, где не были известны славянские алфавиты (после 997 г.).

Однако же мнение Загибы о раннем возникновении славянских текстов в латинском написании находит подтверждение в исследованиях некоторых языковедов. По мнению Р. Коларича, *Фризские фрагменты*, судя по историческим (то есть историко-языковым), палеографическим и графическим данным, должны были возникнуть не ранее 2 половины VIII века, а в частности, автором второго фрагмента в его изначальной латинской версии должен был быть аквилейский патриарх Паулин II (787—802)[690]. Не будем углубляться в эту спорную проблему большей частью лингвистического свойства. Очевидно, что славянские тексты в латинском написании не сыграли большой роли в развитии славянской миссии, а если и появились ранее в южных землях — словенских или каринтийско-панонских, то на север, в частности в Полабье, проникли позднее и в незначительном количестве. Во всяком случае, с исторической точки зрения более правдоподобным кажется предположение, что славянские тексты, составленные на латинском алфавите, возникли только благодаря примеру мефодиевской миссии. Еще во времена Титмара, мерсебургского епископа, использование славянского текста немецким миссионером считалось чем-то необычным, коль скоро упомянутый хронист, вознося миссионерские заслуги первого мерсебургского епископа по имени Босо (968—969), подчеркнул, что для облегчения христианизации он записывал славянские слова (*Sclavonica scripserat verba*)[691]. В. Шлезингер предполагает, что Босо, прежде монах св. Эммерама в Ратисбоне, перенес на север миссионерские методы из южной Германии[692], что является только предположением. Загадочно, впрочем, звучит упоминание о записи «славянских слов». Его можно понимать таким образом, что Босо составил себе славянско-латинский словарь, но не исключено также, что он записывал молитвы и литургические тексты. О записывании связного славянского текста в Полабье немецким священником мы узнаем только от Хельмольда: так, усердный священник Бруно имел проповеди, написанные славянскими словами и читал их, когда возникала необходимость[693]. И здесь автор хроники отметил исключительный факт.

Проблема передачи миссионерского учения утратила значение в конце IX века на территории славянской литургии, а одновременно и специального славянского алфавита[694] (сначала глаголицы, а затем и кириллицы), так как центры, при-

нявшие крещение ранее, предоставляли кадры миссионеров тем странам, христианизация которых происходила на более позднем этапе: изгнанная из Моравии славянская миссия была с распростертыми объятьями принята Борисом в Болгарии[695], а группа священников, сопровождавшая княгиню Анну из Царьграда в Киев, состояла, без сомнения, прежде всего из болгарских миссионеров[696]. В дальнейшем усилия князей, таких как моравский Ростислав, панонский Коцель, болгарский Борис, русский Владимир, были направлены на формирование собственного духовенства, исполняющего литургические функции на родном языке. Но и на территории латинской литургии старшие с точки зрения христианизации славянские страны оказывали миссионерскую помощь более молодым в этой сфере побратимам, ведь не подлежит сомнению, что епископ Иордан пользовался услугами чешского духовенства, которое оставило следы в польской церковной терминологии. На первый взгляд, противоречит этой предполагаемой миссионерской готовности старших, уже организованных центров оказывать помощь на новых землях только позиция польского епископата в отношении христианизации Западного Поморья, изложенная Хербордом. Болеслав Кривоустый тщетно убеждал епископов своего государства, чтобы они просветили язычников, пребывающих «в тени смерти». Раздраженный откладыванием мисии в течение трех лет, князь обратился к бамбергскому епископу[697]. Из сообщения вытекает, что отказ не был безусловным, епископы собирались перенести миссию на более поздний срок, на что не мог согласиться князь, по-видимому, по политическим причинам (возможно, также с мыслью об основании нового епископства). Ясны также причины промедления со стороны польского епископата: польская миссия была, без сомнения, занята в других частях Поморья, куда также не допустили Оттона, а направили его миссию исключительно в пределы государства Вартислава. Другое дело, что позиция епископата выявляет ограниченные возможности миссионерской деятельности со стороны Польши. Во всяком случае, миссия св. Оттона была на поморско-полабских землях мероприятием искусственным, вызванным поспешностью в действиях Кривоустого, а одновременно запоздалым явлением с точки зрения языка миссионеров в славянском кругу. Славянский мир уже созрел для проведения миссии в собственных пределах, в то же время

Оттон представлял миссию, имевшую иноземный характер, неспособную установить полный непосредственный контакт с местными жителями, пользующуюся услугами переводчиков. Сам Оттон в свои молодые годы находился при польском дворе и якобы проявлял хорошее знание польского языка[698], однако этого знания было достаточно только для разговорного общения, так как во время своих проповедей он постоянно прибегал к помощи «прозорливого мужа», будущего поморского епископа Адальберта-Войцеха[699]. Когда один из главных участников миссии Удальрик отправился во Вкшанов, его также сопровождал переводчик, которым был польский монах, не названный по имени[700]. Впрочем, эти организационно-языковые трудности были нейтрализованы благодаря организаторскому таланту Оттона, его миссионерскому энтузиазму и умению убеждать слушателей.

Деятельность славянской миссии развивалась в двух направлениях[701]: объявление идеологической войны язычеству и провозглашение новой религии; однако же христианство имело эксклюзивный характер, поэтому его принятие должно было автоматически вести к отказу от языческих верований и практик, названных заблуждениями, несовместимыми с характером новой религии. В действительности вопрос обращения в христианство был значительно более сложным ввиду привязанности населения к традиционным культовым формам, искоренение которых требовало длительных миссионерских усилий, поэтому в первой (очень длительной) фазе упор был сделан на позитивные моменты, впервые сформулированные в отношении славян после победы Каролингов над аварами. В 796 году на берегу Дуная в лагере Пипина прошел съезд с представителями епископата, на котором были определены принципы проведения миссии среди «непросвещенного» аварского и славянского населения, то есть населения покоренной Панонии. Эти принципы представляли собой развитую интерпретацию содержащихся в Евангелиях от Матфея (28, 19,20) и Марка (16, 16) наказов о приобщении к учению и крещении народов, основанных на принципе добровольного принятия новой веры, в каролингской практике осуществлявшегося обычно в большей или меньшей степени в принудительном порядке заинтересованными политическими субъектами. Тем не менее в соответствии с евангельскими принципами были приняты три этапа обращения в христиан-

ство: обучение вере, принятие крещения, укоренение евангелистских принципов[702]. Центральному моменту христианизации, акту крещения, предшествовали, как это известно по другим источникам, два действия, определяемые как *abrenuntiatio diaboli*, или отречение от языческих верований, а также *confessio fidei*, или признание христианской веры[703]. В действительности первое действие имело скорее декларативный характер, как мы заключили выше. Таким образом, следует понимать, что миссия должна была начинаться с убеждения язычников в истинности новой веры, веры спасения. С этих доводов начинали миссионеры свою деятельность во времена значительно более поздние, о которых нам известно намного больше, чем о каролингской миссии; источники того времени дают даже указания на аргументацию, с помощью которой должно было быть обосновано изменение религии и которая позволяет понять идеологический аспект перемен. По сообщению Бруно из Кверфурта, св. Войцех заявил прусам: «Я прихожу к вам ради вашего спасения, я слуга того, кто сотворил небо и землю, море и все живые существа»[704]. О той же самой цели заявлял Оттон, который молил Бога о спасении язычников, *pro salute gentium*[705]. Однако следует сразу же отметить глубокое различие между предназначенной для пруссов аргументацией Войцеха, не ориентировавшегося в религии язычников, и учением, провозглашаемым в Поморье и Полабье Оттоном. В устах Оттона понятие «спасение» не является аргументом в пользу новой религии. В речи посланцев Оттона к пыжичанам упоминание о спасении этого народа преследует цель не убедить в христианстве, а доказать, что епископ прибыл к ним ради их собственного блага[706]. Только в проповедях к обращенным епископ говорил о счастье, которое ждет в царствии небесном[707]. Если сыновья могущественного Домислава узнали о спасении еще до крещения, то потому, что их обращение в новую веру происходило вообще необычным образом, путем длительных личных бесед епископа со смышлеными молодыми людьми (*sagaces ingenio, prudentes eloquio*)[708], родители которых сами тайно исповедовали христианство. То, что этот аргумент опускался в обычной миссионерской практике[709], объясняется идеологией язычников, которым была чужда забота о загробной жизни и которые требовали от сверхъестественных сил помощи в делах земных.

Вообще вопрос аргументации, с которой обращались миссионеры к язычникам с целью их обращения в новую веру, имеет существенное значение для понимания противоборства двух культур, двух способов мышления. Обращалось внимание на то, что в источниках, относящихся к христианизации народов в раннем средневековье, «вообще нет упоминания о каких-либо попытках убедить обращаемых или укрепляемых в вере людей в истинности проповедуемого учения», за исключением ссылок на материальную выгоду, вытекающую из принятия новой религии. Поэтому напрашивался вывод об интеллектуальном уровне обращаемых, которые не требовали дать им разумные доводы[710]. Как бы в подтверждение этого вывода упомянутое постановление 796 года характеризовало обращаемых как народ тупой и неразумный (*gens bruta et inrationabilis*), не знающий письменности (*idiotae et sine literis*), с трудом способный понять *sacra mysteria*[711]. Упреки касаются, без сомнения социальной верхушки, к которой только и можно отнести обвинение в безграмотности; исходили они от людей образованных, которых поражала неотесанность язычников, что не означает, что они были лишены врожденной разумности и способности к пониманию христианских истин, как это показывает приведенный пример сыновей Домислава. Если они не требовали аргументации, обосновывающей истинность новой религии, то только потому, что они в соответствии с традиционным образом мышления дописьменного общества, которое отличал либерализм и коллективное свободное творчество в сфере религии, считали каждую религию, исповедуемую какой-либо общественной группой, истинной, подобно тому, как они не сомневались в истинности всех божеств, являвшихся предметом культа. Создание нового божества является юридической функцией группы, которая пользуется этим атрибутом, имея для этого веские причины. Славяне не могли отказать в этой функции и христианам. Бог, почитаемый во многих государствах, не мог быть неистинным. Миссионеры, не встречая протестов онтологического свойства, придавали аргументации другое направление, стремясь утверждать превосходство христианства над религией язычников; это должно было быть превосходство в сфере успешного покровительства в делах земных человека, коль скоро вопрос о загробной жизни не вызывал явного интереса. Точно так же и в миссии к северным германцам, да и в гер-

манской миссии в целом решающую роль играла проба сил между богами и христианским Богом, о чем свидетельствуют многочисленные примеры[712]. Религиозная проблема сводилась к сравнению двух сверхъестественных сил[713], однако ее решения искали не в теологической, а в практической, материальной плоскости. В этой плоскости на славянской почве шел миссионерский спор, с двух сторон приводились аргументы. На узнамском вече анализировалась точка зрения, отстаиваемая язычниками, что христианский Бог — самый плохой и слабый из богов, поскольку провозглашающие его доктрину служители грубы, нищенствуют и живут в недостатке[714]. Это мнение безусловно внушил своим безуспешным методом проведения миссии предшественник Оттона епископ Бернард, который, сославшись на евангельские слова (Лука, 10, 4), взялся проповедовать добровольную бедность, в результате чего был осмеян язычниками и скомпрометировал в их понимании учение, которое провозглашал. Наученный этим опытом Бернард посоветовал Оттону, отправляясь с миссией, запастись обильной едой и богатой одеждой и расточать перед язычниками «похвалу достатку», что Оттон и сделал[715]; взял с собой Оттон также и богатые подарки, которые вручал язычникам и неофитам[716]. Весь этот материальный аппарат защищал миссию и ее Бога от пренебрежения со стороны язычников, но, конечно же, не мог убедить их в превосходстве новой религии. Если пыжичане решились в конце концов признать превосходство христианского Бога, то только на основании (принимая во внимание иноземное происхождение этого божества) оценки международного положения, складывающегося для них неблагоприятно, но выгодно для христианских государств, в чем видели руку Бога. Пыжичане вообще усомнились, что их боги являются (истинными) богами и решили покинуть нерадивых богов и перейти под опеку Бога, проявляющего заботу о тех, кто верен ему[717]. Превосходство христианского Бога было столь очевидно, что его не могли оспаривать даже языческие жрецы. Один из них в Щецине уже после крещения и последующего отступничества этого города признавал, что христианский Бог могуществен и нет силы, способной его из этого города прогнать, а потому он рекомендовал установить в храме два алтаря — христианский и языческий[718]. Служитель богов еще не был осведомлен об исключительности христианского Бога.

Этот главный миссионерский аргумент был давно хорошо известен и охотно использовался в контактах с язычниками, особенно политическими субъектами, оказывающими давление на языческих соседей, чтобы склонить их к принятию крещения. Поддерживалась атмосфера презрения к язычеству, необходимо было создать комплекс неполноценности у языческих князей, чтобы побудить их идеологически поравняться с христианами. В догосударственную эпоху, когда в вопросах политического устройства невозможно было найти общий язык, этот аргумент не был убедительным в варварской среде. Когда Сихариус, посланник Дагоберта, отверг предложение Самона заключить дружбу, заявив, что не пристало христианам и слугам божиим дружить с псами, Самон, ничуть не смутившись, вынужден был ответить угрозой, что псы божьи разорвут слуг божиих[719]. Более актуальным стал этот аргумент в эпоху формирования славянских государств и их христианизации. Тогда ходил бродячий сюжет о христианском властителе, который приглашал верующих рабов к своему столу, а на дворе велел выставлять плохую еду для языческих вельмож, как в случае с панонским Инго, или угощал христианских гостей за столом, а языческих — на полу, как это якобы собрался сделать Святополк с Борживоем; сжалился над Борживоем Мефодий и склонил его принять крещение[720]. Эти анекдоты иллюстрируют методы воздействия на умы варваров, пребывающих в заблуждениях язычества. В их контексте представляется возможным объяснить и странное поведение Мешко I, который, по сообщению Титмара, никогда не осмеливался войти в шубе в дом, в котором находился маркграф Годон, и сидеть, когда тот поднимался[721]. Годон начал свое правление в 965 году, когда Мешко был еще язычником, и, по-видимому, к этому периоду относятся и эти формы вежливости. Различие в вере осложняло не только личные отношения, но и, в случае с правителями, международные. Как утверждал Людовик Благочестивый, склоняя Гарольда датского принять крещение, культ общего Бога позволит сделать отношения между ними более тесными и побудит христиан оказывать новообращенным помощь[722]. Крещение открывало князьям путь к столь важной в средневековье матримониальной политике в христианском кругу: византийская княжна Анна была выдана за Владимира I только после принятия им крещения[723], наверняка и Добрава вышла за Мешко I, когда

он уже принял решение о крещении. На датской княгине Сигриде также женился Готшалк, христианский князь языческих бодричей и т. д. Необходимость ассимиляции с христианским окружением по мере укрепления контактов с ним проявлялась и в более широких общественных кругах. Оттон объяснял жителям Щецина, что уже весь мир за исключением их признал «свет истины», так неужели они хотят остаться в темноте?[724]. Подобная мысль возникала и в головах местных жителей: по сообщению Эбона, сторонники крещения на узнамском совете ссылались на то, что уже все окрестные народы (Эбон от себя добавляет: *totusque Romanus orbis*) пошли под христианское ярмо, если же они будут медлить, то грозит им кара небесная[725]. Аналогичный образ мышления подтверждает Хельмольд у бодричей. Вагрийский князь Пшибыслав, выслушав проповедь епископа Герольда, признал, что христианская религия несет спасение, однако в качестве условия принятия крещения выставил приравнение в имущественных правах к саксонцам (*in prediis et reditibus*), а препятствием на пути христианизации считал грабежи, совершаемые князем Генрихом Львом и готштинским графом Адольфом (II)[726].

Хотя мировоззренческий перелом в Поморье и Полабье произошел в специфических исторических условиях и с задержкой на 135—150 лет или даже значительно больше по сравнению с другими славянскими странами, тем не менее везде в противоборстве принимали участие те же два мира, те же две религиозные концепции и с тем же самым результатом. Поэтому и замечания, сделанные на основании житий св. Оттона имеют общую ценность. В соответствии с евангельскими принципами, миссия начиналась с провозглашения слова божьего, что не оказывало влияния на позицию населения: епископ Оттон более двух месяцев читал в Щецине проповеди, однако не смог переломить сопротивления населения. Сопротивление было поколеблено только после получения послания или устного наказа Болеслава Кривоустого, грозящего войной; окончательно же население склонилось к новой религии, когда после уничтожения святилищ и идолов стало явным бессилие богов[727]. В аргументации миссионеров безраздельно господствуют практические мотивы, в то же время теологические проблемы не играют никакой роли, поскольку в понимании язычников не являются предметом дискуссии. Проверить общеславянскую ценность этих наблю-

дений мы можем на основе еще одного источника, который представил довольно обширную мотивацию изменения религии. Это сохранившееся в русских летописях сообщение о крещении Владимира I, а также вставленная в это сообщение обширная *Речь Философа*. В отличие от житий св. Оттона, в принципе описывающих действительные факты, русский источник представляет собой литературно обработанный текст, отражающий, тем не менее, взгляд того времени на мотивы изменения религии. Этим также объясняется то, что русский источник имеет схожую тональность с житиями св. Оттона. На русской почве противоборство происходило в иной плоскости, поскольку очевидна склонность князя Владимира отречься от религии предков и перейти к монотеизму. С разных сторон пытаются склонить его к своей вере представители четырех монотеистических религий: ислама, иудаизма, латинского христианства («немцы») и христианства византийского.

Этот спор представляет собой литературную фикцию[728], тем не менее, заслуживают внимания аргументы, представленные со стороны трех первых религий, а также мотивы выбора, осуществленного Владимиром. Аргументация имеет двойное содержание — «апологетика» и обычаи (в одном случае — исторический аргумент). Так, булгарские магометане говорят: «Мы верим в Бога, а Магомет учит нас... (в том числе о выборе жены и распутстве после смерти). Кто на этом свете беден, будет им и на том, а кто здесь богат, будет им и там...» «Немцы из Рима» выступали от имени папы: «Ведь вера наша — это свет, мы поклоняемся Богу, который сотворил небо и землю, звезды, месяц и всех тварей, а боги ваши — это дерево». По утверждению хазарских евреев, «христиане верят в того, которого мы распяли; мы же верим в единого Бога Авраама, Исаака, Иакова». Все эти высказывания объединяет общее монотеистическое убеждение, которое Владимир обходит полным молчанием, что невозможно объяснить иначе, как признав, что это была бесспорная проблематика (князь ведь мог выразить свое согласие), поскольку даже по спорным вопросам, таким, как представление магометан о загробной жизни (замечания о Магомете и папе), Владимир также не высказался. Очевидно летописец не представлял себе, какие мысли они могли вызывать у него (а в нем здесь следует видеть не историческую личность, а представителя восточного славянства вообще). Иначе говоря, критерий выбора религии лежал

не в «апологетической» плоскости, а в другой плоскости — обычаев, или исторической. Именно в этой плоскости разворачивается спор между монотеистами и Владимиром. Булгары утверждают, что Магомет «нас учит стыдливо обрезать члены и свинины не есть, вина не пить, а после смерти распутствовать с женщинами». Последнее предписание особенно пришлось по вкусу Владимиру, однако он отверг ислам по причине обрезания, а также запрета есть свинину и пития, которое «Руси есть веселие». В немецкой религии он раскритиковал «пощение по силам»; более серьезный недостаток он нашел в иудаизме, предлагаемом «хазарскими евреями»: рассеяние Богом еврейского народа за его грехи. «Вы хотите, чтобы и с нами то же зло случилось?» — отвечал от своим собеседникам[729]. Так по критерию «обычаев» были отклонены рассматриваемые предложения. Совершенно иной характер носит выступление Философа, присланного греками. Он в полемике с булгарами, немцами и (хазарскими) евреями ссылается на факты, почерпнутые из Библии, а затем произносит обширную *Речь*, то есть теоретическо-историческую лекцию о сотворении мира, первородном грехе, судьбах еврейского народа и искуплении, а также о последнем суде, завершающуюся представлением образа этого суда и обращением к Владимиру: «Если хочешь по правую руку с праведниками встать, то крестись».

Далее в рассказе летописи о реакции Владимира очевидно некоторое колебание: потрясенный, он рассматривал образ, принял к сердцу учение, однако не пришел к заключению, не поддался теологической аргументации и решил продолжать «изучать веры» самостоятельно, и эту позицию разделили бояре и городская знать, несмотря на всю речь Философа: ведь «никто своего не порицает», нужно изучить божественную службу на месте, чтобы осуществить выбор. Тогда были делегированы десять рассудительных мужей, которые по очереди отправились к (прикамким) булгарам и немцам (Хазария вообще не упоминалась), наконец, к грекам, великолепным богослужением у которых они были восхищены[730]. Таким образом, решающим стал критерий внешней мощи божества, выраженной в греческой литургии; с этой точки зрения выбор был удачным, поскольку греческая цивилизация и материальная культура находились на самом высоком уровне в тогдашней Европе. Нельзя не заметить, что здесь использовался тот

же самый аргумент, что и в Полабье, хотя и в ином аспекте, так как там убедительной была мощь христианского Бога, выраженная в успешном политическом покровительстве тем, кто ему верен, в то же время на Руси политическая мощь росла под эгидой скромной полидоксии, зачаточного политеизма и новоиспеченного «славянского монотеизма». Поэтому решение искалось в «эстетическом» выражении мощи христианского божества. Только вскользь в *Повести временных лет* упоминается более поздний сюжет о крещении Владимира после чудесного обретения зрения, утраченного во время осады Корсуня[731]. Мы говорили об иноземном сюжете в этом рассказе о крещении, а именно о промежуточном принятии Владимиром аргументации Философа. Это объясняется тем, что *Речь Философа* была вставкой в этот рассказ, возникшей, как показал А. С. Львов, в моравско-чешской среде, отредактированной сначала в восточной (придунайской) Болгарии, а потом на Руси[732]. Проблема истинности веры была чужда славянскому сознанию того времени, признавалось только различие между религией, предоставляющей лучшее или худшее покровительство тем, кто ее исповедует, или же религия, отвечающая в большей или меньшей степени обычаям или эстетическим пристрастиям данной среды.

Рассматривая данные источников о практических мотивах принятия крещения, мы не нашли нигде указания на то, чтобы князья и знать руководствовались желанием укрепить с помощью церкви государственный аппарат или устранить идеологические различия между отдельными племенами, соединенными в одном государственном организме и таким образом объединить государство с идеологической точки зрения, как это обычно представляется в литературе[733]. Церковь играла важную роль в формировании феодального строя и сама представляла собой значимый его элемент, однако ее участие в организационных процессах государства и общества было следствием христианизации, а не осознанной целью.

Практическое отношение язычников к религии, чуждые понятия, вводимые христианством, таким как религиозная исключительность, грех, спасение, вызывающие существенный пересмотр мировоззрения, а особенно обременительные предписания, регламентирующие поведение личности, затрудняли учение новой вере; негативная оценка славянского интеллекта в постановлении 769 года объясняется также либо

трудностями, с которыми столкнулась миссионерская деятельность Иордана в Польше, либо контактом св. Войцеха с его паствой в Чехии и т. п. В то же время решение языческих инстанций о принятии новой религии, хотя и опиралось на внетеологические мотивы, в любом случае означало формальное отречение от языческих верований (*abrenuntiatio diaboli*) и выражало волю принятия новой религии (эквивалент *confessio fidei*). Признание правового акта достаточным условием допущения крещения значительно упрощало задачу миссии на ее первом этапе и относило труд учения на третий этап, то есть на период после крещения. Не в пользу такого решения говорило важное обстоятельство: население готовилось к крещению с правовой и юридической стороны, но почти не имело представления о сущности веры. Поэтому епископ Оттон в соответствии с предписаниями Евангелия и церкви требовал катехизации «новообращенных» язычников. Так, в первом крещенном городе — Пыжицах — катехизация с участием духовенства длилась 7 дней, в течении которых самым основательным образом учили всему, что касается христианской веры[734]. В то же время в Щецине, значительно более населенном, чем Пыжицы, и неблагосклонном к новой религии, катехизация, по сообщению Херборда, происходила в течение нескольких дней (*per aliquot dies*), после предварительного уничтожения святилищ и идолов. Префлингенский монах более интересовался этим очищением города от мерзостей идолопоклонства, нежели катехизацией, о которой даже не вспоминал[735]. Поспешность и поверхностный характер катехизации очевидны; и объясняется это вовсе не старыми (еще до правового акта) проповедями епископа, поскольку они не производили на население впечатления и не запечатлевались в сознании. Катехизация происходила, по-видимому, в форме диалога с проповедниками, например, в Камене женщины признались, что убивают младенцев женского пола, за что им было определено специальное раскаяние[736]. Однако же метод педантичного Оттона не нашел повсеместного применения, то есть использовался первый путь: непосредственно после правового акта, насколько это было возможно организовать, происходило крещение. На Руси не было и речи о катехизации киевлян, говорится только, что Владимир в один день приказал уничтожить идола Перуна, а на второй день устроил крещение населения в Днепре. Мы не знаем, насколько это

сообщение было правдивым, тем не менее оно свидетельствует, что катехизацию не считали необходимым условием допущения крещения. Возможно, подобным образом происходило крещение и в Польше. Во всяком случае Титмар не упоминает, что население, которое крестилось сразу после Мешко I, было подготовлено к этому акту катехизацией, хотя сразу же вслед за этим описывает тяжелую последующую миссионерскую работу епископа Иордана[737]. Подобным образом *Римское Житие* св. Войцеха, а за ним и Бруно, сообщают о том, что св. Войцех в Гданьске крестил целые толпы (*hominum multe caterue, populum grande nimis*), но умалчивают о предварительной подготовке к этому акту[738]. Молчание не является достаточным доказательством, но мы должны принять во внимание и русскую аналогию, и трудность осуществления перелома в славянском способе мышления без длительного воздействия на умы.

Б. Укрепление новой религии

Третий этап миссии — насаждение, в том числе и практическое, у населения принципов христианской религии — длился целыми столетиями и был связан с проповеднической деятельностью. Развитие христианизации на данном этапе шло неравномерно. Оно зависело от географического положения и классовой принадлежности обращаемых, тем не менее к концу XII века процесс достиг решающего эффекта почти во всех частях Славянского мира и привел в принципе к полной христианизации знати, рыцарства и горожан, а также, скорее всего, глубоко проник в крестьянскую среду. Сделаем краткий обзор результатов этого процесса в отдельных славянских странах.

Во всех южнославянских землях официальное крещение состоялось на протяжении IX века (в Каринтии уже в VIII веке), а проникновение нового мировоззрения в широкие массы населения произошло наверняка не позже, а частично и раньше, чем в северной части Славянского мира (то есть у западных и восточных славян). Большая часть Балканского полуострова находилась в сфере миссионерской экспансии греческой церкви, духовенство которой так же не было знакомо со славянским языком, как и латинское духовенство.

Это затрудняло продвижение греческой миссии как в Склавинях, то есть в славянских провинциях Византии, так и в принявшей крещение (964) Болгарии, равно как и на западе, где от Адриатики продвигалась также латинская миссия, охватившая Хорватию, дошедшая даже до Сербии, но в Болгарии добившаяся краткого и иллюзорного успеха. Устранить языковой барьер, затрудняющий христианизацию, могла бы способствовать массовая славянизация миссии, то есть приглашение в эту миссию славян, соответственным образом подготовленных и включенных в духовную иерархию; формирование же соответствующих кадров за короткое время и в многочисленном составе было возможным только при условии введения в литургию славянского языка наравне с греческим и латинским. Заслугой Константина Философа и Мефодия стала реализация концепции славянской миссии в моравском государстве, а изгнание миссии из Моравии после смерти Мефодия (885) вызвало ее перенесение на Балканы[739], сначала в Болгарию, куда отправились ученики Мефодия: Климент и Наум (888). Князь Борис определил Клименту территорию его миссионерской деятельности в западной части своего государства, куда, скорее всего, не доходило греческое духовенство, взявшее на себя духовную опеку Болгарии после принятия ею христианства. Там же на западе в окрестностях Охрида Климент получил из рук царя Симеона (893—927), который проявил себя не только как выдающийся политик, но и как покровитель церкви и грамотности, епископство в Кутмичевице вблизи Охрида. Однако центром миссионерской и литературной деятельности Климента стал именно Охрид, куда уже после его смерти (ум. 916) была перенесена столица созданного Симеоном первоначально в Преславле (919) патриархата. При его же правлении произошел другой важный с позиции христианизации факт — славянизация в восточной Болгарии церкви, переполненной первоначально греками. Этот поступок Симеона доказывает, что Климент (вместе с Наумом) подготовил многочисленные кадры славянского духовенства, а одновременно и то, что его охридская миссия достигла серьезных успехов. Можно предположить, что Климент получил такие положительные результаты благодаря не только использованию славянского языка, но и методу проведения миссии, возможно, почерпнутому из моравского опыта Мефодия, что, впрочем, невозможно проверить. Метод зак-

лючался в проведении двухступенчатой катехизации вместо обычной одноступенчатой, когда духовные пастыри миссии учили непосредственно народные массы. В то же время житие св. Климента, написанное, скорее всего, митрополитом охридским Феофилактосом (ум. 1107/1108), но основанное, без сомнения, на более ранних материалах и проявляющее признаки достоверности[740], сообщает, что Климент собрал 3500 учеников, которым объяснял глубокий смысл Священного Писания, то есть проводил с ними относительно неплохую теологическую подготовку. Тем не менее, из их числа он рукоположил только 300 пресвитеров и низших священников[741]. Понятно, что столь многочисленные ученики получили основательное и требующее немалого дидактического вклада образование не для своих личных целей, но в связи с предусмотренной для них миссионерской функцией, то есть функцией посредников между собственно миссионерскими кадрами и массами населения, с которым эти ученики оставались в постоянном, ежедневном контакте и имели возможность легко передавать ему принципы религии. Таким образом, это была организация массовой религиозной пропаганды. Предположив, что вышеуказанный метод использовался впоследствии и всей той группой духовенства, которую обучил Климент, можно сделать вывод, что христианизация имела быстрый прогресс в границах охридского патриархата, а в сферу его входила значительная территория: западная часть Болгарии (с Софией), Македония, восточная Сербия, а также часть Албании (со славянским в то время населением). Славянизация церкви восточной Болгарии, где существовала отдельная митрополия, позволила использовать и там подобные методы. О самостоятельном вкладе восточной Болгарии в дело христианизации и тесно связанной с нею письменности свидетельствует факт, что на этой территории особое глаголическое письмо наравне и с греческим, и с латинским алфавитом было заменено кириллицей, созданной по образцу греческих букв (что облегчило ее усвоение греческим духовенством, действовавшим в Болгарии), а одновременно отличавшейся большим удобством при чтении. В Охриде полный переход на кириллицу произошел только в XII веке. Уже в X веке Болгария стала главным центром славянской письменности, которая служила нуждам прежде всего церкви и христианизации и в значительной степени пополнялась за счет переводов гречес-

ких произведений (с характерным исключением классической греческой литературы). Ее главный центр возник в Охриде (другой центр развивался в Преславле). Завоевание Болгарии Византийской империей (971—1018) не смогло полностью заглушить развитие письменности, однако утрата независимости привела к реэллинизации церкви в восточной Болгарии, а в XII веке к эллинизации также и Охрида. Тем не менее славянский язык в то время уже сыграл свою положительную роль как орудие христианизации, укрепив новую религию в широких массах населения в восточной части Балканского полуострова, а богомильское движение (начиная со второй половины X века), направленное против официальной христианской доктрины (и феодального строя), не смогло привести к восстановлению язычества и не вызвало антихристианского движения[742].

В западной части Балканского полуострова, являющейся сферой сербо-хорватского языка, столкнулись три миссионерских течения: латинское, которое достигло Сербии (Иоанн VIII направил в 873 году послание сербскому князю Монтемеру, или Мутимиру[743]), византийское, имевшее поддержку в далматинских городах, а также мефодиевско-славянское, исходившее первоначально из Моравии, а затем из Охрида. В Сербии победу одержало влияние Охрида, которое, как вытекает из сказанного ранее, создало самые благоприятные условия для христианизации, а также для возникновения письменности, начавшей, однако, развиваться самостоятельно только при династии Неманичей (с центром в хилендарском монастыре, основанном в 1199 году). Представление об укоренении христианства дает церковная организация. В охридскую эпоху на сербских землях существовало несколько епископств, а отделившаяся от Охрида в 1219 году автокефальная сербская митрополия охватила 8 епископств и многочисленную сеть монастырей[744]. Только на Адриатике сохранилась отдельная латинская церковная организация.

Тем временем в Хорватии на фоне спора папства и Византии вокруг далматинских городов с романским населением, составлявшим опору христианства на побережье Адриатики, победу одержала латинская церковь. В этих городах, тянущихся длинной цепью вдоль Адриатического моря, возникла густая сеть епископств, в отличие от центральных хорватских областей, подчинявшихся в IX веке одному епископству со

столицей при приморском Нине. Существует точка зрения, в соответствии с которой еще при жизни Мефодия сюда стало проникать влияние моравской миссии, и во всяком случае не позже, чем непосредственно после его смерти, в нинское епископство прибыли, минуя, однако, посавскую Хорватию, ученики Мефодия и принесли с собой славянскую литургию и глаголицу, которая с этого времени сохранилась на этих землях, а также, без сомнения, и чрезвычайно эффективные методы ведения миссионерской деятельности. Славянский обряд, первоначально хорошо воспринимаемый на этих землях папством в период спора с Константинополем, но после договора, заключенного между папой Иоанном X и патриархом Николаем I (923), подвергся преследованию по причине негативного отношения к славянской литургии далматинской церковной организации. Однако же сразу обнаружилась огромная роль славянской миссии, деятельность которой, несомненно, заполняла огромные пробелы в сфере латинской миссии и делала невозможной ликвидацию славянского обряда без вреда для дела христианизации. Поэтому уже сплитский синод (около 925 г.), хотя и запретил епископам приглашать пресвитеров со славянским языком, тем не менее, сделал исключение для семинаристов и монахов, и более того, разрешил проведение месс в славянской литургии в случае отсутствия других священнослужителей — при согласии папы[745]. Эта вызванная объективным состоянием вещей и неохотная терпимость позволила сохраниться славянской литургии в X веке и в следующие столетия. Однако следует усомниться, что скованная в своих действиях славянская миссия в Хорватии сумела сыграть здесь ту же роль, что в Болгарии и Сербии. В недостаточности приадриатической католической миссии мы можем убедиться на примере Боснии, крещенной, скорее всего, позднее и слабо утвердившейся в новой религии. В XII веке, если не ранее, в Боснию проникло, наверняка из Болгарии, богумильское движение, определяемое в источниках как патаренизм, в соответствии с аналогичной доктриной, встречающейся в далматинских городах, и сохранился там в виде «босняцкой церкви» вплоть до турецкого вторжения[746].

Рассматривая роль языка в процессе христианизации, мы все же не утверждаем, что миссия на родном языке имела гарантированный успех во всех славянских странах, которые смогли организовать ее у себя. Важным фактором были также

тесные контакты с центрами старого христианства, то есть с греческим и латинским духовенством на Балканах. Знаменателен уже приведенный факт адаптации славянского письма к греческому алфавиту с очевидным намерением облегчить обучение этому письму греческого клира, исполняющего функции проповедников среди славянского населения. Не будем также утверждать, что введение славянского языка в литургию могло полностью нейтрализовать и другие препятствия, стоящие на пути христианизации. О труднопреодолимых преградах свидетельствует пример Руси.

Русь была единственной славянской страной, в которой миссия не столкнулась с серьезным языковым барьером, так как трудно считать существенной проблемой греческое происхождение высших церковных иерархов: митрополитов (кроме Илариона и Климента Смолятича), а также первых епископов, поскольку клир в своем большинстве был славянского происхождения. Тем не менее, организация миссии, свободная от этого препятствия, столкнулась с трудностью иного рода. Устройство русского государства, раскинувшегося на большом пространстве, заселенном многими большими племенами, требовала со стороны центральных властей ведения осторожной политики, ограничивающей применение принуждения до необходимого минимума, особенно в период принятия крещения, когда еще преобладала свободная форма данничества. Еще в начале XIII века немецкий хронист Инфлянт утверждал с удивлением и порицанием, что русские князья требуют с местных племен только дань, но не заботятся об их крещении[747]. В этом проявлялось не отсутствие миссионерского рвения[748], а скорее уважение к принципу (диктуемому реальными условиями) организации миссии не в политической, а в идеологической плоскости, то есть передачи миссии в компетенцию церкви, без оказания непосредственного политического давления на население в сфере религии. На миссию возлагалась тяжелая обязанность, в то же время отсутствовали собственные кадры, а их формирование требовало некоторого времени в среде, имевшей до той поры довольно слабые контакты с центрами цивилизации.

Правда, раннее и поразительное развитие русской письменности уже с XI века заставляет задуматься, не ведет ли она свое начало из более ранних местных источников и не удастся ли признать непрерывным процессом череду фактов, на-

чиная с первой попытки крещения в 867 году, включая такие явления X века, как церковь св. Ильи, существование которой зафиксировано в источниках еще при Игоре, и которая, по моему мнению, стала местом зарождения русского летописания, или же крещение Ольги и предпринятая ею попытка христианизации Руси. В пользу этой точки зрения высказывался Д. Оболенский[749]. В действительности все эти начинания, за исключением летописи церкви св. Ильи, не оставили после себя глубоких следов, не приобрели массового характера, не сформировали собственного русского духовенства, способного предпринять миссионерскую акцию. В 988 году пришлось начинать с нуля. Когда Владимир велел отдавать детей знатных родителей в книжную науку, разумеется для миссионерских целей (подобно тому, как это было в Моравии и в Панонии при Мефодии, в Охриде при Клименте), матери оплакивали своих детей, как мертвых — распоряжение князя, по-видимому, столкнулось с осуждением в обществе[750a]. В Киев наверняка приезжало не только корсунское духовенство, как утверждает летопись, но и болгарское, однако их вклад не был столь заметным по сравнению с огромными потребностями Руси. Не могло усилить значение киевской миссии и прибытие из Кракова славянской миссии, ликвидированной св. Войцехом в 997 году[750]. *Повесть временных лет* отметила два этапа подготовки кадров миссионеров и проповедников: Владимир, освещая землю крещением, вспахал ее и разрыхлил, Ярослав (Мудрый) засеял сердца верующих словами книг[751], то есть, как мы узнаем из дальнейшего содержания сообщения, подготовил кадры миссионеров и проповедников, организуя с этой целью, подобно тому как это было в Моравии и Болгарии, центр письменности по примеру созданных ранее центров — не только болгарских, но и чешского[752]. Уже в свете этих данных не кажется правдоподобной точка зрения, выраженная Е. Голубинским, а в настоящее время поддерживаемая М. Клименко, что Владимир якобы крестил, пусть только путем формального акта крещения, половину Руси[753]. Вот какой образ христианизации приводит *Повесть временных лет*, написанная в начале XII века, противопоставлявшая две культурные среды Руси: землю полян, в которой царили достойные похвалы (то есть христианские) обычаи, и земли других племен — древлян, радимичей, вятичей, северян и кривичей, определенные как языческие. Это описание выдержа-

но в прошедшем времени[754], а значит, не отражает состояние христианизации в момент составления текста (начало XII века). *Повесть временных лет* хотела, по-видимому, только сообщить, что все перечисленные племена, за исключением полян, крещенных «с незапамятных времен», были еще «в народной памяти» языческими. Часть русских племен в приведенном тексте не фигурирует, а именно, дреговичи, дулебы (волыняне), словены (кроме уличей, которыми в христианскую эпоху источник вообще не интересуется). Этот пробел носит, скорее всего, случайный характер, источник не ставил себе целью привести все названия, хотя не мог не знать, что словены приняли, по крайней мере формально, крещение уже при Владимире, а дреговичи и дулебы не могли креститься раньше древлян и не были большими христианами, чем они.

Образ истоков христианизации, полученный по этой интерпретации, находит подтверждение в развитии церковной организации на Руси в X—XII веках[755]. При Владимире, вероятнее всего, были основаны, кроме митрополии, только два епископства — в близлежащем Белгороде и в Новгороде; возможно, в это время возникло и черниговское епископство. А значит, на рубеже X и XI веков христианской по крещению наверняка стала прославляемая *Повестью временных лет* земля полян и по крайней мере формально приняли крещение новгородские словены. Кроме того, массовая христианизация населения, скорее всего, не происходила, хотя наверняка возникали христианские центры в городах, особенно крупных, и в какой-то степени начали принимать крещение социальные верхи. Только при Ярославе Мудром (1018—1054) и во второй половине XI века были основаны в порядке, который трудно определить, епископства: черниговское, полоцкое, владимирское, переяславское, ростовское, туровское и юрьевское (каневское); в первой половине XII века появились еще епископства в Смоленске и Галиче. В некоторых случаях основание епископства, скорее, предвосхищало продвижение христианизации в данном регионе (как в Смоленске), в других — составляло terminus post quem массовой христианизации, как в Ростове. Как гласит составленное в 1161—1162 году житие св. Леонтия, епископа ростовского, якобы грека по происхождению, он, будучи, как сообщается, третьим из ростовских епископов, должен был первым приступить к миссии и обратить в христианство ростовчан; по другим источникам

можно установить, что он погиб между 1073 и 1076 годом[756]. В этой легенде правда только то, что Леонтий был ростовским епископом, далее следуют одни ошибки, насколько об этом можно судить по достоверному *Киево-печерскому патерику*. Он был русичем, коль скоро был призван на епископство из печерского монастыря, он стал первым (а не третьим) ростовским епископом, погиб же во время народного восстания, то есть его миссия не увенчалась успехом. Факт крещения в житии был вымышлен с целью показать давнее происхождение ростовского христианства[757]. Миссионерскую деятельность продолжил преемник Леонтия, также печерский монах, Исайя, однако, по-видимому, не достиг большего успеха, коль скоро с конца XI века деятельность епископства была приостановлена, и управление епархией было передано епископу переяславскому; восстановление же епископства в Ростове произошло только приблизительно в 1137 году[758]. Строительство в XII веке многочисленных церквей (монастырская жизнь и письменность берут свое начало еще в XI веке), большой интерес к церковным делам (особенно к предписаниям, связанным с постом и запретами), христианская позиция населения городов[759], а также отсутствие данных о выступлениях язычников позволяют судить, что уже при Андрее Боголюбском (ум. 1174), особенно активном на церковном поприще, христианство укрепилось среди широких масс населения, особенно городского, на ростовско-суздальской земле, а язычество свелось к реликтовому элементу, что не исключает существования его значительных анклавов в удаленных уголках этой земли.

М. Клименко приписывает успех христианизации на этой земле возникновению славянских поселений[760], однако роль соответствующего фактора в этом процессе не представляется столь ясной: славянское население существовало на ростовской земле и до XII века (славянским является и название Ростов, известное из источников с IX века), а часть прибывших в XII веке славянских поселенцев были еще язычниками, в частности, вятичи. Именно вятичи могут дать еще более выразительный пример поздней христианизации. Миссионерскую деятельность у них развернул опять же печерский монах по имени Кукша (где-то в начале XII века), разогнал там бесов, крестил вятичей, вершил чудеса, но в конце концов его постигла участь, схожая с участью Леонтия: он погиб мучени-

ческой смертью вместе со своим учеником[761] — по-видимому, столкнулся с каким-то племенем убежденных язычников. Эти два примера, ростовский и вятичский, позволяют постичь суть мировоззренческих перемен в периферийных областях, более отсталых по сравнению с центральными землями, преуспевшими на ниве христианизации уже в XI веке. Прежде всего к земле полян, а вероятно и отчасти к соседним землям, относятся слова *Повести временных лет* о деятельности Ярослава Мудрого, увенчавшейся серьезным успехом: «И умножились пресвитеры и люди христианские; и радовался Ярослав, видя множество церквей и очень много христиан...»[762] Другое дело, что этих людей трудно было приучить, чтобы они регулярно ходили в церковь. Написанная в то время *Проповедь о карах божиих* отмечает, что люди толпой бегут на русалии, игрища, а церкви стоят пустыми[763]. Трудно, впрочем, удивляться массовому посещению русалий, ведь игрища были очень развлекательными. В отдаленном Новгороде, принявшем крещение раньше, около 1070 года все как один выступили вместе с волхвами против своего князя Глеба и его дружины, а особенно против епископа, что, впрочем, означало скорее незабытую привязанность к старым верованиям, нежели решительную антихристианскую реакцию, поскольку, когда Глеб разрубил волхва топором, люди разошлись без видимого сопротивления. В Киеве в то же самое время волхв не имел большого успеха[764], тогда как в Полоцке даже правящая династия в XI веке уважала волхвов и пользовалась их услугами[765]. Однако же подобные явления не могли остановить процесс христианизации.

Повесть временных лет раскрывает также некоторые методы ведения миссионерской и проповеднической деятельности на Руси. Здесь нет следов двухуровневой миссии Климента Охридского, возможно, она была забыта. За общее проведение миссии отвечал князь (так же, как это было в Моравии и в Болгарии), однако он не применял авторитарных методов принуждения, поскольку даже Владимир, издавая в 988 году приказ о крещении киевлян, действовал только с предварительного коллективного согласия. Тем не менее, князь выделял духовенству материальные средства и покровительствовал ему. Немногочисленные епископства не могли развивать эффективную деятельность без организации большого числа местных центров. Князь предоставлял безопасные места для

миссионерской пропаганды и проповедей в городах, в которых строились церкви. По словам летописи, Владимир начал строить церкви во всех городах и селах (княжеских усадьбах), назначать священников и крестить людей[766]. Ярослав продолжал эту деятельность с еще большим размахом, строил в городах и других важных населенных пунктах церкви, назначал в них священников, велел им, чтобы они учили людей и приучали ходить в церковь[767]. Показательно различие между обоими сообщениями. В первое, по-видимому, закрались литературные элементы: упоминание о всех городах, о принуждении (крещении людей), что, не исключено, было *pium desiderium* летописца; они не повторяются в сообщении о Ярославе. Тем не менее мы должны считаться с возможностью некоторого изменения в методе ведения миссии, которая при Владимире вряд ли вышла далеко за пределы земли полян, при Ярославе она наверняка распространилась и на более удаленные земли. По сравнению с моравской миссией Мефодия и охридской Климента русская миссия обнаруживает как бы некое новаторство: Мефодий и Климент, а также их ученики, были скорее светскими проповедниками[768], светские пресвитеры начали также и русскую миссию[769]; однако во второй половине XI века на сцену выходят уже священнослужители, как это вытекает из примеров ростовской и вятичской миссии, о которых говорилось ранее.

Вообще христианизация в смысле осознания населением духа новой религии и его приобщения к христианским культовым практикам на землях полян произошла, вероятнее всего, не позднее XI века, а на ростовской периферии в течение следующего столетия. Процесс христианизации в других русских землях происходил в некой хронологической последовательности между этими двумя датами, причем на периферии, как у вятичей, язычество могло сохраняться еще дольше.

В отличие от южных и восточных славян, на славянском западе славянский обряд играл в общем незначительную роль, хотя именно отсюда, а точнее из Моравии, он берет свое начало. В Моравии также разыгралась решительная, в пределах западного славянства, борьба между латинской и славянской миссией, закончившаяся принудительной ликвидацией последней. Правда, ликвидация не была полной, однако она сыграла решающую роль в победе латинского обряда на всех западнославянских землях. О начале христианской миссии в

Моравии мы говорили выше[770], заметим также, что крещение Моравии (831) произошло не под политическим давлением франкского государства (франкские источники не интересует Моравия с точки зрения миссионерской деятельности) и не в результате франкской миссионерской акции (которая вообще в Моравии до славянской миссии очень мало себя проявила), а по инициативе моравского князя (Моймира), действовавшего, вероятнее всего, под влиянием крещеных славян в Каринтии и Панонии[771]. Моймир пригласил пасавского епископа Регингара для осуществления крещения (831), но тот недобросовестно выполнял свою обязанность и не стремился привить неофитам принципы новой религии, чему мешал и языковой барьер, а могунтский синод сокрушался по поводу медленного распространения христианства в Моравии (852), по-видимому, не трактуя эту оценку как самокритику восточнофранкского духовенства. Тем не менее, из этих упущений выводы сделал князь Ростислав, который пригласил из Византии (предполагая основать собственное епископство в Моравии) миссию Константина и Мефодия, греков, пользующихся хорошо им известным славянским языком (864)[772]. Однако организация массовой славянской миссии произошла по истечении 10 лет с момента приглашения миссии, когда сложилась благоприятная конъюнктура: Мефодий (после смерти Константина) получил мантию архиепископа, а Святополк, преемник Ростислава, заключил мир с Людовиком Германским в Форхгейме (874) и получил свободу действий не только в политической, но и церковной сфере. Об организации и результатах миссии сообщает достоверное *Житие Мефодия*: Святополк поручил ему духовную опеку над всеми городами и клиром, находящимся в этих городах. С этого времени, как утверждает источник, начало распространяться учение божие и возрастать число священнослужителей в городах, а язычники начали верить в истинного Бога и отрекаться от своих заблуждений[773]. Церкви и пресвитеры существовали в Моравии еще до Мефодия, но их было мало, а миссионерская деятельность была малоэффективной по причине незнания языка иноземным духовенством. Мефодий воспитал кадры славянского духовенства и всего за несколько лет достиг больших результатов. Поэтому странными могут показаться репрессии Святополка против миссии после смерти Мефодия и ее разгон (885). Источники не сообщают о мотивах этого поступка,

однако мы наверняка не погрешим против истины, если предположим, что Святополк отказался от миссии, предпочтя политические цели: избежание идеологического разногласия с латинским Западом и получение ценой славянского епископата латинских епископств, которые в некоторой степени обеспечивали Моравии церковную самостоятельность. По истечении 20 лет моравское государство пало под ударами мадьяр, и дальнейшая судьба христианизации этой страны сопряжена с ходом христианизации Чехии.

Если абстрагироваться от крещения чешских князей в 845 году, которое не повлекло за собой реальных результатов[774], то есть не повлияло на христианизацию края, Чехия была единственной западнославянской страной, крещенной славянской миссией, убедившей князя Борживоя в новой религии в 883/884 году[775a]. После смерти Святополка (ум. 894) Чехия оторвалась от Моравии и признала германское верховенство, и тогда Спитигнев, преемник Борживоя, должен был принять латинский обряд, поскольку иначе трудно объяснить, почему немецкий источник, легенда *Crescente fide*, утверждает, что Спитигнев по собственной воле отверг вместе с войском и всем народом «мерзких идолов» и принял крещение[775]. В действительности Спитигнев отверг только славянский обряд, поскольку уже Борживой был христианином, но этот факт в Германии проигнорировали. Из источников мы не узнаем напрямую, какую огромную роль сыграла славянская миссия в Чехии в течение приблизительно 10 лет после крещения Борживоя, но абсолютно ясно, что эта роль была позитивной, коль скоро и в X веке в Чехии сохранился славянский язык, к которому, по-видимому, терпимо относилось немецкое духовенство ввиду его необходимости для целей миссии. Славянские священники должны были подпадать под юрисдикцию латинского епископа, то есть ратизбонского, которому вплоть до 973 года подчинялась Чехия. У этого епископа славянские священники также принимали рукоположение. Немецкий епископ в силу обстоятельств не мог контролировать славянское духовенство в области славянской литургии, поэтому мы не ошибемся, если признаем, что от этого духовенства требовалась также подготовка в области латинской литургии, а значит, и латинского языка. Это обстоятельство значительно затрудняло рост числа славянских проповедников, по крайней мере на уровне пресвитеров, а следовательно, и продвижение

христианизации должно было развиваться значительно медленнее. Оживление в этой сфере наблюдается только через приблизительно 40 лет после крещения Борживоя. Так *Славянское житие св. Вацлава* (ум. 929) приписывает ему строительство церквей во всех городах и поселение в них слуг божиих, происходящих из разных народов[776]. Это, без сомнения, были города «кастелянского типа», охватывающие племенные территории или по крайней мере значительную их часть. По сообщению *Баварского географа,* в Чехии было 15 городов, очевидно, племенных, поэтому в Чехии во времена Вацлава должно было быть приблизительно 15 городских церквей[777], насчитывающих в среднем по 3500 км^2 подчиненной территории. Эти цифры определяют возможности городских миссионеров и проповедников, как мы видим, ограниченные.

Космас передал сообщение о первом пражском епископе Титмаре (976—983), что он освящал церкви, возводимые верующими во многих населенных пунктах[778]. Если хронист сохранил обороты старой записи, на которую он должен был опираться, следовало бы признать, что это были не те церкви, которые строил князь в городах, а те, что возводили «верующие», то есть в данном случае знать, по-видимому, вне пределов городов. Эта дословная интерпретация вполне допустима; достаточно вспомнить, что зальцбургский архиепископ в 865 году освятил в Панонии множество церквей, принадлежащих Коцелу и его знати[779]. Это были, конечно же, небольшие деревянные церквушки, поставленные знатью на их подворьях. Тем не менее они свидетельствовали о распространении среди социальных верхов христианской веры. На этом поприще вельмож догонял и князь: сохранилось сообщение, что Болеслав II возвел и устроил 20 церквей[780]. Можно предположить, что к концу X века церквей было по крайней мере в два или три раза больше, чем кастелянских городов, и их число постоянно возрастало.

Другой аспект христианизации демонстрирует позиция чешского населения, в основном пражского, во времена преемника Титмара св. Войцеха, который жаловался римскому папе, что его паства остается во власти сатаны, что в его стране вместо справедливости правит физическая сила, а вместо закона — наслаждения. Пражане впоследствии с обидой отвергли обвинения епископа, утверждая, что им руководит не

забота о их спасении, но желание наказать их за зло, нанесенное ими братьям епископа (убитым в Либицах в 995 году)[781]. Эти слова не соответствовали действительности, поскольку епископ задолго до либицкой трагедии покинул свою страну, опечаленный образом жизни ее жителей. Скорее всего, пражане считали себя христианами, однако вели образ жизни, не соответствующий наказам новой религии, по языческим традициям, от которых трудно было отвыкнуть. Епископ не понимал особенностей этого переходного периода, и отсюда его конфликт с паствой, с «плохими христианами». Он столь рьяно боролся с «несовершенными» христианами, что как будто бы не замечал второго окружения — населения, еще придерживающегося не только языческих обычаев, но и понятий, а нам следовало бы ожидать сосредоточения миссионерских усилий прежде всего на обращении в христианство. Возможно, и эта мысль не была чужда св. Войцеху, коль скоро в 992 году он добился у Болеслава II указа, позволяющего ему, в частности, строить церкви в подходящих местах (*ecclesias per loca opportuna construendi*)[782]. Здесь речь могла идти об окраинах, до которых еще не добралось христианство. Обращает на себя внимание то, что указы Бржетислава I («1039»), запрещающие, в частности, (языческие) похороны не на христианских кладбищах, а в полях и лесах, даже не упоминали о гораздо более ярких проявлениях язычества[783], о которых мы узнаем только из указа Бржетислава II, начавшего после вступления на трон (1092) борьбу не только с погребальными обрядами, но и явными языческими практиками. Он сжег в многих местах рощи, в которых народ совершал обряды (*in multis locis*)[784]. Так вплоть до конца XI века на окраинах сохранились остатки язычества в его целостном виде, но это скорее был упадок этой формы групповой религии, на что указывает и внезапный поступок князя, уверенного в своем успехе. С XII века сохраняются скорее реликтовые формы отдельных языческих верований как маргинальное явление на фоне господствующей религии, впрочем, они вообще отличаются огромной устойчивостью, переплетаются с христианскими наставлениями. Евгений II, который в своей булле, обращенной к чешскому князю Владиславу (1146), возносил усердие адресата в религиозных вопросах, его борьбу с испорченностью среди духовенства и его отказ от порочных обычаев народа, ни словом не обмолвился о пережитках язычества, хотя в тем-

ных красках представил нравственное состояние среды[785]. Очевидно, что процесс преобразования уже завершился, а языческие реликты не возбуждали особого интереса.

Если христианизация достигла, правда, за довольно долгий период, значительного прогресса, охватив широкие массы населения, несмотря на то, что духовенство зачастую не соответствовало уровню поставленной задачи, то благодаря двум обстоятельствам (не считая давления феодальной верхушки): 1) не слишком христианская мораль духовенства не так сильно поражала население, воспитанное на иных, чем в христианстве, моральных принципах, 2) возникновение плотной, насчитывающей около 200 единиц[786], сети церквей, центров не только пропаганды, но и удовлетворения религиозных потребностей населения в покровительстве всем земным делам. Население при этом не отказывалось от традиционных способов получения сверхъестественной помощи будь то магическими средствами, будь то жертвоприношениями старым «богам» или демонам, однако центр тяжести в религиозных потребностях решительно переместился из священных рощ и от источников в церкви, а христианских священников в большей мере стали считать настоящими посредниками в получении покровительства sacrum.

Никто не подвергает сомнению то, что во всех славянских странах, которые приняли крещение в условиях собственной государственности, славянский обряд либо полностью утвердился (Болгария, Сербия, Русь), либо, по крайней мере, представлял собой более или менее важный эпизод (Хорватия, Моравия, Чехия). Только в отношении Польши не найдены достаточные доказательства в вопросе проникновения славянского обряда. Древнейшую литературу, доказывающую существование в Малопольше этого обряда, введенного миссией Мефодия, отдельно рассмотрел Т. Лер-Сплавинский, доказывая, что эта точка зрения не выдерживает критики, а свои выводы он заключил словами: «Я, конечно же, далек от какого-либо категорического отрицания возможности существования славянской литургии в древней Польше..., но чтобы признать ее реальностью, нужно было бы найти какие-то новые, серьезные, не вызывающие критических замечаний данные, которые могли бы этот тезис перевести из сферы патриотических фантазий на почву исторической действительности»[787]. Поэтому сдвинуть этот вопрос с мертвой точки мог бы

только письменный источник, непосредственно об этом свидетельствующий. Такой источник существует, давно известен, опубликован, в частности, А. Беловским в *Monumenta Poloniae Historica* (том I), и Лер-Сплавинский не мог обойти его вниманием. Если же он был исключен из дискуссии, то только потому, что он не вызывал доверия у исследователей, а возможно, также и потому, что он якобы представлял в неблагоприятном свете фигуру св. Войцеха, который нанес удар по славянскому обряду в стране лехов и отверг славянские книги. В другом месте[788] я старался доказать, что источник имеет архаические черты, и его фальсификация в XV веке маловероятна. Скорее всего, он был создан одним из священников, которые бежали из Кракова на Русь. Источник дает основания судить, что в начале 997 года пражский епископ Войцех по пути из Венгрии в Гнезно остановился в Кракове, принадлежавшем в то время к его епархии и остающемся под властью Болеслава Храброго (друга Войцеха), и обнаружил там славянский обряд, возглавляемый епископами (sic), что признал нарушением его собственных — как руководителя пражской епархии — распоряжений. Хуже всего то, что, как обнаружилось, принятый в Кракове обряд происходил из Болгарии, то есть подчинялся скорее константинопольскому патриархату (а не Охриду после победы Василия II), что было второй причиной обид епископа римской конфессии; более того, литургические книги, которыми пользовались, были наверняка «искажены греческими ошибками». Со славянским обрядом быстро расправились, но не по причине его славянского характера, а из-за неподобающего подчинения восточной церкви.

Об укоренении славянского обряда в Малопольше к концу X века непосредственные сведения, кроме рассмотренного сообщения о св. Войцехе, отсутствуют; но в то же время сохранилось косвенное и довольно красноречивое указание в открытых Я. Затейем, но затем утраченных фрагментах календаря вислицкого коллегиата XIV века с именем св. Горазда, покровителя Болгарии, отмеченным в день 17 июля, то есть в его болгарский праздник[789]. Упоминание данного сообщения об епископах (во множественном числе), устраненных св. Войцехом, в соотнесении с именем св. Горазда в вислицком календаре допускает возможность существования второго епископства в Вислице, то есть некоторых успехов славян-

ской миссии вне Кракова. Другое косвенное указание на славянскую миссию в Малопольше дает легенда о св. Войцехе, сохранившаяся на землях его пребывания в Польше в 996/997 году, прежде всего в тех местностях, где епископ развернул миссионерскую деятельность и крестил людей. Маловероятно, чтобы какая-либо иная форма деятельности могла оставить столь твердый след в традиции. Поэтому легенда сохранилась в многочисленных населенных пунктах на правом берегу верхней Вислы между ее истоками и верхним Вислоком. По-видимому, на этих землях она имела небольшой успех. Но в то же время на левом берегу Вислы к северу от Кракова легендарные следы деятельности св. Войцеха начинаются только вблизи истоков Пилицы и Варты (за исключением одной местности под Краковом), из чего можно сделать вывод, что славянская миссия действовала на этих землях. Не видно также свидетельств интереса св. Войцеха к привислинским землям ниже Кракова, не исключая и Вислицы, возможно, потому, что главный маршрут его путешествия пролегал в направлении Гнезно[790]. Св. Войцех отверг принадлежность Кракова к восточной церкви, что не означает, что он запретил славянский обряд, который и дальше мог развиваться (сохраняя связь с Римом), хотя не имел больших шансов после основания латинского епископства в Кракове в 1000 году. Вопрос дальнейшей деятельности славянской миссии в Малопольше остается открытым.

Продвигаясь вниз по Варте, св. Войцех вступил на земли, подчиненные познанскому епископу. О рвении миссии епископа Иордана писал Титмар, не определив, однако, географически ее сферу. Не слышно также, чтобы его преемник епископ Унгер, человек старый и добродушный, продвинул вперед дело христианизации. География легенды св. Войцеха может иллюстрировать продвижение познанской миссии в восточном направлении. От истоков вниз по Варте и Просне в девяти населенных пунктах сохранилась память о св. Войцехе. На следующем отрезке маршрута между Калишем и Гнезно не обнаруживаются следы легенды, за исключением двух расположенных вбизи друг друга местностей на запад от устья Просны (на расстоянии около 30 км). Похоже, что познанская миссия дошла до восточных границ земель полян и, возможно, их пересекла, но не имела видимых результатов к югу от Калиша. Не имела она большого успеха даже к северу от

Гнезна, где легендой о св. Войцехе гордились многие населенные пункты, обращенные в христианство, разумеется, им. И в Поморье вдоль Вислы св. Войцех проявлял усердие в крещении язычников, судя не только по следам легенды, сохранившимся в довольно большом количестве населенных пунктов, но и на основе сообщения *Житий* о массовом крещении населения в Гданьске[791]. Восточное Поморье было ведь почти полностью языческим. Однако, судя по географии легенды, христианизация центральной Польши продвигалась с меньшим успехом, коль скоро язычество господствовало сразу за Гнезно. Христианскими можно считать территории между Познанью и Гнезно, а наверняка и менее обширные земли на левом берегу Варты на познанском отрезке. Эти замечания (гипотетические, поскольку опираются на внушающий большую осторожность источник — географию легенды) относятся к широким массам населения, а не к социальным верхам, в среде которых христианизация продвигалась значительно быстрее.

О состоянии христианизации в западной части земли полян можно судить на основании несколько более позднего источника, чем путешествие епископа Войцеха. Это написанное Бруно из Кверфурта (ум. 1009) *Житие пяти братьев* (бенедиктинцев-отшельников, которые в 1003 году приняли мученическую смерть в великопольском междуречье[792] и вскоре были канонизированы Иоанном XVIII). Среди них были два итальянца и три поляка (один из них выполнял служебную функцию повара), а место их уединения в недалеком соседстве с Поморьем и Любушем указывает на то, что в их задачу могло входить крещение язычников, к чему готовились итальянцы, срочно изучая славянский язык[793]. Без сомнения, о состоянии язычества за пределами полянской земли свидетельствуют слова Бруно об ужасном или глубоком язычестве (*horrisonus paganismus, profundus p.)*, в то время как к земле полян следует отнести замечание о незрелом христианстве (*rudis Christianismus*)[794] — доказательство, что там местное население уже было обращено в христианство, хотя еще должным образом не придерживалось его доктрины и предписаний. Житие не упоминает об язычниках в окрестностях прибежища отшельников, лежащих у западных пределов земли полян, очевидно, миссия достигла западной границы. Даже убийцами были плохие христиане (mali christiani), покусившиеся на

сокровища, которые якобы были у отшельников[795]. Если бы убийцы действовали из враждебных христианству побуждений, агиограф не преминул бы представить мучеников жертвами языческой агрессии. Другое дело, что эти новоиспеченные христиане не были сильно озабочены сакральным характером места и людей. Число священников было довольно большим, коль скоро на похороны мучеников в удаленную от Познани, столицы епископства, местность прибыло «достаточно» духовенства и даже появились монахини[796]. Наибольшего прогресса христианство добилось среди социальной верхушки, что иллюстрирует пример двух мучеников «из земли славянской», то есть поляков по имени Исаак и Матвей, сестры которых стали монахинями[797]. Т. Войцеховского поразило это неожиданное сообщение о всей семье, «которая столь рано прониклась духом нового христианского учения»[798], следует добавить, что свою приверженность ему она подтвердила и действиями. Без сомнения, семья эта демонстрировала идеологический перелом, который в то время уже обозначился в среде знати[799].

Таким образом, данные, отчасти легендарные, но которыми невозможно пренебречь ввиду их массовости и соответствия достоверным фактам, а отчасти современное свидетельство, не вызывающее никакого сомнения, характеризуют состояние христианизации Польши около 1000 года, когда усилия миссии сконцентрировались на землях полян, по крайней мере в их северной части (выше линии Обры-Варты), а также на краковской земле, где действовала славянская миссия. Если исключить Силезию, о христианизации которой в X веке невозможно ничего сказать (за исключением того, что и там в некоторых местах сохранилась легенда о св. Войцехе, что может указывать на то, что и в этой области пражский епископ развернул свою деятельность; вопрос только в том, в какое время?), большая часть Польши оставалась вне сферы миссионерской деятельности. Это состояние дел объясняется прежде всего недостатком кадров для миссии, которую инициировали Мешко I и епископ Иордан. Некоторые данные свидетельствуют о том, что Болеслав Храбрый и Мешко II избрали иной метод христианизации страны, более соответствующий польским реалиям. Это был метод экстенсивной миссии, что проявило себя уже в 1000 году, когда было основано колоб-

жегское епископство, не имевшее больших шансов на успех миссии в соседстве с лютичами. Идеологическая унификация всех земель, зависимых от Гнезна, была государственной проблемой, поэтому трудно предположить, что Храбрый не уделял особого внимания тем землям, куда новая религиозная доктрина еще не дошла, либо в которых она имела минимальные результаты, а эту политику продолжал Мешко II. Галл возносил заслуги Храброго перед церковью, но в вопросе христианизации ограничивался лишь обобщениями. Деятельность Мешко II в этой сфере в то же время встретила хвалебную оценку в письме Матильды Швабской, высланном уже в первые годы его правления[800] и свидетельствовавшем о хорошей информированности (наверняка через Рихезу), хотя и не лишенном преувеличения из вежливости к королю. Автор письма утверждает, что Мешко II возвел больше церквей, чем кто бы то ни было из его предшественников[801], чего она не могла написать без получения информации из Польши, информация же эта, так как прошло немного времени после начала правления короля, могла относиться только к ограниченной территории (по-видимому, куявскому епископству), но Матильда распространила этот вывод на всю страну. *Хильдешеймские анналы* подтвердили заслуги Мешко II в деле христианизации Польши[802], а сопоставление обоих этих сообщений не дает оснований для скептицизма. После принятия экстенсивного метода при Храбром и его первом преемнике это поприще было заброшено в границах земли полян. То есть вплоть до похода Бржетислава I в Великопольше сохранялся низкий, отмеченный Бруно, уровень «незрелого христианства» среди народных масс. Этим же мы объясняли языческую реакцию на землях полян после похода Бржетислава, углубленную сомнением народа в могуществе христианского Бога, который не смог защитить своих приверженцев, и сопутствующую социальным конфликтам. Повстанцы выступили и против вельмож, и против церкви; знать и духовенство оказались в одном лагере, а народные массы в другом[803], совсем так, как в Новгороде около 1070 года. Участь восстания, которое не распространилось на другие земли и быстро было подавлено, свидетельствует о том, что польское язычество уже давно было сломлено и не смогло сыграть даже приблизительно ту политическую роль, какую в то же самое время оно

играло в Полабье. И Рихеза, хорошо знавшая польские отношения, определяла подданных своего сына как несовершенных христиан[804]. И вновь Галл с перспективы более поздних времен счел мазовшан, оказавших сопротивление Казимиру Обновителю, фальшивыми христианами[805], как бы противопоставляя их другим территориальным группам, истинно христианским. Однако же на основании столь обобщенных утверждений мы не составим адекватный образ религиозных представлений тогдашней Польши, в которой не могло не остаться языческих анклавов, коль скоро в Чехии, более развитой в плане христианизации, еще при Бржетиславе II существовали области остаточного язычества. Приведенному выше высказыванию Галла только с первой точки зрения противоречат его же слова, но относящиеся к более поздней эпохе, обращенные к его современникам — познанскому епископу Павлу, руководившему древнейшей польской епархией, и канцлеру Михаилу (Авданцу). И вот (как когда-то Иордан) и они достойным обычаем, учением и мудростью освещают лесные чащи Польши, вырывают тернии и сорняки, чтобы бросить пшеничное зерно веры на необработанную до сей поры землю людских сердец[806]. Скорее всего, эти слова означают обращение в христианство, поэтому они не могут относиться к общей массе великопольского населения, а только к западным языческим анклавам, как вытекает из слов Галла, в лесных чащах, то есть в более отдаленных областях, возможно, по образцу Бржетислава II, который в конце XI века подавлял остатки язычества в различных местах Чехии. Вопрос о ликвидации язычества в Польше можно прояснить также с помощью данных иного рода.

Это создание церковных организаций на двух уровнях: епархиальном и приходском. Основание епископств требовало расхода больших средств и было необходимо не для создания великолепия, а для практических нужд, в данном случае — прежде всего для смены идеологии. Создание нового епископства означало запланированную христианизацию соответствующей территории. Возникновение познанского епископства повлекло за собой христианизацию земли полян. Болеслав Храбрый, намереваясь распространить новую веру на всю Польшу, основал митрополию с пятью епархиями. Процесс идеологических перемен был приостановлен на одно

поколение в 1038—1075 годах в период упадка гнезненской митрополии. Болеслав Смелый создал основу для нового прорыва, раздав земельные владения уже существующим епископствам (Краков, Вроцлав), возобновленным им (Гнезно, Познань) и только что основанным (Плоцк), и одновременно дотируя также и монастыри, которые должны были исполнять при епископствах вспомогательные функции в области формирования кадров духовенства (Гнезно — Ленчица, Краков — Тынец, Плоцк — Могильно, Познань — Любин), что составляло одно из основных условий уплотнения сети приходов и охвата церковью всего населения, формально христианского, но лишенного де факто возможности воспринимать учение церкви и осуществлять регулярные религиозные практики.

Так же, как в Моравии, Чехии и на Руси, центрами христианизации и проповедничества в Польше стали церкви, основанные при всех городах при покровительстве государственной власти. Количество церквей, достигавшее, по предположению С. Закшевского, во времена Храброго по крайней мере ста, не основывается ни на какой заслуживающей доверия информации[807]. Мы скорее могли бы установить максимум церквей на территории, если бы знали, сколько в то время было кастелянов, что, впрочем, можно было бы установить только ориентировочно, принимая, что изначально городской округ охватывал одно малое племя, в среднем же территория племени составляла 5000 м² (то есть больше, чем в гористой Чехии). Мы получили бы около 40 кастелянств в границах лехитской Польши, за исключением Поморья. В некоторых населенных пунктах, как в Гнезне или Кракове, возникали сразу несколько церквей, что, однако, не влияло на организацию проповеднической деятельности в масштабах страны. При таких размерах «приходов» население должно было оставаться христианским только по названию и по убеждению в верховенстве христианского Бога и признанию его опеки, если оно вообще было крещеным. Поэтому кажется вполне вероятным, что так же, как на Руси и в Чехии, церкви уже в этот ранний период основывались также и за пределами кастелянских городов, в наиболее значительных населенных пунктах. Со временем росло и число кастелянств, а вместе с ними наверняка и церквей. Не позднее начала XII века в качестве основателей церквей выступают также и представители зна-

ти, не говоря уже о представителях самой церкви.

Только в течение XII века Польша покрылась сетью приходских церквей, в принципе дающих возможность вести миссионерскую и проповедническую деятельность в самых дальних уголках приходов. На достижение этой цели влиял, при еще небольшой плотности населения, вопрос сообщения, то есть возможность в течение одного дня добраться до церкви и вернуться домой. Приняв, что это расстояние не должно превышать 10 км, мы получаем площадь среднего прихода (при округлении) — около 300 км². Там, где приход не превышал этот максимум, можно говорить о выполнении организационного условия полной христианизации жителей, а достижение этой цели зависело от рвения и умения духовенства. Новейшие научные исследования позволяют сделать вывод, что на рубеже XII/XIII веков сеть приходов в различных частях Польши, в особенности в густонаселенных областях, достигла минимальной плотности, если даже принять во внимание, что при недостатке источников выводы авторов в большей или меньшей степени являются гипотетическими, не без некоторой тенденции к завышению числа приходов. Так, на территории вислицкой епархии, исследованной Э. Висневским[808], охватывающей 3524 км² (без лесного деканата)[809], около 1200 г. существовало 19 церквей, то есть на одну церковь приходилось 185 км², хотя при значительных колебаниях величины приходов некоторые из них имели большую, чем стандартная (300 км²) территорию. Б. Кумор исследовал развитие сети приходов в районе рек Рабы, Дунайца, Белой, Вислоки, на площади, насколько об этом можно судить, свыше 8 тыс. км²[810], установив там около 20 приходов до конца XII века[811]. Средняя величина прихода составляла здесь около 400 км², более, чем требуемая стандартная величина, что объясняется лесистым и низинным характером соответствующей территории. К подобным результатам приводят исследования П. Шафрана, который предположил, что к концу XII века возникло 15 церквей на территории люблинского архидьяконства, охватывающего 6285 км², что дает почти идентичную среднюю величину, как и в предыдущем примере, однако на сей раз мы можем утверждать, что пустоши составляли 2263 км². А следовательно, на заселенной территории на каждый приход приходилось бы только 268 км². В эти выводы не вносит

серьезных изменений деление на приходы луковской земли, исследованное С. Литаком: на восточных окраинах в условиях внешней угрозы (литовские походы) приходы становились как бы заселенными островками посреди обширных пустошей; однако же не слишком заселенные анклавы не так сильно расходились с принятой нами нормой, поскольку Коцк, по мнению Т. Ладогурского, составлял 318 км², а Луков — 449 км² [812a]. Напрашивается одна оговорка. На пустых землях скорее всего находились разбросанные то здесь, то там поселки, удаленные от приходских центров и не следовавшие в сфере христианизации за центрами, организованными в приходскую сеть. Тем не менее, население этих пустынных земель в сумме было небольшим, а потому оно не могло сильно повлиять на общую картину премен, связанных с христианизацией в рассматриваемый период. В то же время на противоположном конце Польши, в куявской и добжинской землях, в соответствии с исследованиями З. Гульдона и Я. Поверского, в начале XIII века существовало 40 приходов на территории 9600 км² [812], что дает 240 км² на единицу — что сопоставимо с данными по вислицкой епархии. Данные из Вислицы и Куяв могут быть показательными для территорий к западу от Вислы, данные из южной и восточной Малопольши в то же время могут характеризовать скорее плотность сети приходов на правом, менее заселенном берегу Вислы. В сумме, как представляется, они доказывают, что Польша, несмотря на слабое участие славянской миссии, ускоряющей прохождение христианизации, в конце концов не отставала от других славянских стран, а примерно равные средние размеры приходов (если данные, которыми мы располагаем, приблизительно соответствуют действительности) позволяют даже предположить некоторый планомерный характер акции христианизации. Правда, приходская сеть на рубеже XII/XIII веков была очень редкой по сравнению с последующими веками, однако же ее уплотнение объясняется не только потребностями проповеднической деятельности, но также и взглядами на распределение феодальной ренты, а также религиозным рвением знати и стремлением с ее стороны оказывать идеологическое давление на население. Здесь стоит вспомнить еще об одном методе христианизации, на который в литературе не обращается внимание. Галл оставил интересное сообщение о проповед-

нической деятельности польских епископов во время похода Кривоустого 1110 года, и без сомнения, участие епископов и вообще духовенства в военном походе не было здесь исключением, скорее, составляло правило, что впоследствии было подтверждено Кадлубеком в отношении Казимира Справедливого[813]. Отсюда видно, что духовенство использовало настроения перед битвой для углубления религиозных чувств и формирования эсхатологических представлений среди рыцарства, которое раньше, чем сельское население, основательно познало христианскую доктрину. Мы обнаруживаем здесь некоторую аналогию с двухуровневым методом миссионерской деятельности Климента Охридского.

Укоренение христианства среди славян мы установили на основе письменных источников. Во многом это подтверждает и археология, в частности, в связи с изменением погребального обряда, вызванного христианским учением. Славянам было свойственно трупосожжение, погребение останков вместе с могильными дарами, насыпание высоких могил, курганов; христианство отвергало весь этот обычай и категорически не допускало кремации. Проблема изменения погребального обряда стала темой обширной литературы, существуют также и общие исследования на материале всего славянского мира: Л. Нидерле, а в новейшей литературе Й. Эйснера[814]. Л. Нидерле придавал большое значение изменению обряда как свидетельству идеологических перемен, поскольку считал трупосожжение принципиальным и всеобщим явлением у славян, а скелетные захоронения — исключениями, вызванными иноземным влиянием[815], однако более поздние исследования не подтвердили этой точки зрения, поскольку скелетный обряд был хорошо знаком славянам еще до принятия христианства, не только западным, но и восточным, например, он преобладал у древлян[816]. Тем не менее старая традиция сожжения останков умерших преобладала на большей части славянских земель и только христианство нанесло удар по обычаю трупосожжения, которое в Чехии не встречается уже в X веке, в Польше и на Руси исчезает в XI веке, а частично сохраняется до XII века (у вятичей еще дольше), а там, где исчезает, в могилах остаются его обрядовые реликты в виде углей и пепла. Другими языческими реликтами являются дары, которые клали мертвому в могилу, а также могильные насыпи (курга-

ны). Это следы борьбы старого и нового мировоззрения, хронология которой в принципе соответствует данным письменных источников. Объяснение языческих погребальных реликтов в смысле сохранения языческого мировоззрения требует, однако, соблюдения большой осторожности при интерпретации археологических данных. Подобные реликты могли сохраниться даже в обществе решительно христианского характера. *Законник царя сербского Стефана Душана* середины XIV века, наполненный духом средневекового православия, содержит статью «о чародеях, которые жгут тела умерших», то есть вынув их из могил. Село, которое это делает, платит штраф, а поп, который принимает в этом обряде участие, утрачивает свое «поповство»[817].

3. Земная функция новой религии

Обеспечение людям успеха в земной жизни является функцией любой религии; это, пожалуй, единственная функция религий дописьменных народов, но она не остается забытой и в высших религиях, даже тех, которые своей главной целью видят помощь верующим на пути вечного спасения. История христианства дает, хотя и многочисленные, однако довольно редкие по сравнению с общей массой верующих примеры, когда личность не только полностью уходит от утех земных, но даже почти отказывается от удовлетворения первостепенных материальных потребностей. Однако же она не может от них отказаться полностью, а в словах ежедневной молитвы, обращенной к sacrum, звучит просьба о помощи в удовлетворении этих потребностей в необходимом объеме («хлеб наш насущный даждь нам днесь»).

Под давлением обыденных нужд верующих религия спасения отдает дела земные под покровительство sacrum, чтобы не дать верующим усомниться в практической возможности достижения эсхатологической цели. С идеологической позиции забота о жизни земной выглядит как средство, а не принципиальная цель; в действительности общественный конформизм религии обеспечивает ее земной функции значительное место в программе культовых задач, поскольку речь идет о сфере перманентных и актуальных интересов человека, а не о вопросе далекого — эсхатологического — будущего. Значение этой функции в культе способствуют постановке философских вопросов, актуальными становятся проблемы отношения сверхъестественного мира к миру естественному. Действие sacrum в эсхатологической сфере не ведет к конфронтации с естественным порядком, поскольку происходит вне сферы природы, в то время как вмешательство sacrum в земной сфере нарушает правильный механизм естественного мира. Для религии спасения эта проблема является не принципиальной,

а лишь дающей некоторые сомнения для более критических умов. О их сущности мы говорили ранее, сейчас же займемся проблемой вмешательства sacrum в земные дела — в понимании славянского населения в эпоху его христианизации — и связанных с этим вмешательством представлений о соотношении сверхъестественного и естественного миров.

Сознание различия между, с одной стороны, естественным миром, имеющим правильно действующий механизм и доступным чувствам (частично с помощью их технического продолжения), и, с другой стороны, миром сверхъестественным, трудно постижимым, однако вызывающим изменения в естественном порядке, имеет столь же давнее происхождение, как и сама религия, возникшая как раз из этого противопоставления. Параллельное существование двух миров и подчинение природы sacrum, а также вмешательство sacrum в земные дела человека, благоприятное или неблагоприятное для него, лежало в основе христианского мировоззрения, в том числе и в раннем средневековье. Показательным примером того, как в раннем средневековье представляли проблему природы, является трактат англосаксонского монаха Беды Достопочтенного (около 673—735) *О природе вещей*, в котором развивалась библейская версия сотворения мира и разумно объяснялась сущность природы, ее элементы и явления. Раз созданный механизм мира действует в соответствии с определенным порядком: его центр представляет круглая земля, вокруг нее вращается Солнце, луна и планеты по своим орбитам; как их движение, так и атмосферные явления, а также четыре стихии автор описывает, не ссылаясь на вмешательство Творца, не предусмотренное им также в принятых исходных положениях. Мир функционирует как самостоятельный механизм[818]. На тех же самых позициях стоит раннесредневековая историография, то есть она признает обособленность и самостоятельное функционирование природы[819]. Если говорится об «открытии природы» (la decouverte de la nature) в XII веке, не стоит понимать это утверждение дословно, самое большее — наступила «десакрализация» природы[820], но ведь и у Беды она была отделена от sacrum.

Утверждение порядка, установленного в природе, не мешало убеждению в постоянном вмешательстве sacrum, нарушающем этот порядок, вызывающем чудесные явления. Р. Отто утверждал, что эта позиция обоснована: «Ведь расхожая тео-

рия чуда как случайного разрыва цепи естественных причин сущностью, которая сама эту цепь установила, в высшей степени рациональна. Рационалисты довольно часто допускали возможность чуда или даже его a priori принимали»[821]. Вывод о Творце, способном изменить порядок вещей, который он сам установил, логичен и, без сомнения, передает ход рассуждений средневекового человека, не умеющего проверить истинность чуда. Однако же это противопоставление друг другу Творца и его творения вызывало размышления и уже в XII веке склонило французских мыслителей к иной формулировке. «Для Шартрской школы, — утверждает Ж. ле Гофф, — Бог, хотя и создал природу, но уважает права, которые ей дал. Его всемогущество не противоречит детерминизму. Чудо происходит в рамках естественного порядка. «Важно не то, — пишет Вильгельм Конхезий, — что Бог мог все это сделать, а то, чтобы исследовать, разумно объяснить, указать цель и полезность этого. Несомненно Бог может сделать все, но важно, что он сделал это или то. Несомненно, что если Бог допустит, то и из палки выпустит, как говорят простецы, но разве он так когда-то сделал?»[822]. Тезис, отстаиваемый в этих словах, о неизменности естественного порядка не вызывает сомнений, но попытка примирить его с принципом вмешательства явно неудачна, поскольку состоит в отрицании самой сущности вмешательства («чуда»), которая, собственно, и составляет «прерывание цепи естественных причин». Следовало просто исключить возможность чуда, но существовали ли в ту эпоху люди, способные поверить в невозможность чуда? Критических умов, ставящих под сомнение истинность чуда, было достаточно, особенно во Франции XII века (к ним принадлежал Абеляр), даже среди епископата[823], но этот скептицизм не вызвал живого отклика. Препятствовала этому общественная потребность в чуде, являющаяся последней соломинкой в безнадежных жизненных ситуациях. Мысль раннего средневековья металась между двумя крайними точками зрения. С одной стороны, Иоанн Скотт Эриугена (около 810—877) признавал первенство разума в вопросах веры и включал Бога в систему природы как ее начало и цель, в то время как позднее арабский философ Аверроэс (1126—1198), известный и имеющий сторонников на латинском западе, как раз подчинял истину веры выводам, вытекающим из разума; с другой стороны, св. Ансельм Кентерберийский (1033—1109) трактовал ра-

зумную аргументацию как инструмент, который должен служить вере. Эриугену осудили, от св. Ансельма берет начало схоластическая философия[824]. Литература теологического или философского содержания была продуктом деятельности интеллектуальной элиты, и хотя она развивалась в очевидной зависимости от современных ей общественных и экономических процессов[825], но не могла верно отражать взгляды, распространенные в широких кругах общества, особенно светского, также интересующегося, правда, не по теоретическим соображениям, а из практических побуждений, проблемой вмешательства sacrum в сферу природы, а особенно в дела человека. Как раз обыденные понятия, а не ученые концепции интересуют нас прежде всего, поскольку они представляют почти всю славянскую среду в рассматриваемый период. Только в среде высшего духовенства, в монастырях и при дворах, в высших кругах знати, а также среди писателей могли распространяться концепции, сформированные на Западе или в Византии, прежде всего потому, что в эти круги проникали образованные иностранцы, но и сами представители славянских стран со временем стали получать образование в главных центрах цивилизации. Конечно, новые взгляды передавались сверху широким слоям общества, однако же уже различие в уровне образования было причиной измененного, упрощенного восприятия.

Трудность различения в литературе личных взглядов автора, чуждых обществу и взглядов, почерпнутых автором из своей среды (как приведенное выше, довольно, впрочем, красноречивое народное выражение в цитате Вильгельма Конхезия) вызывает необходимость предварить дальнейшие замечания экскурсом в более поздние, но не лишенные архаических черт свидетельства, взятые из фольклора в виде пословиц, которые в соответствии со своим характером представляют собой отражение взглядов низов в сфере формирования идеологии. Древнейшие из этих свидетельств, почерпнутые Е. Лосем из рукописи Ягеллонской библиотеки первой половины XV века, были приведены Мачеем из Янова (родом чеха) на польском языке (в других рукописях — на чешском языке). В современной польской транскрипции оно выглядит так: «Coś na Bóg spuścił, to jest już stracono», что означает: «Что ты возложил на Бога, то уже потерял» (по Лосю)[826]. Автор трактата считал эту народную пословицу богохульной. Действительно, в подоб-

ном звучании она могла означать скептическое отношение к любому вмешательству sacrum. Однако же полное отрицание вмешательства sacrum в земные дела, отказ от его покровительства, столь нужного в жизни, вызывает удивление; это кажется маловероятным, несоответствующим средневековой ментальности. Точно так же маловероятна позиция просителя, который, не испробовав земных средств, обращается сразу к божественной инстанции. Поэтому с большей вероятностью признаем, что пословица представляет собой краткую форму более развернутой мысли, в которой проситель только после исчерпания земных средств отдает себя на милость Бога. В первой фазе вмешательство Бога было бы возможным. Как представляется, подобную мысль выразил Сабала (представляющий архаические пласты народного мышления) в высказывании: «В Господа Бога верь, но ему не верь»[827]. С верой в Бога, выраженной в первой части высказывания, трудно примирить отказ от его покровительства в делах земных, поэтому в данном случае мы видим достаточно выраженное двухэтапное поведение — на первом этапе со вмешательством sacrum, к которому обращается заинтересованное лицо (в Господа Бога верь), а на втором этапе возложение дела на Бога при полном пренебрежении к земным средствам, что вызывает скептическое суждение Сабалы. Тип цитированной выше пословицы, отмеченной уже в XV веке (что является *terminus ante quem* возникновения этого типа, возможно, даже довольно поздним), предположительно ограничивал вмешательство sacrum в случае активной позиции заинтересованного лица. Этот гипотетический вывод требует проверки в контексте других польских пословиц. Множество из них сохранилось со значительно более поздних времен, что, впрочем, не лишает их ценности как отражения идеологической позиции общества, отличающейся обычно значительным консерватизмом. Самые старые собрания пословиц, изданные С. Рысинским в 1618 году, а также Г. Кнапским (Cnapius) в 1632 году были затем включены в наиболее полное издание польских пословиц С. Адальберга[828]. Рысинский также привел пословицу, относящуюся к вмешательству, хотя и не по просьбе заинтересованного лица, а по инициативе самого sacrum, которая звучит так: «Мужик носит порох, а Господь Бог — пули», или же, в более поздних версиях: «Мужик (человек) стреляет, а Господь Бог носит пули»[829]. Содержание пословицы указывает на то, что она воз-

никла только в XVI веке, когда распространилось ручное стрелковое оружие. Тем не менее, заслуживает внимания взаимодействие естественной силы и sacrum в осуществлении действия. Обнаруживается здесь тот принцип, который мы предположили в пословице XV века. Более того, Кнапский приводит пословицу «второго типа», в точности отвечающую нашей дополнительной интерпретации той пословицы «первого типа» XV века. Пословица Кнапского гласит: «К Богу взывай, но руки прикладывай»[830]. Эта максима была очень популярна, встречается она также за пределами Польши, например, в России[831], а Кромвель велел своим солдатам, пересекающим реку, довериться Богу, но следить, чтобы не замочить порох[832]. Выраженный в этой пословице принцип взаимодействия естественной и сверхъестественной силы повторялся в различных польских пословицах, которые не имеет смысла здесь приводить. Только в кажущемся противоречии с этим принципом находится пословица «третьего типа», гласящая: «Бог не покинет того, кто на него положился»[833], также известная Кнапскому. Это кажется антитезой пословицы «первого типа»: та устраняет из поля зрения вмешательство, а эта — естественную силу. Однако в действительности она, по крайней мере, не исключает активной позиции заинтересованного человека, который не ждет сложа руки, пока ему поможет sacrum. Поэтому мы можем сделать вывод, что «народный опыт» привел к убеждению, что без собственного усилия не достичь успеха, а помощь сверхъестественного фактора (который, с точки зрения профанов, идентифицируется с понятием «счастья» или «случая») подтверждает это усилие. На этом закончим наш экскурс, который в наших дальнейших рассуждениях будет нам полезен, и переходим собственно к нашей теме — анализу данных источников о вмешательстве и связанным с ним идеологическим проблемам.

В средневековых событиях активную роль играет не только земное действующее лицо — человек, но и сверхъестественные силы, имеющие притом сложную структуру. В христианском монотеизме sacrum в образе Бога является в трех лицах[834], но существует еще огромное количество духов небесного происхождения, ангелов различного уровня, а также святых земного происхождения. Все духи и святые, или вторичные sacrum, в своих деяниях не являются самостоятельными, их роль в отношении людей состоит в заступничестве перед глав-

ным sacrum. Кроме того, мы сталкиваемся, хотя и реже, с вмешательством фактора, воплощающего зло, antisacrum, в образе библейского сатаны, дьявола. Борьба христианства с язычеством привела к расширению содержания antisacrum, в который были включены языческие numinosum, боги и демоны, называемые на Руси бесами, а в латинских источниках демонами. Из источников не вытекает, что они идентифицировались с дьяволом/сатаной, выступающим обычно в единственном числе, в то время как первые действовали обычно во множественном числе. Мы разделяем две формы вмешательства: сверху, то есть по инициативе sacrum, что свидетельствует о заинтересованности sacrum земными делами, а также снизу, по просьбе человека. Переданная в источниках первая форма вмешательства не обязательно является отражением позиции заинтересованного лица, поскольку она может выражать точку зрения автора сообщения, быть интерпретацией исторических фактов; в то же время вмешательство по просьбе свидетельствует о позиции просящего лица, если только факт просьбы не был выдуман автором.

В литературе высказывались противоположные взгляды на роль вмешательства sacrum в средневековом понимании. Так, Я. Довят утверждал, что у славян-язычников вмешательство сверхъестественных сил было перманентным явлением, после крещения наступило его ограничение до исключительных случаев[835]. Однако существует и совершенно противоположная точка зрения о «непрерывном вмешательстве сверхъестественного фактора»[836]. На чьей стороне истина, мы будем пытаться выяснить далее. Не будем разделять материал в предметном порядке, чтобы избежать механической интерпретации источников, вырванных из контекста; в то же время рассмотрим отдельно данные каждого из источников, стараясь выявить субъективные авторские элементы, а также отражение понятий и поведения лиц или действующих групп. Таким образом обнаружится различие между позицией отдельных авторов, имеющее историческое объяснение.

Основные историографические памятники северного славянства возникли в начале XII века на этапе относительно развитой христианизации, тем не менее «теологические вставки» в них встречаются редко. В то же время у Галла теологическую плоскость подчеркивает характерный, проводимый на конкретном примере анализ отношения sacrum к природе

(правда, автор не использует термина «природа», однако из контекста вытекает, что это понятие он и имеет в виду в своем выводе). Это одновременно и указание на перенесение на польскую почву проблем, занимающих французскую мысль того времени. В *Хронике* Галла sacrum действует в основном сверху, то есть мы имеем дело с осуществляемой самим автором «теологической интерпретацией» исторического процесса в Польше, а точнее, некоторых его фрагментов[837]. В понимании Галла, sacrum особо покровительствует некоторым «избранным» монархам, на которых нисходит его непрекращающаяся милость, что отвечает модели святого XII века, когда человек «родился, а не становился святым» (Хонориус из Аутуна)[838]. Так, Бог обратил на Мешко сначала телесный взор, а затем и духовный; христианизация польского государства является достаточным основанием для похвалы этому князю[839]. Если автор хроники ничего кроме этого не говорит о благосклонном покровительстве sacrum Мешко, то, вероятнее всего, потому, что вообще почти ничего не знает о его правлении. Исключительно покровительствовал sacrum правлению и самого Болеслава Храброго, в личности которого соединились природные достоинства с дарами неба: «Всемогущий Бог наделил короля Болеслава таким великим мужеством, силой и дал такие великие победы (= свойства сверхъестественного происхождения), какую в нем самом познал доброту и справедливость к себе и людям». (= естественные свойства)[840]. Обращает на себя внимание то, что автор признает сверхъестественными дарами земные успехи Болеслава (сила, победы), в то время как его духовные черты (доброта, справедливость) квалифицирует как естественные. Исключение составляет мужество, названное в числе даров, по-видимому, по причине его связи с силой и победами. Даром Неба было также физическое свойство Болеслава — столь привлекательный вид (*visu desiderabilis*), что он привязывал им к себе людей, которые считали суровой карой удаление их с глаз монарха[841]. Автор придает естественным свойствам большую значимость, поскольку, по его мнению, Болеслав добился славы и величия благодаря своей справедливости и авторитету, именно этими добродетелями росла мощь и власть Рима[842] (языческого!). Вмешательство sacrum имеет здесь особенный характер: его Болеслав не выпросил, а заслужил благодаря естественным духовным качествам. Более того, это не вмеша-

тельство от случая к случаю, а перманентная забота о счастливом правлении этого монарха. Впрочем, в одном случае источник упоминает и об единичном вмешательстве: Бог решил отдать в руки Болеслава город Киев, русское государство и богатства (дар сверхъестественного происхождения), поскольку тот привык носить рыцарское оружие (достижение в естественном порядке)[843]. По-видимому, были две причины этой «теологической интерпретации» правления Храброго: 1) объективные успехи его правления, известные из преданий, 2) намерение автора передать потомкам память о Болеславе как о умершем герое, которому покровительствовал sacrum и который является идеальным правителем — образцом для подражания[844]. Этому идеализированному образу Болеслава противоречило предание о проклятии, посланном на Польшу архиепископом Гауденцием (правление которого приходится на время правления Храброго), в чем усматривали причины поражения, которое понесла страна в начале правления Казимира. И в этой форме «причины поражения» сохранилось предание об этом проклятии, которое правдивый Галл не захотел опускать, правда, в контексте не описания правления Храброго, а народного восстания. По-видимому, он не очень хотел в него верить[845].

После смерти Храброго в течение всего XI века ни один из польских монархов, по мнению Галла, не находился под особенным, постоянным божественным покровительством. Собственное вмешательство sacrum в этот период происходит в исключительных случаях и имеет единичный характер[846]. Казимир Обновитель, который учился в монастыре и находился вместе с матерью немкой за границей, по сообщению Галла, воодушевляя рыцарей перед битвой с поморянами, вынужден был объяснять, что в битве побеждает не тот, кто преобладает числом, а тот, кому бог оказывает свою милость, а затем с божьей помощью, *cum adiutorio Dei*, одержал победу[847]. Здесь мы наконец имеем пример выпрошенного вмешательства sacrum, но вставленный в речь князя, являющуюся в действительности литературной конструкцией Галла. Это только общее свидетельство использования молитвы как средства вызвать вмешательство sacrum в земные дела. Обращение к sacrum за помощью в трудных обстоятельствах является в религии «нормальным явлением», соответствующим также и языческому образу мышления, поэтому пример Казимира яв-

ляется лишним в качестве указания *terminus ante quem* подобной практики в Польше. Классическим примером выпрошенного вмешательства являются молитвы Германа и Юдиты о потомке к св. Эгидию, отличающемуся благосклонностью, благодаря данной ему Богом силе (*data divinitus potestate*)[848]. Получение вмешательства в ситуации автоматического действия законов природы считали, по-видимому, вещью особенно трудной, коль скоро организовали *ad hoc* сложный аппарат: с посольством св. Эгидия в Провансе, везущим богатые дары, с постом и молитвами. Так родился Болеслав Кривоустый. Вместе с его выходом на политическую сцену как на личность монарха, так и на всю страну вновь нисходит особая перманентная милость божия[849]. Убеждение в этом, происходящее, очевидно, из наблюдения начинаний молодого Болеслава, а наверняка и памяти о чудесных обстоятельствах его рождения, выразил, по-видимому, один из вельмож, взявший слово в день посвящения Болеслава в рыцари: милостивый Бог возвеличил слабость старого князя и всю отчизну сим новым рыцарем; он вернет Польше ее прежнее состояние (успех)[850]. Из контекста выступления видно, что оно, по-видимому, действительно было произнесено; во всяком случае Галл счел возможным приписать представителю общественности убеждение в перманентном вмешательстве sacrum в отношении личности милого ему князя. И из дальнейших сообщений Галла вытекает, что деятельность Кривоустого развивалась в атмосфере особенной благосклонности Бога, начиная от победы, одержанной «горсткой верующих» смельчаков над половцами спустя несколько дней после посвящения Болеслава в рыцари (в 1100 или 1101 году), что избавило Польшу от половецких набегов во времена Кривоустого (то есть до момента возникновения *Хроники*): Таким образом, Бог объявил, какие великие дела он может совершить в будущем[851]. Галл также многократно утверждает об успешной помощи неба, оказываемой Болеславу и Польше в годы правления этого монарха[852]. Мысль об особой благосклонности sacrum внушало, возможно, и поведение самого князя, который, помня, очевидно, об обстоятельствах своего рождения, отличался формой рыцарской набожности и перед своими победоносными сражениями осуществлял религиозные практики. Например, в описании марша из-под Глогова на Колобжег помещен такой пассаж: «К концу шестого дня в пятницу при-

ступили к святому причащению, вкусив одновременно телесную пищу, прибыли под Колобжег по пути звезд. Предыдущей ночью Болеслав распорядился провести службу св. Марии, что затем, из свой набожности, принял в обычай»[853]. Таким образом, собственное вмешательство sacrum дублировалось выпрошенным вмешательством, причем систематически организуемым. Молитвы призваны были обратить внимание sacrum на актуальные проблемы, интересующие князя. Следует также назвать еще одну форму выпрошенного вмешательства, связанную с военными походами, в которых принимало участие и духовенство, в том числе и епископы. Таким образом, духовенство в походах выполняло не только функцию проповедников, но и просителей, поскольку возносило молитвы о победе, как это Галл показывает на примере Симона, епископа Плоцкого, который «оружием духовным и молитвами» сделал так, что мазовшане одержали победу в битве с поморянами[854]. Однако молитвенная функция духовенства более явно выступает у Кадлубека, позднее мы ее рассмотрим поподробнее.

Галл предоставляет богатый материал по проблеме вмешательства sacrum; при Храбром и Кривоустом оно было даже постоянным фактором в области политики властителя. Однако было бы заблуждением судить, будто бы в понимании автора естественный порядок систематически изменялся по воле sacrum, перманентно направляющего ход земных событий вопреки их природе. В действительности в описаниях Галла, в которых мы видим представителя историографии той эпохи вообще, события развиваются в соответствии с земными причинно-следственными законами, везде действуют люди, руководствующиеся мотивами собственной логики, покровительство sacrum не отменяет естественных законов, даже чудесное зачатие Болеслава Кривоустого находится в рамках биологического процесса. И в случае Болеслава Храброго, особого любимца sacrum, последний действует именно за сценой; существует, впрочем, и исключение, подтверждающее историографическое правило, каким является чудесное прозрение Мешко I, представляющее собой явную вставку агиографического типа в хронику в принципе светского типа. Сравнивая две линии повествования — одну автономную земного типа, другую сверхъестественную, имеющую признаки вербализма, мы можем заметить, что последняя является теологи-

ческой формой интерпретации земных фактов. И герои *Хроники*, обращаясь к sacrum, не теряют под собой реальной почвы. Владислав Герман делит государство между сыновьями, не назначая главного, и оставляет вопрос на волю Бога и на решение знати[855]. Кривоустый во время похода на Колобжег взывает к рыцарству: «Только на Бога и на оружие мы полагаемся»[856]. Сам автор вскользь, но явно подчеркивает автономность естественного порядка. Он напоминает, что смерти избежать не может ни одно существо[857]; хлеб может больше, чем человеческие законы[858]. Но особого внимания заслуживает упомянутая Галлом максима, что глас народа всегда совпадает с гласом Божьим[859], а это явно указывает на то, что сверхъестественный порядок является аспектом (который мы определяем как «теологическая интерпретация») естественного порядка.

Из анализа Галла вытекает следующий образ: в сознании средневекового хрониста исторические события развиваются в соответствии с естественным порядком в рамках исторических причинно-следственных связей. Этим фактам, которые назовем объективными, соответствует параллельная линия сверхъестественных фактов, которые связаны с миром субъективных представлений хрониста и которые, в его понимании, придают историческим событиям и вообще фактам естественного порядка определенное направление, продиктованное позицией sacrum по отношению к заинтересованным лицам или разыгрывающимся событиям. Этому мировоззрению ни в коем случае нельзя придавать черты внутренней последовательности: естественный мир, с одной стороны, функционирует самостоятельно, подчиняется собственным причинно-следственным закономерностям, а с другой стороны, в каждом своем элементе зависит от сверхъестественных сил. Но непоследовательность не смущает по крайней мере хрониста, поскольку он ее вообще не замечает, будучи свято убежденным в истинности двух своих принципов — автономии естественного мира и всемогущества sacrum. Это типичная для средневековой историографии точка зрения.

Концепция Галла о соотношении понятий sacrum и природа в их конкретных проявлениях выросла на чужой почве, отсюда возникает вопрос, в каком отношении она находилась с польским мировоззрением. По этому вопросу мы находим у Галла указания, с которыми мы, впрочем, уже сталкивались.

При этом здесь видны два решения. Казимир Обновитель верит в божественное всемогущество: побеждает тот, кому Бог оказывает свою милость (*cui Deus dedit suam gratiam*), в то же время численное превосходство не гарантирует победу (*multitudo non facit victoriam*). Природа здесь полностью лишена самостоятельности, ходом событий руководит вмешательство sacrum. Эта точка зрения скорее не соответствует принципиальным убеждениям Галла, который высказывается за автономность природы, за некоторое (хотя иногда шаткое) равновесие sacrum и природы, в соответствии с философской тенденцией XII века[860]. Таким образом, возможно, что Галл вложил Казимиру в уста одно из мнений, распространенных в христианской среде Польши. Но хронист приводит также, причем более явно, примеры и другого решения — природа и sacrum находятся не в отношении подчинения, а во взаимодействии, как в случае Кривоустого, когда он рекомендовал своим воинам полагаться на Бога и на собственное оружие. Эта точка зрения хорошо соответствует позиции самого хрониста, но это не значит, что она отличается от взглядов польской среды. Об этом говорит свидетельство, сохранившееся в списке, датируемом 400 годами позже, но имеющем архаическое происхождение. Это уже цитированная пословица «К Богу взывай, а руки прикладывай», формулирующая прадавний надежный опыт, что для достижения цели следует использовать все имеющиеся средства. Принцип метода концентрации средств при достижении целей отчетливо обозначился и у языческих славян, которые охотно бы согласились на соединение культа собственных богов с культом христианского Бога, и препятствием этому была только исключительность христианства. Мысль о подобной концентрации выражает и другая пословица: «Богу — свечка, а дьяволу — огарок», в более древней, известной уже Рысинскому форме: «Богу служи, а дьявола не гневай»[861]. Эта максима противоречит духу христианства и представляет собой, без сомнения, реликт языческих понятий в уже христианской среде — стремление соединить христианский культ с культом собственных демонов, считавшихся у христиан дьяволами, отсюда культ дьявола под именем Черного бога в Полабье. Тем более понятно отраженное в приведенном высказывании Кривоустого соединение собственного усилия с взыванием за помощью к христианскому sacrum. Это последнее решение, апеллирующее к взаи-

модействию sacrum и природы, составляло наверняка правило, в то время как максима, высказанная Казимиром, находила применение скорее в специфических обстоятельствах, когда заинтересованная сторона оказывалась в особенно трудной ситуации и не имела или имела ничтожные шансы достижения цели естественными средствами.

Обычной формой вызова вмешательства sacrum была молитва, часто соединенная с другими формами просьбы о благосклонности sacrum: такими, как пост и вообще аскеза, милостыня и т. п. Пример подобного сложного прошения привел Галл в связи с помощью св. Эгидия при зачатии Владислава Германа и Юдиты. Молитвы могут иметь характер или публичный, состоящий в участии в церковных богослужениях, или частных, как чтение молитвы. О церковных богослужениях Галл неоднократно упоминает, но частной молитвой в хронике, посвященной политическим событиям, не интересуется. В то же время молитва имеет огромное значение как фактор формирования религиозного мировоззрения; ее систематическое повторение устанавливает духовную связь между человеком и определенной сферой сверхъестественного мира, отдает человека под постоянную опеку sacrum, предоставляет покровительство в делах. Распространение молитвы тесно связано с укоренением соответствующей религии. У язычников молитва получала публичный характер, в то же время функцию более поздней частной христианской молитвы выполняли у них магические практики. Христианская молитва естественным образом ограничивала потребность в магии, однако так и не смогла заменить ее полностью.

Распространение молитвы началось в Польше, помимо духовенства, с княжеского двора. Недостаток данных по этому вопросу у Галла дополняют другие сообщения. Баварский источник (до 993 г.) сообщал, что Мешко, князь вандалов, раненный в плечо отравленной стрелой выздоровел благодаря Удальрику, епископу аугсбургскому (ум. 973 г.) и прислал на его могилу вотум в виде серебряного плеча[862]; естественно, это не могло обойтись без молитв. О Эмнилде Титмар сообщал, что она старалась раскаяться за грехи своего мужа (Болеслава Храброго), не уставая в подаяниях и лишениях — о молитвах даже не упоминал[863], так как они были обычным делом. Так, с X века Пясты через христианских матерей и жен

приобщались к чтению молитв и осуществлению набожных действий, а об их положительных результатах свидетельствует письмо хорошо информированнной Матильды Швабской к сыну Эмнильды Мешко II, которых чтил Бога на трех языках: родном, латинском и греческом[864a], о немецком источник не упоминал. В то же время это было первое упоминание об использовании в молитвах польского языка, что не было удивительно. Мы смело можем считать, что начиная с Мешко II все Пясты имели подготовку в сфере богослужения, соответствующую уровню других христианских князей. Памятником религиозности Пястов XI века считается также так называемый *Молитвенник Гертруды*, сестры Казимира (дочери королевы Рихезы), выданной за Изяслава, русского князя и проведшей жизнь на Руси. Из исследований В. Л. Янина вытекает, что молитвенник находился в руках этой княгини в 1074—1077 годах во время пребывания ее в Германии в изгнании вместе с Изяславом, а затем в Кракове, где она и оставила книгу, возвращаясь на Русь, поскольку при русском дворе латинский молитвенник мог бы вызвать неприятие со стороны православного духовенства. Судя по содержанию молитв (в общей сложности их около 85), Гертруда была погружена в эсхатологическую религиозность, темой большинства молитв (около 49) было моление об отпущении грехов, о помиловании, о счастливой смерти, о вечном счастье и т. п., значительно меньше молитв соединяют тематику эсхатологическую с земной, и только около 10 молитв ограничиваются земной тематикой. Главная печаль княгини — это судьба ее «единственного» («dilecti», то есть любимого) сына Петра, то есть Ярополка Изяславича, она молит о его спасении и удаче в земной жизни, в особенности о победах. Вообще сомнительно, чтобы религиозно-эсхатологический образ мышления, проявившийся в молитвеннике, отражал в какой-то степени религиозные настроения польской среды. Тексты молитв были, вероятнее всего, подсунуты Гертруде в Германии и выражали заботу местных монахов о вечном спасении изгнанницы[864].

Представление Кадлубека о вмешательстве sacrum в дела земные совпадает с Галлом по существу этого явления, но отличается по формам его вызывания и действию. В этом видно влияние идеологии автора. Галл славил монархию, Кадлубек — ярый сторонник политической автономии феодального общества. Правда, и он идеализирует князей, может, даже в боль-

шей степени, чем Галл, воспевает их успехи и военные триумфы, однако при этом его главная цель — прославление Польши, которой они правили, и выделение роли церкви, которая руководила и князьями[865]. Раннефеодальное общество делилось, по формулировке Адальберона де Лаон (начало XI века), на три функциональные категории: духовенство (*oratores*), рыцарство (*bellatores*), а также трудовой народ, крестьян (*laboratores*)[866]. Галл в функциональном делении польского общества перечислил только *milites bellicosi, rustici laboriosi*[867], не упомянул о *oratores*, хотя отмечал значение их посреднической функции. Кадлубек эту функцию ставит выше других. Поэтому он подверг цензуре Галла, лишил Храброго и Кривоустого знака особенной милости Божией, перманентной заботы об их успешном правлении. Даже в случае Мешко I он упоминал только об одноразовом вмешательстве sacrum, которое вернуло ему зрение, но в то же время он не говорит, что крещение он принял по велению Бога, разумеется, приписывая эту заслугу Добраве[868]. Более того, и в характеристику своего любимого Казимира Справедливого, созданную, по-видимому, по образцу характеристики Храброго, данной Галлом, он не ввел фактор особенной перманентной милости, возвышающей этого князя, но в то же время он отличал двойной источник его качеств: природу, которая одарила его политическими добродетелями, и милость (*gratia*), которой он приписывал «очистительные» добродетели, то есть открывающие путь к спасению[869]. Милость не распространяется на дела земные, как в характеристике Храброго у Галла. Поскольку посредником в вызове вмешательства sacrum, проводником милости у Кадлубека является церковь. В замаскированной полемике с Галлом источник качеств Храброго усматривается не в sacrum, а в учении, которое принес ему св. Войцех, указывая на превосходство закона Божиего над человеческим законом и советуя ему, чтобы во всех делах он соотносился с «зеркалом Божественной справедливости»; важнейшим же наставлением является подчинение всякой власти законам церкви[870]. Поэтому Кадлубек был поражен конфликтом между представителем светской власти Болеславом Смелым и представителем церкви епископом Станиславом; совершенное королем преступление вызвало (редкое у Кадлубека, как и вообще в польской историографии) карающее вмешательство sacrum: король наложил на себя руки (что является вымыслом Кадлу-

бека), а его сын был отравлен, поскольку «ни одно добро не остается без награды, а ни одно зло — без наказания»[871]. Несмотря на всю гордость за князей в связи с их славными военными подвигами и служением отечеству, он ставил выше их мужества успех молитвы, обеспечивающей покровительство Божества. Чужда была ему мысль о священной роли вооруженной борьбы с неверными в защиту религии, воплотившаяся в крестовых походах[872]. Свое убеждение он выразил при сравнении двух плоцких епископов первой половины XII века, Симона и Александра. Второй из них соединял обязанности епископа и рыцаря и этим заслужил величайшее уважение Кадлубека; однако выше Александра он ценил Симона, который воодушевлял на битву воинов, однако сам не принял в ней участие, а удалился на молитву и не прерывал ее вплоть до одержания победы[873]. Также и епископ краковский Пелка вместе с духовенством своей церкви своими молитвами сделал так, чтобы дезориентированные заговорщики, которые во главе с Болеславом Мешковицем захватили Краков, попали в руки Казимиру Справедливому[874]. В другом месте автор утверждает, что в тот момент произошло вмешательство божества[875]. В своей концепции о посреднической роли церкви в вызове вмешательства sacrum Кадлубек предпочитает выпрошенной милости — вмешательство. Впрочем, вмешательство в его хронике — редкое явление. Автор не отличается точностью в передаче фактов, тем не менее он устанавливает между ними причинно-следственные связи естественного характера. Этот естественный исторический процесс лишь изредка нарушается благодаря вмешательству sacrum. Не кажутся убедительными выводы Бальзера о неком мистицизме Кадлубека[876], вытекающие в основном из терминологии этого хрониста, употребляющего слово *numen* для определения божества. По мнению Бальзера в *numen* проявляется «какое-то тайное, более тесное единство этого божества с человеком, управление его судьбой, основанное на какой-то высшей любви, связывающей божество с творением: взгляды, сформированные именно на основе мистической спекуляции»[877]. В действительности *numen* означает у Кадлубека то же, что мы называем sacrum, а факт, что *numen* совершал *miracula*, не отличает его ничем от sacrum[878]. Используя метод Бальзера, мы должны были бы огромную часть средневековой литературы квалифицировать как мистическую, но тогда этот термин утратил бы свое спе-

цифическое значение. Мистицизм бы находился в границах третьей бескорыстной функции религии, а тем временем Кадлубек был в вопросах религии утилитаристом и вообще писателем в сущности столь же трезвым, как и Галл, хотя и пользовался напыщенным стилем и искусственным языком.

Общей чертой обоих авторов стало также появление в незначительном масштабе культа вторичного sacrum. Галл в одном месте упоминает (помимо чуда св. Эгидия) о спасении св. Войцехом целого города, которому угрожали поморяне в 1097 году, в день освящения гнезненской церкви[879]. В другой раз поляки одержали над поморянами победу, вымоленную св. Лаврентием[880]. Кадлубек рассказывает о чудесной помощи, оказанной польским отрядам под Наклом каким-то молодым человеком, который выступил из собора св. Вита в Крушвице[881]. Другое чудо открыли Казимиру Справедливому Спаситель и его Мать[882]. По-видимому, верующие не освоили культа святых настолько, чтобы обращаться к ним за помощью, так как приведенные примеры иллюстрируют собственное, а не выпрошенное вмешательство. Даже культ покровителей соборов развился слабо, о чем свидетельствует факт, что покровитель краковского собора св. Вацлав «никогда сильно не присутствовал в Кракове», поэтому культовую нишу там без труда заполнял св. Флориан, которого почитал Казимир Справедливый[883]. Возможно, духовенство специально не акцентировало культ святых, чтобы не пробуждать политеистические тенденции, которые в Полабье возникли в ходе столкновения с христианством. По мнению Бальзера, в *numen* проявляется «какое-то тайное, более тесное единство этого божества с человеком, управление его судьбой, основанное на какой-то высшей любви, связывающей божество с творением». Исключение составлял общепольский культ св. Войцеха, поддерживаемый Храбрым, а после кризиса возобновленный во второй половине XI века и сохранявшийся в XII веке[884]. О непрерывности этого культа свидетельствуют топографические следы легенды о св. Войцехе. Он был покровителем не только гнезненской епархии, но всей польской провинции, ему же как покровителю Польши, как утверждает Галл, был посвящен гнезненский полк. И Кадлубек несколько раз с великим почтением упоминал о св. Войцехе как покровителе поляков. В то же время культ Девы Марии нашел у обоих хронистов слабое отражение[885a], хотя трудно сомневаться в его

распространении, что понятно хотя бы по тому месту, которое получила Богоматерь в календаре литургий.

Общей чертой идеологии Галла и Кадлубека является также не упоминание об antisacrum, что можно охотно объяснить рыцарским пафосом обоих произведений, которые должны были прославлять подвиги поляков и их монархов. Рыцарству чужды были соблазны и опасения монахов, искушаемых сатаной[885], поэтому введение antisacrum в хроники не сочеталось бы со светской идеологией феодальной верхушки. Правда, и ей была известна забота об устройстве загробной жизни, но эта забота знати отражена в других источниках — документах о пожертвованиях. В то же время со спорадическими упоминаниями о дьяволе и сатане мы встречаемся в древнейшей, относящейся к Польше агиографии, в житиях св. Войцеха, пяти отшельников. Однако эти упоминания мало что дают для познания идеологической основы польского общества, поскольку были написаны иноземцами. К сожалению, в XI—XII веках подобные произведения, относящиеся к Польше, отсутствуют, за исключением житий св. Оттона, в которых языческие демоны (боги) отстраняют на задний план библейского сатану. Не подлежит сомнению, что в польском религиозном сознании того времени старые языческие демоны не перестали играть важную роль, коль скоро они сохранялись в нем еще долгие столетия. Однако это были доброжелательные демоны, реже — опасные, как упыри и вообще обиженные в земной жизни нави, но и они подстерегали человеческую душу после смерти, как сатана.

Главным источником познания чешского мировоззрения раннего средневековья является *Хроника* Космаса. Автор, возможно, сильнее, чем польские хронисты, подчеркивает значение вмешательства sacrum. Он сообщает о Борживое, что тот принял крещение «по милости божией, всегда предшествующей и всюду сопутствующей» (т. е. людям)[886]. Автор говорит здесь о сопутствии, то есть постоянном бдении, что не означает перманентного вмешательства в людские дела. Здесь обнаруживается та же, что и у польских хронистов, непоследовательность: признание автономии естественного порядка и его коррекция в произвольные моменты, благодаря вмешательству sacrum. Прослеживается также некоторая аналогия с выбранными Галлом героями, на которых снизошла особенная милость божия. Космас считал избранником sacrum Брже-

тислава II, которому Бог оказал такую милость, что добродетели, данные отдельным людям частично, ему дал целиком в безмерном количестве[887]. Даже красноречия Цицерона не хватило бы, чтобы описать в деталях его заслуги[888]. Он отличался необычайным талантом в ведении войны и всегда одерживал победы, превосходил по мудрости Соломона и отличался щедростью[889]. Таким образом sacrum своим вмешательством наделил Бржетислава определенными душевными качествами и способностью привлекать к себе людей щедрыми дарами. Это освобождало благосклонный к Бржетиславу sacrum от постоянного исправления естественного порядка в контексте его деяний. И независимо от этого, Космас редко упоминал о вмешательстве сверхъестественной силы, поэтому его рассказ в принципе носит светский характер, то есть события в нем разворачиваются в соответствии с земными причинами и следствиями, хотя за естественным порядком скрывается бдительное присутствие sacrum. Существуют определенные закономерности истории, хотя они и контролируются sacrum. Венгерский король Андрей утешал изгнанного из Моравии князя Вратислава, советуя положиться на Господа, который быстро сменит печаль на радость[890]. Автор таким образом выразил мысль, что естественным порядком в человеческом обществе управляет переменчивое счастье, что более четко показано в другом месте. Когда князь Святополк жаловался правителю замка на свои неудачи, тот ответил, что тем быстрее придет удача, то есть он трактовал смену удачи и неудачи как закономерность естественного порядка[891]. Тот же Святополк говорил своим соратникам: «Вы должны ожидать сомнительных случаев переменчивой судьбы; впрочем, пусть всемогущий Бог вас ведет и сопутствует вашим деяниям»[892]. Автор упоминает здесь третий наряду с судьбой (= естественный порядок) и sacrum фактор событий — целенаправленное действие самого человека, и его описание событий в значительной части представляет собой действие этого третьего фактора, являющегося особым элементом естественного порядка. Впрочем, результат этих действий может соответствовать воле sacrum. Когда не удался проект Вратислава ввести собственного кандидата на должность пражского епископа и епископом стал младший брат Вратислава Яромир, озабоченный светскими делами и добивавшийся епископства по политическим мотивам (1068), Космас усмотрел в успехе Яромира вмешательство

sacrum, поскольку всякая власть исходит от Бога, и не может стать епископом тот, кого Бог для этого не предназначил или же кому этого не позволил[893]. Впрочем, это была характерная попытка оправдать свершившийся факт. Изредка только Космас отмечал вмешательство с явлением чуда, нарушающего очевидным образом естественный порядок. Так, в 1091 году случилось двойное чудо по воле обоих покровителей — св. Вацлава и св. Войцеха, которые лично появились в темнице, освободили узников от цепей и отпустили их на свободу, и одновременно предрекли примирение враждующих сторон — короля Вратислава и его сына Бржетислава, что, естественно, произошло в тот же день[894]. Здесь соединились чудеса двойного типа: первое — нарушающее естественный порядок, второе — совершенное в рамках этого порядка, поскольку мир был заключен при посредничестве брата короля Конрада. На нашем языке второе чудо означало, что «дело неожиданно приобрело чрезвычайно удачный оборот». Впрочем, Космас сам привел рациональные причины заключения этого соглашения.

И последователь Космаса, именуемый Вышеградским каноником (он описал события 1126—1142 годов), человек суеверный, с тревогой отмечающий все необычные явления на небе и на земле и часто сопровождающий довольно предметный рассказ вставками о чудесных происшествиях, также приводил примеры чудес двоякого рода. Одни из них очевидным образом прерывали ход естественных событий. Так, во время битвы между саксами и чехами один из чешских священнослужителей по имени Вит, человек благородного происхождения, узрел, как на стороне чехов сражается св. Вацлав на белом коне; и тщетно другие воины обращали свой взор к небу — они не могли ничего заметить, поскольку не были этого достойны, а потому печалились и плакали, но победу с пением «Кирие элейсон» все же одержали[895]. В другой раз автор рассказывает о чудесном исцелении парализованной женщины из деревни Безтвина св. Иоанном Евангелистом и св. Готардом, а также о том, как исцеленная в базилике того же св. Готарда из деревни Злапи свидетельствовала о полученной милости[896]. Автор раз за разом приводит и чудеса другого рода, когда события происходят в соответствии с естественным порядком, хотя и отличаются необычностью (временное высыхание русла реки Сазавы[897]) или неожиданно счастливым финалом (башня сгорела, а церковь уцелела[898] и т. п.).

Другой продолжатель дела Космаса, современник Вышеградского каноника, Сазавский монах (1126—1162) отличался предметным изложением, в котором чудеса не прерывают естественный порядок вещей. Не интересует автора и немедленное вмешательство (являющееся собственно формой чудес второго рода). В то же время он приводит сообщение о существовании в Чехии убеждения о перманентном вмешательстве, относящемся к Чехии. Так, князь Собеслав, отвечая королю Лотарю, когда тот вмешался во внутричешские дела, заявил, что верит в милосердие Божие и заслуги святых мучеников Вацлава и Войцеха, которые не допустят, чтобы чешская земля перешла в чужие руки[899]. Так уверенность в собственных силах искала подтверждения во вмешательстве sacrum.

В отличие от польского летописания, Космас многократно отмечал вмешательство antisacrum в дела земные, обнаруживая тем самым, что в своей *Хронике* выражал не только светско-феодальное мировоззрение, но некоторым образом и взгляды монашества, что проявлялось, впрочем, еще ранее в чешской агиографии X века[900]. Так, Болеслав II грозил в своем предсмертном слове людям, которые занимались обменом денег, что они попадут в дьявольские сети[901]. Смело можно признать, что Космас сам вложил эти слова в уста князя, равно как и то, что и далее все упоминания о дьявольском вмешательстве происходят от него. Так, «древний змий, враг рода человеческого» посеял вражду между королем Вратиславом и епископом Яромиром[902]. Убийца Бржетислава II безбожный Лорк, посланник дьявола, был слугой сатаны[903]. В связи с бунтом Генриха V против отца автор повторяет определение дьявола как сеятеля («первооткрывателя») вражды[904]. Он рассказывает историю о каком-то князе, который после смерти жены, охваченный похотью, впал в дьявольские сети[905]. Предполагается также, что и в урагане, который уничтожил часть княжеского дворца в Праге, несся сам сатана[906] и т. д. О том, что на чешской почве концепция вмешательства antisacrum появилась в монастырской среде, явно свидетельствует легенда об основании сазавского монастыря: пещера, в которой св. Прокопий искал уединения, в действительности была населена тысячью демонов[907]. Отдельную проблему составляет какая-то полузабытая легенда о языческом numinosum, или же магиях, которые с христианской точки зрения следовало квали-

фицировать как antisacrum. Из трех дочерей Крока Кази разбиралась в колдовстве и медицине, Тетка учила народ языческому культу, Любоша была известна как гадалка[908]. Автор с недоверием относится к магическому искусству, но приводит исторические примеры исполнения языческих гаданий, которые должны были предвестить появление на свет Христа; он приписывает Любоше пророчество о Праге, св. Вацлаве (Maior Gloria) и св. Войцехе (Exercitus Consolatio)[909]. Так неожиданно языческий numinosum встречается с христианским sacrum.

В русском летописании XI—XII (с точки зрения рассматриваемой здесь проблемы) можно обнаружить два направления, монашеское и рыцарское, причем в первом явление вмешательства sacrum обозначилось более явно, чем в Польше и Чехии. Первое направление представляет *Повесть временных лет*, составленная в печерском монастыре, однако же в ней рассказ о дохристианской эпохе был взят из более раннего источника — возникшего приблизительно около 1030 года), и носит светский характер. Но в то же время sacrum выходит на сцену в христианских вставках в повествовании о языческом периоде в *Повести* (до 988 г.), а особенно в христианское продолжение этого периода. Анализируя случаи вмешательства sacrum, мы замечаем в основном естественный фон, на который как бы наслаивается sacrum в виде теологической интерпретации природных явлений, что является формой согласования естественного хода событий с вмешательством sacrum. Бог покровительствует крещеной Руси, подобно тому как Чехии покровительствуют св. Вацлав и св. Войцех, Бог направляет ее на путь спасения, а на земле способствует победам и завоеваниям, но посылает также и наказание за ее грехи. В конце концов ответственность за судьбу страны возлагается на людей, зависит от их следования заповедям религии. Это теологический аспект человеческих деяний. «И если будете жить в любви между собой, бог будет в вас и покорит вам врагов, — поучает Ярослав Мудрый своих сыновей (1054). — Если же будете в ненависти жить, в распрях и ссорах, то погибнете сами и погубите землю отцов своих и дедов своих, которые добыли ее трудом великим». Мы вновь здесь видим теологическое объяснение — на сей раз роли внутренней консолидации как фактора внешнеполитических успехов[910]. Точно так же раз за разом источник интерпретирует поражение Руси как божью кару, победу — как результат успешного вмешательства sacrum.

Бог послал кару на братоубийцу Святополка в назидание русским князьям[911]. Торки бросились в бегство под натиском и гибли «настигаемые божьим гневом, одни от холода, другие от голода, третьи от мора и по допущению Божьему. Так избавил Бог христиан от поганых»[912]. В любом случае язычники гибли от естественных причин, которые были интерпретированы как действия sacrum. Но несколько лет спустя Русь потерпела поражение в битве с половцами, которое летопись объясняет как кару божью «за грехи наши», то есть как ответ на факты человеческого порядка; однако этот ответ также является человеческим фактом, только теологически интерпретированным[913].

И так довольно монотонно течет поток утверждений то о божьей помощи, оказываемой Руси, то о наказании ей «за грехи». Разнообразие в калейдоскоп вмешательств вносят упоминания о чудесных видениях, наблюдаемых правоверными и даже язычниками во время вооруженных столкновений. Эта неизвестная ранее оптическая чувствительность берет начало с конца XI века, когда в битве между Святополком, который нарушил клятву, принятую через целование креста, и ослепленным Васильком над войском последнего вознесся крест[914]. В другой раз «падали половцы перед полком Владимира, невидимо сраженные ангелом, что видело множество людей, а головы, невидимо отсеченные, падали на землю», что подтвердили захваченные в битве половцы[915]. Это «видение невидимых вещей» похоже на литературную конструкцию и должно было представлять конкретную иллюстрацию теории, изложенной в третьей редакции *Повести временных лет*, почерпнутой из Священного Писания и переводов из греческой литературы и утверждающей, что каждая страна, даже языческая, имеет своего ангела, который ее хранит, а в христианских странах — каждый крещеный, особенно правоверные князья[916]. Эта теория должна была возникнуть в киевском Выдубицком монастыре, основаннном в честь Архангела Михаила, предводителя ангельского войска[917]. Так понятие sacrum обогатилось вторичными понятиями. Хотя молитва позволяла каждому непосредственно обращаться за помощью к sacrum, однако особенно успешным считалось посредничество чернецов, неустанно прославляющих Бога в молитве, бдении, посте и слезах — «благодаря их молитвам мир стоит»[918]. Монастыри и монахи, таким образом, выполняли на Руси наравне с

епископами ту же роль, что и епископы в Польше, в соответствии с утверждениями Галла, а особенно Кадлубека, вообще ту же, что *oratores* в западной концепции. Посредническую функцию усиливал культ монастырских святых, которые обращались к sacrum за помощью. Когда Святополк Изяславич вернулся победителем из битвы с половцами, печерские братья, приветствуя его, утверждали, что «враги наши были побеждены благодаря молитвам святой Богородицы (покровительницы монастырской церкви) и отца нашего Феодосия». Это дает нам возможность узнать, что перед каждым военным походом или путешествием Святополк поклонялся могиле Феодосия и получал благословение от игумена.

Культ вторичного sacrum, впрочем, на Руси имел более давние и не зависимые от монастырей традиции. Наверняка на начальном этапе он развился в более тесном кругу духовенства, князей и бояр, тем не менее, как представляется, он раньше, чем в Польше, принял массовые размеры. Этому могло способствовать то обстоятельство, что на Руси около 80 лет после принятия христианства отсутствовали собственные святые, в отличие от Чехии со св. Вацлавом и Польши со св. Войцехом. В обеих этих странах произошла концентрация культа этого типа вокруг святых местного происхождения, в то время как на Руси произошло скорее распределение культа между святыми, взятыми из Византии, такими, как Богородица и св. София (Премудрость Божья). Установился также обычай, что у каждого района был свой святой, что наверняка вызвано размерами страны, а также связанными с этим более глубокими региональными различиями. Отчетливо обозначенный и подтвержденный в многочисленных летописных упоминаниях культ вторичного sacrum на Руси, как мне представляется, заслуживает внимания по различным причинам. Древнейшей формой этого культа было почитание Богородицы. Оно могло зародиться во времена, когда Владимир I после крещения Руси возводил первую каменную церковь Богородицы Десятинной[919], которая стала храмом династии и местом погребения многих Рюриковичей. Доказательством этого культа был факт, что сын Владимира Мстислав, еще князь тмутороканский, возвел церковь с тем же самым посвящением Богородице в своем граде, поскольку именно это он пообещал во время поединка с князем касогов Редедей[920]. Зна-

чительно позднее развился культ св. Бориса и Глеба, а именно только в связи с их канонизацией в 1072 году, как доказывает А. Поппе[921]. Несколько позднее возник еще отдельный культ печерского игумена св. Феодосия[922].

Однако, чтобы вызвать вмешательство небес, прежде всего продолжали пользоваться посредничеством Богородицы. В основном к ней, а через нее к Спасителю, обращался в своей молитве Владимир Мономах[923]. В 1103 году перед битвой с половцами, закончившейся победой Руси, князья и все воины возносили молитвы и давали обещания Богу и Пречистой Матери его — в соответствии со своими возможностями, пожертвовать милостыню для убогих или дар для монастырей[924]. Случалось, что успех достигался без посредничества «после получения божьей помощи» свыше[925], но обычно обращались к конкретным почитаемым на местах, хорошо известным представителям вторичного sacrum, а в особенности к Богородице, которая почиталась настолько, что часто выступала в летописях наряду с Богом без упоминания, что только упрашивает его вмешаться — слезами и молитвой; создается впечатление обособления этой фигуры[926] и как бы проявления политеистических тенденций в христианских массах. Убеждение в необычайной эффективности посредничества или даже личного вмешательства Богородицы в XII веке является массовым. Когда в 1170 году войска Андрея Боголюбского осадили Новгород, все люди видели, как в трех новгородских церквах Богородица плакала на трех иконах, и ее слезы и молитва сделали так, что Бог спас христианский Новгород от угрожавшего ему (как разрушенному в 1169 году Киеву) разорения[927]. Так считали в Суздальской Руси, где было описано это чудесное событие, в то же время новгородская летопись иначе представила вмешательство sacrum в данном случае: победа была одержана силой святого креста и Богородицы, а также благодаря молитвам правоверного владыки Ильи[928]. Оба источника согласны друг с другом в активной роли Богородицы, но все же различны. Но оставим эти различия. Так или иначе, оба описания отражают элементы вторичного sacrum, который в сознании верующих был фактором вмешательства. Спорадически и другие факторы вторичного sacrum вмешиваются в военные дела, даже в довольно самостоятельной форме. Под Луцком Андрей Боголюбский обратился с молитвой к Богу, но также призвал себе на помощь св. мученика Федо-

ра, праздник которого приходился на этот день[929]. Два князя — Мстислав и Ярополк, ослепленные дядей Всеволодом, прозрели в Смоленске по милости Божьей, а также св. Богородицы и святых мучеников Бориса и Глеба[930]. Святые спешили на помощь, когда посвященным им церквам угрожало разорение. Так, новгородская процессия с пением переходила во время грозы из церкви св. Софии к св. Михаилу, и когда во вторую из этих церквей ударила молния, вызвав пожар, погибло только два человека, а церковь сохранилась благодаря милосердию Бога и молитвам св. Михаила[931]. В Новгороде, почти языческом в XI веке, христианизация имела столь значительные успехи в следующем столетии, что городское население искало покровительства sacrum не только в условиях общей угрозы, но и в ежедневных личных заботах. Архиепископ Мартирий заложил в городских воротах церковь св. Богородицы — она должна была служить «прибежищем христианам и радостью и весельем верующим», подобным образом говорили и о других новгородских церквах, а было их множество[932]. На этом примере мы видим, как вмешательство sacrum, первоначально проявлявшееся в драматические моменты общественной жизни, превратилось в перманентное явление в частной жизни городского населения, в том числе в трезвомыслящем купеческом и ремесленном Новгороде, летописи которого были образцом конкретной, лишенной воображения фактографии, переполненной сообщениями о строительстве церквей и церковных событиях, но не о содержании религиозного сознания, как, например, в киевском летописании. Минимальную заинтересованность текущими религиозными делами проявляют и берестяные грамоты, поскольку это обычно дела не столь значимые[933]. Огромное число церквей на улицах Новгорода и упоминания, подобные тем, что приведены выше, свидетельствуют о серьезной роли новой религии в повседневной жизни; религия эта воспринималась наверняка в соответствии с принципом *do ut des*, что, впрочем, не было специфической чертой новгородских отношений, а распространилось по всей Руси.

В расширении культа святых большую роль сыграли князья. В XII веке утвердился характерный церемониал въезда князей в главные города. Так, Владимир Галицкий после прибытия из своей вотчины на Русь поклонился в Вышеграде святым мученикам (то есть Борису и Глебу, реликвии кото-

рых там находились), а затем в Киеве отправился к св. Софии и св. Богородице Печерской[934]. Князей Вячеслава, Изяслава и Ростислава приветствовало в Киеве духовенство с крестами: митрополит Клим, игумены и пресвитеры, вместе, преисполненные радостью, они поклонились в церкви св. Софии и св. Богородицы Десятинной[935]. Точно так же и Мстислава Ростиславича в Новгороде встретил епископ с крестами, новгородским людом и игуменами, все отправились в св. Софию, затем к св. Спасу и св. Богородице[936]. Подобный церемониал можно обнаружить и в Смоленске, где князь Давид Ростиславич отправился к местному храму Богородицы[937]. Имя покровителя церкви не является здесь формальным определением храма божьего, а имеет более глубокое значение как имя местного покровительствующего sacrum, символизирующего одновременно и данный регион, политическую единицу. Под его знаменем сражаются горожане и рыцарство с мыслью о своем городе, а одновременно и о собственных интересах. Уже в XII веке проявляются зачатки этого явления. Так, жители Владимира (ростовского) решили, что получат себе князем Михалка (сына Юрия Долгорукого) или сложат свои головы за св. Богородицу и Михалка; и принес им утешение Бог и чудесная Богоматерь Владимирская[938].

В роли вторичного sacrum, кроме небесных сил и официальных святых, выступают и поддерживающие живущих посреднической молитвой души умерших предков. Ярополк Мономахович перед битвой взывает к Богу и вспоминает о своем отце[939]. Бог спас в битве Андрея Боголюбского благодаря молитве его родителей[940], из которых только отец (Юрий Долгорукий) еще был жив. Мстиславу Андреевичу оказала помощь во взятии Киева (1169) молитва его отца (еще живущего) и деда (умершего много лет назад)[941]. Князь Михалко избежал в битве смерти благодаря молитве его уже давно умершего отца Юрия Долгорукого[942]. В другой раз тому же Михалку в битве за Владимир оказывает помощь Бог вследствие молитвы отца, деда и прадеда[943]. Не было ли на Руси посредничество предков связано с традиционным культом мертвых?

Мы уделили много внимания проявлениям наивной веры во вторичный sacrum, освещенный благодаря летописанию значительно лучше на Руси, нежели в других славянских странах данной эпохи. Они пробуждают интерес с различных точек зрения. Рассмотренные проявления превосходно отражают

религиозное мышление того времени, насквозь утилитарное, хотя и насыщенное трогательной преданностью сверхъестественной силе, являющейся нескончаемым источником милости божьей в делах земных. В этих упоминаниях мы видим человека, остающегося в постоянной конфронтации с естественным порядком, в самостоятельности и независимости которого он эмпирически превосходно отдавал себе отчет, но при этом искал себе союзника в сверхъестественном порядке. Предоставляют эти данные также и иллюстрации «духовного переворота», произошедшего в широких слоях населения, которое, отдавая себя под опеку христианского sacrum, отказывалось тем самым в какой-то степени от помощи традиционного numinosum юридически отвергнутой религии. Чтение летописей убеждает, что горожане уже в XII веке были убежденными христианами, а их позиция наверняка поддерживалась и сельским населением. Таковы выводы, вытекающие из летописных данных, которые, однако, не являются полными, поскольку из других источников известно о длительном сохранении языческих реликтов и привлекательных для населения обрядах, а особенно в магических практиках.

Antisacrum проявляется в средневековых русских источниках намного более явно, чем в западнославянских. Он осложняет человеку ситуацию в его конфронтации с естественным порядком, а потому в некотором смысле он является союзником этого порядка, насколько он представляет его аспекты, искушающие и развращающие человека. В сущности, причина аморальности кроется в самом человеке, поэтому с этой точки зрения antisacrum был воплощением злых наклонностей в человеческой натуре. *Речь Философа*, хотя и иностранного происхождения, но вписавшаяся в процесс развития русской литературы, представляет концепцию antisacrum в историческо-библейском понимании, не лишенном апокрифических элементов, начиная с бунта сатаны (сотоноил) против Бога вплоть до нанесения ему удара через вселение Бога в женщину. *Речь Философа* обрисовала библейского сатану[944], но в то же время antisacrum славянского происхождения обнаружился в агиографических элементах, вставленных в рассказ об убийстве Бориса и Глеба и включающих характеристику функций бесов в русском христианском мире. Они насылаются (сатаной?) «на зло», а ангелы (Богом) «на добро», а потому поддерживают христиан против дьявола. Теорию об

ангелах *Повесть временных лет* развивает в дальнейшем тексте[945], а в настоящем экскурсе рассматривает роль бесов. которые завидуют человеку, опекаемому Богом; обращает на себя внимание некоторая терпимость по отношению к бесам: плохой человек хуже беса: тот боится Бога и креста, а плохой человек не боится ни Бога, ни креста, ни людей не стыдится[946]. Поблажка бесам соотносится со славянским фольклором[947] и указывает, как представляется, на свой славянский источник.

Особым искушениям со стороны antisacrum были подвержены монахи, ведущие бездеятельный и созерцательный образ жизни. Поэтому главный источник по истории монастырской жизни на Руси в раннем средневековье — *Киево-печерский патерик*, написанный двумя монахами этого монастыря — Симоном, уже занимавшим должность владимирского епископа, и Поликарпом, остававшимся в своем монастыре, содержат многочисленные упоминания о вмешательстве antisacrum, смущающего покой монахов. Симон, находившийся вдали от монастыря, сохранил в памяти меньше случаев вмешательства враждебной сверхъестественной силы в дела братьев (5 случаев на 10 житий); Поликарп же в значительной части житий (в 9 на все 11) выводил на сцену antisacrum[948]. Борьба с бесами была прежде всего внутренней заботой монастыря и, пожалуй, лишь в исключительных случаях занимала умы светских феодалов. Именно такое исключение представляло собой *Поучение Владимира Мономаха*, на которого оказало влияние чтение религиозных книг. Его точка зрения не представляется показательной для общей массы феодального класса и вообще для всей светской части общества. Впрочем, в одной сфере князья подвергались дьявольскому внушению (не испытывая при этом чаще всего угрызений совести): в соответствии с выводом о «карах божьих», разгневанный Бог насылает на людей вражеские набеги, дьявол же вызывает гражданские войны, вражду, ненависть между братьями и радуется пролитой крови[949]. С течением времени братоубийственные войны набирали силу, однако князья, хотя и отдавали себе отчет в том, какой субъект приносит эти несчастья, не проявляли желания это исправить. Другую сферу дьявольского влияния, как утверждает тот же источник, представляли собой языческие предрассудки и игрища (участие в которых само население отказывалось признавать аморальным). Лето-

писные сообщения о вмешательстве antisacrum, несомненно, не столь многочисленны, как о sacrum. Это, конечно же, сообщения о том, что дьявол был рад мучениям варягов, но огорчился по поводу крещения Руси[950]; активно участвовал в заговорах Святополка против его братьев[951], вызывал антихристианские движения[952], и, прежде всего, возбуждал вражду и войны между Рюриковичами, особенно в XII веке[953]. Характерно, что в новгородских летописях XII века дьявол появился только один раз в упоминании синодальной рукописи о церкви Успения, основанной «на погибель» дьявола (1153); однако комиссионная рукопись, повторяя соответствующее сообщение, упоминание о дьяволе опустила[954]. Это доказательство слабого интереса боярско-купеческого и ремесленнического общества к antisacrum — вне монастырей.

Возникает вопрос, не влияет ли малый интерес светского общества к antisacrum и на взгляды этого общества на вмешательство sacrum, известное по памятникам, написанным представителями духовенства? Укоренилась ли вообще вера в успешность действия христианских сверхъестественных сил в эпоху, когда могли действовать аналогичные языческие силы? Усилить эти сомнения может сравнение двух сообщений, чисто светской повести (*Слова о полку Игореве*) и летописи, написанной, скорее всего, духовным лицом, о том же самом высказывании того же Игоря. По сообщению летописи, рыцарство (*мужи*) при виде солнечного затмения заявило князю, что это неблагоприятный знак, на что Игорь ответил, что никто не знает тайны божьей, Бог создал знаки, и будущее покажет, к добру или ко злу затмение для русского похода[955], после чего перешел Донец. *Слово* обходит молчанием sacrum, но в то же время утверждает, что горячее желание Игоря достичь великого Дона затмило ему небесные знамения (превозвестники несчастья)[956]. Здесь обнаруживаются два понимания позиции Игоря: религиозное и светское, но в то же время необходимо выяснить, соответствует ли действительности упоминание о sacrum в летописи, или же оно было вымышленным. Несомненно, «дружина» заинтересовалась затмением, и между нею и князем возник диалог, военный совет на тему, что делать дальше. Для рассказа о походе существенным было именно решение Игоря, поэтому автор *Слова* только упоминает о нем, исключив диалог как не самую важную деталь. Поэтому здесь нет противоречия между обоими сообщения-

ми: более подробным летописным и кратким в *Слове о полку Игореве*. Летописное упоминание о sacrum, таким образом, не должно вызывать ссомнений. Известная по другим источникам позиция общества, и прежде всего феодальной верхушки, которая не жалела слов на выражение своей веры и средств на церковные цели, слишком очевидна, чтобы мы могли подвергнуть сомнению ту серьезную роль, какую играло вмешательство sacrum в сознании общества того времени, скрепляя его христианизацию.

Расхождение между двумя версиями высказывания Игоря, одной летописной, другой — *Слова о полку Игореве*, не случайно. *Слово* представляет рыцарское, то есть светское, идеологическое течение, которое в свои литературные образцы в принципе не вводило религиозных мотивов; его противоположность составляло монастырское течение. В летописях, как мы видим, переплетались оба этих течения, подобно тому как в *Поучении Владимира Мономаха*, в то время как *Слово* довольно последовательно представляло рыцарское течение. Теологических вставок в отдельных летописях могло быть больше (как в *Повести временных лет*) или меньше (как в киевском летописании XII века), однако в их общей массе преобладает замечательное светское описание событий, подчиняющихся естественным причинно-следственным связям в соответствии с опытом действующих лиц. Зачастую мы можем пролистать не одну страницу летописей и не наткнуться ни на одну попытку теологического объяснения. Поэтому ни в коем случае нельзя противопоставлять идеологическую позицию *Слова* и позицию летописания в целом, поскольку в сфере «рыцарского течения» между ними происходит сближение. Отсутствие религиозных мотивов («теологических вставок»), таким образом, не является специфической чертой *Слова*, но в то же время в нем поражают относительно многочисленные мифологические вставки, связанные с языческой мифологией, являющиеся на самом деле литературной формой, поскольку мифологические названия следует рассматривать с позиции эвгемеризма (христианского). Маловероятно, чтобы расхождение между двумя течениями имело принципиальный характер, то есть затрагивало сферу сущности верования, ведь оно ограничивается пониманием роли вмешательства. Обращаясь к ранее проанализированной пословице «К Богу взывай, а руки прикладывай», мы могли бы сказать, что монас-

тырское течение делало упор на первую часть этого высказывания, а рыцарское течение — на второе. Это вытекало из функции духовенства (*oratores*, на Руси с XIV века — *богомольцы*), и в представлении ими событий момент сверхъестественного выдвигался на передний план, в то время как рыцарство, в силу своего опыта и ощущая вложенные усилия, рассматривало ход событий в перспективе человеческих деяний, что не означало, особенно в XII веке, отказа от благотворной помощи sacrum. Летописец присваивал себе обе эти точки зрения и в какой-то степени отражал их в своем рассказе о минувших временах. Не только на Руси трезвая оценка действительности в представлении событий брала верх, с подобным явлением мы сталкивались и в западнославянской историографии, и подобным же образом было и в историографии южных славян[957].

4. Эсхатологическая функция новой религии

В рамках земной функции христианство на землях христианской миссии находилось в конфронтации с предшествующей ей групповой религией, которая ранее с успехом выполняла указанную функцию к удовлетворению своих приверженцев. В этой конфронтации козырем групповой религии была привычность ее населению, привязанному к старым верованиям и практикам, часто представляющим для него некоторые общественные и политические ценности. Наводит на размышления факт сохранения языческих элементов в течение долгих столетий после принятия христианства — красноречивое свидетельство их постоянного применения. Какова была причина консерватизма старых религиозных практик, сохранявшихся в эпоху христианства, хотя оно располагало широким комплексом средств, способных оказывать верующим помощь во всевозможных обстоятельствах их земной жизни? Главная причина, как мне представляется, состоит в конкурентной роли языческих практик, в особенности магических, которыми пользовались в тех случаях, когда помощь новой религии подводила и даже была невозможна ввиду характера самой религии. Иными словами, помощь зависела от этической позиции заинтересованного лица, которое не могло на нее рассчитывать, если речь шла о грешных поступках, например, о покушении на жизнь, здоровье или имущество ближнего. Магии, и вообще полидоксии, была чужда подобная щепетильность.

В племенную эпоху нравственность членов группы находилась под контролем той же группы или ее органов; не существовало морали, продиктованной религией и отличной от групповой морали. Numinosum требовал к себе почтения, жертвоприношений и вообще совершения культовых действий и мстил за пренебрежение этим; в сфере морали он мог самое

большее наказать за нарушение групповых обычаев. Поэтому и понятие греха как отступления от религиозных заветов играло минимальную роль в античных культурах и было в них скорее всего чем-то внешним[958]. Источник этого понятия находился, по-видимому, в той среде, где возник политеизм, то есть на землях «плодородного полумесяца», и оттуда перешел в индоиранские религии. Греческие Эринии, мстящие за смерть убитого и вообще преступление, были вторичным понятием и первоначально означали дух убитого, который восставал из могилы и мстил за свою смерть[959]: Это было, таким образом, загробное продолжение института земного права, а не проявление этического контроля, осуществляемого автономно самими сверхъестественными факторами. И независимо от моральной санкции группы религиозный контроль над нравственностью людей был невозможен там, где, как у славян, отсутствовала отдельная организация служителей культа, способная выполнять эту функцию: колдуны не представляли собой организованную профессиональную группу, а категория жрецов только начала формироваться, начиная с X века, в Полабье и также не представляла собой отдельной организации.

Самый значительный переворот с общественно-идеологической точки зрения, который вызвало введение христианства, состоял в ревизии этических понятий, нормировании поведения верующих в соответствии с принципами христианского учения и передаче контроля за этим поведением в руки церковным органам. Произошло обособление морали, причем в связи с христианской эсхатологической концепцией, которая вытеснила слабо обозначившиеся и невыразительные славянские эсхатологические понятия, лишенные, по сути, влияния на вопросы морали. Если в рамках земной функции новая религия сталкивалась, в том числе в силу своего официального предназначения, с укоренившимися в сознании верующих языческими реликтами, то в рамках эсхатологической функции с первого момента она заняла исключительную, без всякой конкуренции, позицию, поскольку только она держала в руках ключи от небесных врат. В этом аспекте в задачу христианства входила не борьба со старой традицией, а внушение населению новых религиозных истин об участи, которая ждет человека после его смерти. Можно говорить о двух этапах посвящения неофитов в принципы функционирова-

ния новой религии. На первом этапе были представлены понятные населению земные вопросы, которым христианский sacrum должен был покровительствовать более успешно, чем языческий numinosum; на втором этапе, который начался ранее в среде социальных верхов, неофиты узнавали об ожидавшей их загробной жизни и роли христианства в обретении вечного счастья.

Новая религия вызывала в умах ошеломленных неофитов потрясающий и одновременно угрожающий эсхатологический образ, долгие века влиявший на их нравственную позицию и являвшийся одним из главных факторов признания за церковью приоритета в общественной иерархии. Наверняка надежда на воплощение этого образа (в его счастливой версии) в будущей жизни наполняла сердца верующих безмерной радостью, которую можно было бы сравнить, но не идентифицировать с религиозным переживанием в понимании У. Джеймса, некой жаждой соединения с Богом, блаженством полной безопасности и т. д. [960] Переживания неофитов основывались прежде всего на конкретном образе будущей жизни в раю, а формулировки источников не дают основания считать, что уже в начале христианизации был преодолен барьер между второй (эсхатологической) и третьей (бескорыстной) функциями религии; противоречили бы этому и данные о дальнейших судьбах религиозного мышления у славян. По сообщению Кристиана, Мефодий наставлял Борживоя, чтобы он принял крещение не только ради земного успеха, но и для спасения души, обретения вечной славы и общения со святыми в неописуемой радости[961]. Представление о будущем счастье привлекало неофитов, в одном широко описанном случае обращения в христианство, а именно в истории сыновей Домислава Щецинского. Эти толковые юноши (*sagaces ingenio, prudentes eloquio*) требовали подтверждения, что такая участь действительно ждет их в загробной жизни[962]. Подобные настроения сопутствовали принятию крещения на Руси. Ольга говорила Святославу, которого хотела обратить в новую веру: «Я, сын мой, Бога познала и радуюсь; если ты познаешь, и ты радоваться станешь»[963]. Исполнил пожелание Ольги Владимир — и, «видя своих людей христианами, радовался душой и телом»[964] . Комментарий к крещению Руси и заслугам в нем Владимира (по-видимому, возник в конце XI века) поясняет, что было источником столь радостного настроения: креще-

ные «новые люди» питают надежду в Бога и Спасителя, «что каждому по делам воздастся неизреченной радостью, которую предстоит получить всем христианам»[965]. Приведенные сообщения (за исключением того, что касается сыновей Домислава) не повествуют о действительных фактах, а опираются на предположения авторов, тем не менее они довольно верно отражают настроения, возникавшие у новообращенных после усвоения ими учения о спасении, так как сохранились в независимых друг от друга изложениях источников.

Более поздняя непоколебимая вера в истинность этого представления берет начало в передаче неофитам единой для всего христианского духовенства модели и в естественной склонности новообращенных к дословному восприятию повествования о сверхъестественном мире. Однако стоит усомниться, что перспектива более или менее отдаленного вечного блаженства могла так захватить умы неофитов, чтобы они, не раз с ущербом для земных интересов, решились в массе подчиниться религиозным предписаниям церкви, зачастую обременительным, и склонились к бесконечной жертвенности для его целей. К подобной податливости скорее склоняла негативная сторона эсхатологической концепции, грозящая после смерти вечными муками. В соответствии с *Речью Философа*, каждому после смерти воздастся по делам его, а образ последнего суда наглядно продемонстрировал, что «праведникам уготовано царствие небесное и несказанная красота, радость без конца и жизнь вечная, грешникам — мука огненная, скрежет зубовный, страдания бесконечные». После этого Философ обратился к Владимиру: «если хочешь встать по правую руку, то крестись»[966]. Правда, во время катехизации представлялась позитивная сторона эсхатологии: св. Оттон наставлял в своих проповедях о спасении и будущей радости, но опускал описание вечных мук адовых[967], возможно, опасаясь отвратить от новой веры, однако через некоторое время неофиты узнавали всю правду, которая производила на них глубокое впечатление, поскольку значительно сокращала благодеяние крещения, открывавшего христианам путь в царствие небесное. Оказалось, что путь этот не открывался автоматически, он был открыт только для «праведников», преградой же на этом пути был грех. Таинство крещения смывало первородный грех прародителей в раю (искупленный Спасителем), а также личные грехи, совершенные до крещения; в то

же время грехи, которые допускал христианин после совершения этого таинства, вновь закрывали ему путь в рай. Правда, можно было смыть прегрешения через таинство покаяния и отпущения грехов, тем не менее грех следовал за человеком, как тень в течение всей жизни, поскольку, как выразился св. Евсей, грех свойственен человеку[968], и с этим считалась и раннесредневековая миссия. Св. Оттон утверждал, что в земной жизни нельзя избежать греха, поэтому человек обречен на непрестанную борьбу с искушениями[969]. Этот недостаток человеческой натуры хорошо осознавала и светская часть общества, например, Богуслав I поморский утверждал (1183), что человек вообще не может пройти жизненный путь без грехов и оплошностей[970]. Когда печерский игумен Поликарп поучал смоленского князя Ростислава Мстиславича, который хотел удалиться в монастырь от суеты этого мира, что обязанность князей — править справедливо, тот ответил, что властвование и мир не могут избежать греха[971]; он явно заблуждался, что монастырские стены защитят его от скверны. Достаточно просмотреть жития печерских отцов, чтобы убедиться, что они вели непрестанную борьбу с дьявольскими искушениями и часто им поддавались. Тем не менее точка зрения Ростислава доминировала, как в восточной, так и в западной церкви, где также путь к спасению искали в презрении к миру и в бегстве за монастырские стены[972]. Аббат Руперт из Дейц (ум. 1129) сформулировал рецепт монастырской жизни, ведущей к спасению: проводить весь день от восхода солнца до вечера в изучении Священного Писания (*volumina propheterum*), других поучительных книг, а также гимнов, составлять новые гимны, проявлять воздержанность как основу для других добродетелей, поддерживать себя пищей перед заходом солнца[973]. Но это был путь, доступный лишь немногим избранным личностям, причем неизвестно, в какой степени это защищало от греха. Усилия средневековых христиан, направленные на спасение души, можно сравнить почти с сизифовым трудом, хоть и редко приобретавшим героический характер.

Поэтому радостную мысль об уготованном счастье в раю отравляло непрестанное беспокойство, достигнет ли этой цели оскверненная грехами душа. Бруно из Квефурта предполагал, что даже св. Войцех не был свободен от предсмертной тревоги[974], хотя и не сомневался, что возобладало в нем убеждение

в будущей радости (*quanta securitas leticie*) и определял его смерть как благую (*o quam beatum... ita mori*). Набожный Владимир Мономах молил Богородицу о двух вещах: защите от всяческой напасти (на земле) и спасении от мук в будущей жизни, а к Христу взывал с последними словами: «Смилуйся надо мной, господи, смилуйся! Когда будешь судить, не осуди меня на огонь, не наказывай меня в гневе своем»[975]. В души верующих запал образ материально и вульгарно понятой ужасающей геенны огненной, ждущей грешников после смерти, поражающей набожных людей, служащей устрашением закоренелым грешникам. Один из священников, отправлявших в последний путь тело Бржетислава II, повторял: пусть живет душа Бржетислава, свободная от смерти! (то есть от второй смерти, в соответствии с Апкалипсисом св. Иоанна)[976]. По-видимому, он не счел нужным упомянуть о страшной и безнадежной геенне огненной с связи с именем князя. Формула проклятья в документе Собеслава I была обращена к «врагу Бога», нарушившему заповеди: чтобы он был навеки проклят Всемогущим, не мог общаться со святыми (а значит, не испытывал их заступничества) и вместе со своим искусителем дьяволом горел в вечном огне неугасимой геенны[977]. Ввиду ужасающей перспективы, уготованной грешникам после смерти, первостепенное значение для верующих имело установление пределов греха, способов его избежания, а поскольку полностью его избежать невозможно, то и способов ликвидации его последствий, сказывающихся на будущей жизни.

Информирование обо всем этом относилось к задачам катехизации и проповедничества. Св. Оттон, покидая после первой миссии Поморье и Полабье, точно описал пределы грешных деяний, требующих признания на исповеди и покаяния, разделив их на две группы, из которых одна относилась к делам церкви и в принципе не интересовала публичную власть, другая же касалась случаев нарушения светского права. Первая группа включала нарушение предписаний церкви и некоторые неэтичные поступки, к которым терпимо относилась власть. В частности, епископ предписывал блюсти посты, праздновать воскресные дни, посещать в воскресенье и в праздники церкви, крестить детей, в то же время запрещал убийства младенцев женского пола (публичные власти не преследовали за такие убийства), многоженство, требовал погребать умерших на кладбищах, а не в лесах и на полях наравне с

язычниками, запрещал возводить языческие святилища, гадать, ворожить, использовать нечистые предметы, общаться с язычниками. Он также требовал, чтобы здоровые посещали церковь для исповеди перед священником, а в случае болезни призывали к себе пресвитеров и т. п. В то же время о тех грехах, которые были одновременно преступлениями с точки зрения светского права, он упоминул лишь вскользь, назвав только клятвопреступление, блудодеяние, убийство, а также обобщенно — «и остальные преступления» (*et de ceteris criminalibus*). Это были преступления, известные и дохристианскому обществу, поэтому епископу не было нужды на них подробно останавливаться[978]. Опущено было воровство, возможно, по причине его слабого распространения в Полабье, где царила еще древнеславянская простота обычаев. Немногим больше других элементов мы находим в древнейшей славянской покаянной книге *Заповѣди святыихъ отьць* (сохранившейся в списке XI века), которая более всего внимания уделяла сексуальным проступкам[979], что, однако, не дает полного представления о всех тех вопросах, которые задавались исповедниками. Латинские покаянные книги, показательные и для духовенства, действовавшего в католических славянских странах, устанавливают наказание за прегрешения намного более разнообразные. Так, мерсебургская покаянная книга (IX век), на которую опирались *Заповеди святых отцов*, состояла из 169 статей, определяющих церковное наказание за такие деяния, как мужеубийство и отравление, кража, подлог, ростовщичество, нарушение предписаний церкви, богохульство, языческие пережитки, а в редких случаях и за грехи, совершенные в мыслях, как алчность, скупость, гордыня, зависть, ненависть «и другие подобные»[980].

Разнообразием содержания (аналогичным западным покаянным книгам) отличаются три нормативных источника русской церкви XI–XII вв.: ответы митрополита Иоанна II (1080—1089) на вопросы монаха Иакова; вопросы трех священников Кирика, Савы и Ильи и ответы на них епископа новгородского Нифона (1136—1156) (оба этих памятника не являются собственно покаянными книгами, исчерпывающими в принципе, а лишь ответами священнослужителей на вопросы, касающиеся сомнительных случаев, которые, как представляется, свидетельствуют об установлении практики личной исповеди в то время); а также поучение епископа новгородского

Ильи (который перед смертью вместе с монашеством принял имя Иоанна), датируемое 1166 годом. Наконец, в раннесредневековой Руси бытовал и четвертый нормативный памятник этого типа, собственно покаянная книга иноземного происхождения, определяющая покаянные наказания, которую гипотетически относят к первой половине XI века[981].

В начале христианизации церковь, еще лишенная достаточного собственного авторитета среди масс, обращалась к помощи государства в сфере воспитания населения на принципах новой морали и преследования греха в некоторых его проявлениях. Благодаря этому обстоятельству мы знаем о суровых наказаниях, применяемых в государстве Болеслава Храброго за некоторые грешные деяния: за прелюбодеяние или распущенность в качестве наказания грозило отрезание члена, осуществляемое необычайно жестоким способом; за нарушение Великого Поста виноватым выбивали зубы[982]. Славянское уголовное право не знало столь изощренных наказаний[983], поэтому в данном случае мы имеем дело с чуждым заимствованием, источник которого мы не будем здесь искать; однако существует возможность проникновения восточных влияний в Малопольшу через Моравию или Болгарию. Если второе из перечисленных наказаний представляло собой христианское новшество, то первое напоминает преследование супружеской измены (со стороны женщины), известное уже в племенную эпоху. Церковь расширила пределы этого нарушения на все сексуальные злоупотребления, которым объявила бескомпромиссную, хотя и не слишком успешную борьбу, поскольку искушению зачастую поддавалось и духовенство, что логически вытекает из тех же покаянных книг. Впрочем, мы сталкиваемся и со случаями уступок даже в этой сфере со стороны церковной власти, но с оговоркой супружеского табу: в Новгороде от неженатого молодого человека требовалось только, чтобы он не грешил с замужней женщиной или не отважился «на что-то худшее», а кроме того, чтобы он стремился к исправлению[984], то есть требовался акт раскаяния. Суровые телесные наказания за грехи, применяемые Храбрым, были полным отступлением от практики покаянных книг (в которых против грешников использовался инструмент поста), однако находили поддержку со стороны церкви, так как Титмар одобрял их как необходимое воспитательное средство; вопрос только в том, насколько эффективное, ведь вовлечение государ-

ства не ускорило приобщение население к новым моральным принципам, которое продолжалось в течение долгих столетий. На Западе Каролинги считали себя ответственными за спасение подданных; Карл Великий считался «новым Константином»[985], что вовсе не означало подчинения христианской морали директивам государства, государство лишь брало на себя функцию хранителя нравственности. Так же и в Чехии церковь пыталась первоначально препоручить опеку над душами подданных государственным властям. По сообщению Космаса, Бржетислав I в оккупированном Гнезне (у могилы св. Войцеха) по инициативе пражского епископа Севера объявил о введении наказания (в виде изгнания, денежных штрафов и т. п.) за многоженство и расторжение брака, распутство, убийство, запретил пьянствовать в корчмах, торговать и работать в воскресные дни и праздники, хоронить умерших в полях и лесах[986]. Статьи, касающиеся христианских обязанностей подданного населения, включают в том числе и указы венгерских королей, например, указ Владислава 1092 года, о посещении в праздники церквей, о празднованиях, о соблюдении постов, погребении умерших на прицерковных кладбищах[987]. На Руси церковь, опять же, побуждала государство ввести суровые наказания за преступления; так, по летописному сообщению, епископы требовали, чтобы Владимир вместо денежных штрафов за разбой ввел смертную казнь, что князь и сделал; однако экономические соображения побудили вернуться к старой системе наказаний, поставив барьер далекоидущим намерениям церкви[988].

Вообще попытки сделать из государства непосредственного хранителя христианской морали не удались. При племенном строе малая группа могла стоять на страже «частной» морали — у государства были другие задачи, чем следить за поведением в сфере сексуальных отношений и за забавами в корчмах. Для этих целей отсутствовал и административный аппарат. Поэтому церковь в качестве основного средства воздействия на умы выбрала мировоззренческую пропаганду: убеждение в эффективном вмешательстве sacrum, внедрение в умы заботы о спасении в будущей жизни, об избежании страшного наказания за проступки на том свете. Одним из средств подчинения умов населения воле всемогущего sacrum в его церковной интерпретации было учение о божьих карах за грехи, известное на Западе[989], наиболее развившееся на Руси,

находившейся под угрозой опустошительных набегов степняков, раздираемой внутренними войнами и в довершение ко всему терпящей бедствие от туч саранчи. Поражение Руси в битве с первым великим половецким нашествием в 1068 году дало *Повести временных лет* повод вновь повторить *Поучение о карах Божьих*[990]. Испытанное поражение летописец объясняет божьим гневом «за грехи наши». Если какой-то народ согрешит, Бог посылает кару в виде мора, голода, нападения язычников, засухи, «гусениц» или иного бедствия. Однако подобная кара не снимала с виновных бремени грехов, для их прощения нужно было покаяние[991]. В другом месте летопись называет подобные бедствия «бичом Божьим», которых должен склонить людей оставить неправедный путь[992]. В соответствии с этим учением летописцы раз за разом объясняют различные несчастья, настигающие страну. Саранча нашла на Русь — «за грехи наши»[993]. В Новгороде царила дороговизна, люди умирали с голоду или уходили в иные земли — «и так по причине грехов наших гибла наша земля»[994]. Владыка новгородский Нифон умер в Киеве и был похоронен в печерском монастыре — по мнению летописца, «Бог из-за грехов наших не хотел дать нам в утешение его могилу»[995]. Бог не только посылал наказание на земли и города, но и выступал против индивидуальных грешников как мститель за совершенное ими зло[996]. *Киево-печерский патерик* приводит случаи недостойного поведения князей по отношению к печерским монахам. Так, князь Ростислав Всеволодович, родной брат Мономаха, велел утопить монаха Григория, когда тот, оскорбленный дружинниками князя, предсказал им смерть через утопление вместе с князем. Князь действительно утонул. В другой раз князь Мстислав Святополкович ранил стрелой монаха Василия, а когда тот предрек ему смерть от стрелы, приказал убить Василия и другого монаха. Мстислав действительно погиб от стрелы[997]. Приведенные факты поведения князей, а также обстоятельства их смерти соответствуют действительности. Вложенные в уста монахов пророчества должны были подчеркнуть концепцию божьей кары за грехи. Бичом в русской политической жизни было нарушение князьями клятв с целованием креста[998]. Чтобы предотвратить неисполнение столь торжественной клятвы, старались подтвердить этот акт санкцией определенного sacrum. Иногда сам крест должен был покарать клятвопреступника[999], в других случаях обращались к «12

праздникам Господним»[1000], к святым мученикам (Борису и Глебу), на могиле которых давалась клятва, к Богородице и т. п. [1001] Многочисленные факты безнаказанного нарушения клятвы рождали даже скептицизм, сомнения в неизбежности наказания со стороны sacrum'a несоблюдение данного слова. Владимир Галицкий в ответ на обвинения Петра Бориславовича, посланника князя Изяслава, в нарушении данной на кресте клятвы сказал: «Ну и что сделает мне этот маленький крест?» Петр ответил: крест маленький, но сила его велика на небе и на земле. В ту же ночь Владимир умер[1002]. Очевидно, он не был столь великим скептиком по духу, как на словах.

Неоднократно приводила примеры божьей кары за грехи *Летопись попа Дуклянина*[1003]. В то же время на западнославянских землях в раннем средневековье данная концепция не получила развития. *Опатовицкий сборник* упоминает о бедствиях, насылаемых Богом на людей в библейском контексте как об одном из средств отвращения язычников от их заблуждений до появления Спасителя[1004]. Космас только один раз обратился к этой концепции и также в библейском контексте[1005]. Галлу не чужда мысль о наказании за грехи, ниспосланном как целому сообществу, так и отдельному индивиду, однако в обоих случаях наказание приходит не к грешным жертвам нападений, а к грешному захватчику; Бог покарал Генриха V и его воинов, осуществивших нападение на Польшу[1006]. В связи с той же войной 1109 года упоминает хронист и о Святополке чешском, который после получения трона не сохранил клятву верности Болеславу, не боялся Бога, совершил убийство, поэтому Бог в назидание другим воздал ему по заслугам — князь был убит одним из своих воинов[1007]. И Кадлубеку не была чужда интерпретация бедствий как кары божьей за грехи. Кара настигла весь дом Болеслава II за убийство Св. Станислава, поскольку ни одно доброе деяние не остается без награды, а злое — без наказания[1008]. Разумеется, награды и кары шлет sacrum, хотя автор явно это не говорит. В другом месте хронист, сообщая, как на войско князя Владислава, пирующее под Познанью, напал отряд горожан, интерпретирует это событие как гнев божий[1009], что наводит на мысль о наказании за вину. Точно так же Болеслав Кудрявый, который пренебрег крещением ятвягов (гетов), потерпел поражение в битве с ними[1010]. Вообще Кадлубек был убежден, что Бог «не позволяет смеяться над собой»[1011]. В то же время

у польских хронистов отсутствует понятие «бича божьего», не заметно также и влияние теории о бедствиях, насылаемых на весь грешный народ для его смирения и наставления на путь истинный. Отсутствует эта теория и у Космаса в его чешском контексте. Она получила развитие в тех местах, где верующие сталкивались с агрессивными «неверными»[1012], и была принята на Руси, опустошаемой тюркскими степными народами. Она объясняла тот непонятный факт, что христиане терпели беды от жестоких язычников; использование этой теории в воспитательных целях имело вторичный характер. В данной концепции Бог был мстительным и суровым, не принимал во внимание то, что множество людей гибло в этих бедствиях без покаяния, открывающего путь к спасению. Совершенно иное понимание евангельского Бога выражало *Житие святого Константина Философа*, начинающееся со слов: «Бог, милостивый и щедрый, ожидающий человеческого покаяния, чтобы все были спасены и пришли к пониманию истины, ибо жаждет он не смерти грешника, а покаяния и жизни, хотя бы и был он в высшей степени подвержен злу, — не допустит, чтобы род человеческий пал вследствие слабости, подвергся дьявольскому искушению и погиб»[1013]. Сформулированная таким образом интерпретация божьей воли могла привести к возникновению концепции, которую выразил Хельмольд: «Кто ж не знает, что войны, несчастия, моры и другие бедствия, враждебные роду человеческому, — это дело демонов?»[1014]. Вообще теория божьей кары, которая давала разнообразные возможности интерпретации, представляла собой скорее сомнительный инструмент мировоззренческого воздействия.

Независимо от тех или иных теорий, пытающихся объяснить противоречия, вытекающие из несоответствия понятия совершенного sacrum и несовершенной действительности, единственный путь к спасению, в соответствии с учением обеих ветвей церкви того времени, лежал через покаяние. Исключением в рамках официальной церкви стало отступление от этого принципа в *Киево-печерском патерике*. В житие св. Онисифора, написанном владимирским епископом Симоном, мы читаем о духовном сыне Онисифора, который был негодным монахом и умер внезапно без покаяния, и невыносимый смрад исходил от его тела. В результате молитв Онисифора ему явился в видении основатель монастыря св. Антоний и напомнил о своем давнем обещании, что кто бы ни был погребен в этих

пещерах, он будет спасен, хотя бы он и был грешником. Таким образом получил спасение и этот брат, в чем братья убедились по приятному запаху, исходящему от тела умершего[1015]. Эта наивная реклама монастыря, свидетельствующая о сомнительной теологической подготовке владимирского епископа, представляет собой уникальное явление в раннесредневековой славянской литературе официальной церкви.

Единственным способом избавиться от бремени грехов, отягощающих совесть, и таким образом открыть себе путь к спасению было совершение таинства покаяния. Оно требовало, чтобы грешник искренне сознался в своих прегрешениях: либо публично перед людьми, как это было в древности, либо перед исповедником, пресвитером, который отпускал грехи и был обязан держать в тайне выслушанную исповедь. Это отпущение грехов носит название исповеди и связано с раскаянием (то есть с сожалением по поводу совершенных грехов и желанием исправиться), а также искуплением грехов. Наказания за грехи, в раннем средневековье необычайно суровые, с течением времени смягчались, и начиная приблизительно с XI века главным элементом покаяния становится сама исповедь, признание грехов[1016]. В личной доверительной исповеди, осуществляемой перед исповедником, возникал интимный духовный контакт между обеими сторонами, при этом исповедник получал возможность оказывать глубокое влияние на образ мысли и поведение грешника, с покорностью воспринимающего учение. Ввиду того, что частая исповедь в христианской среде была чрезвычайно распространена, духовенство обретало инструмент морального давления на общество в широком спектре вопросов, прежде всего в сфере формирования нового мировоззрения, в котором забота о спасении должна была играть центральную роль и которому должны были быть подчинены иные общественные и личные заботы. Поэтому вопрос о возникновении института исповеди как фактора средневековой идеологии является для нас весьма интересным. В раннем средневековье утвердилась форма личной исповеди. Именно такую форму личной исповеди вводил в Поморье епископ Оттон, рекомендуя каяться в грехах перед священниками в церкви, а затем принимать евхаристию; вместе с исповедью осуществлялось причащение, то есть действие, связанное с отпущением грехов (в соответствии с практикой, установленной в XI веке). О прощении вины Оттон

говорит только после упоминания о причащении, а значит, переносит центр тяжести на исповедь, в соответствии со взглядами того времени[1017]. В действительности на славянских землях сохранялись и более архаичные формы исповеди даже в XII в. А потому и в более ранних фризских фрагментах сохраняются следы публичной и коллективной формы исповеди. Фрагмент I начинается со слов: «Глаголита по нас редка словеса», то есть «Говорите вслед за нами эти немногочисленные слова». Это были слова пресвитера, обращенные к собранию верующих. Верующие затем повторяли вслед за ним текст исповеди с перечислением грехов: клятвопреступление, ложь, воровство, зависть, богохульство, прелюбодеяние, алчность, несоблюдение праздников и постов. То, что здесь не было упомянуто убийство, которое требовало индивидуального признания и покаяния, подтверждает коллективный характер отраженный в этом фрагменте исповеди[1018]. Неясно, каким образом при этой коллективной форме исповеди назначались наказания для искупления грехов, хотя существовала довольно разнообразная и древняя система наказаний, как свидетельствовала покаянная книга *Заповѣди святыихъ отьць*, известная в первоначальном виде уже в великоморавском государстве[1019]. Возможно, существовала система искупления, то есть замены покаяния на материальные повинности. О сохранении это коллективной формы в Польше до XII века свидетельствуют сообщения Галла о религиозных элементах в походах Кривоустого. Его воины после вторжения в Поморье «приняли святое причастие» (*communicati sunt eucharistia*) — очевидно (хотя это, как обычно опущено у Галла), после предварительной исповеди, однако она не могла быть индивидуальной из-за форсированного пятидневного марша из Глогова к Колобжегу и его продолжения после осуществления богослужения на шестой день — на рассвете седьмого дня начался штурм[1020]. Так же было и в 1110 году перед нападением Кривоустого на Чехию: была отслужена главная месса, епископы читали проповеди своим прихожанам, а всё рыцарство (*populus universus*) приступило к святому причащению[1021]. Галл не упоминал об организации исповеди, что при индивидуальной форме требовало бы приглашения целого штаба духовенства и длительного времени. Поэтому молчание об этом Галла в его подробном сообщении следует признать доказательством коллективной формы исповеди. Приведенные здесь слова Галла

(*communicati sunt eucharistia*) доказывают, что это не была форма духовного причащения, о которой говорил в Поморье св. Оттон[1022], когда присутствующие, соединяясь духовно со священником, принимающим во время мессы причастие, принимают его также сами опосредованно, *per mediatorem*[1023]; в то же время Галл говорил о непосредственном причастии. Таким образом, коллективная исповедь предоставляла духовнику мало шансов установить контакт с отдельными личностями и оказать влияние на их поведение. В этой форме исповедь не могла играть большой идеологической и общественной роли. Кроме фризских фрагментов и хроники Галла, другие источники, относящиеся к славянам, не дают указаний на существование этой формы исповеди, за исключением явного указания Титмара. Он сообщает, как после принятия своего сана в Мерсебурге он учил новых верующих (предположительно, в основном славян) и отпускал им все грехи[1024]. Следует признать неправдоподобным, чтобы епископ во время мессы и торжественной службы выслушивал индивидуальные исповеди, остается только принять, что исповедь была коллективной, как это практиковало немецкое духовенство на землях славянской миссии, в соответствии с *Фризскими фрагментами*. Эту форму мог перенести в Польшу хотя бы Унгер, вопрос состоит в том, проникла ли она и в другие славянские страны, особенно в Чехию. Отсутствие упоминаний не доказывает, что она не имела более широкого распространения, так как источники являются фрагментарными и случайными.

В то же время сохранились свидетельства индивидуальной публичной исповеди, скорее, речь должна идти о публичном признании грехов как выражении раскаяния, а не с непосредственной целью отпущения грехов. Так, Бржетислав II перед лицом смерти (1100) со слезами каялся и признавал грехи перед епископом Германом и другими священниками[1025], а тот же епископ Герман, умирая в 1122 году, открыл многочисленным домочадцам (*familiares*) свою тайну: потворство грешным прихожанам. Очень четко проявляется эта форма «исповеди» на Руси: князь Ярослав Осмомысл созвал перед смертью своих вассалов (*мужа своя*) и весь народ галицкий (*всю Галичскую землю*), все духовенство, бедных и богатых и с плачем сознался в своих грехах, просил прощения, назначил своего преемника младшего сына Олега и так три дня каялся перед людьми[1026]. Публичная постановка исповеди имела полити-

ческую цель — объединить народ вокруг назначенного преемника; в то же время эта публичная форма должна была отвечать принятому обычаю. Подтверждает существование этой формы *Киево-печерский патерик*: один из монахов, Эразм, пришел в отчаяние, когда, истратив все деньги на нужды монастыря, обнищал и был презираем братьями; однако он не исповедовался и только с приближением смерти со стыдом признал свои грехи перед братьями[1027]. Мы не находим примера публичной исповеди в Польше, но в то же время хорошо известен факт публичного покаяния Болеслава Кривоустого, к которому мы еще вернемся.

Однако в славянских странах, вероятнее всего, с момента принятия крещения, преобладала форма личного покаяния, принятая давно в странах ранней христианизации[1028]. Сообщения об этой форме у славян появляются начиная с X века. Чешская княгиня Людмила, предчувствуя свою кончину, позвала пресвитера Павла и, выслушав молебен, исповедовалась «перед ликом Высшего Судии», после чего приняла причастие. Источник явно не говорит, что исповедь была доверительной, но нет причин сомневаться в том ввиду распространенности этой формы и высокого положения кающейся[1029]. Особого внимания заслуживают обстоятельства предсмертной исповеди чешского князя Владислава, совершенной перед епископом Оттоном, возвратившимся из поморско-полабской миссии. Последний решил отпустить грехи при условии, что князь помирится со своим братом Собеславом, которого он хотел лишить наследства в пользу Оттона моравского — вопреки мнению своего окружения[1030]. Это первый характерный пример использования исповедником исповеди в политических целях. В Польше, пожалуй, первое сообщение об исповеди привел Галл. Это была исповедь архиепископа Мартина, свершившаяся в 1108 году в Спицимеже перед священником и (в отличие от Людмилы) до молебна[1031]. Вскоре после этого сообщение о перипетиях польского вельможи сообщал Петр Гильом (ум. 1124), библиотекарь монастыря св. Эгидия в Провансе. Героем рассказа был приближенный Кривоустого Сецех, который во время осады Щецина (1119?), озабоченный предчувствием близкой смерти, заявил, что исповедуется, однако не сделал этого и несколько раз откладывал исповедь до тех пор, пока, будучи раненным на охоте зубром, не пообещал совершить паломничество к могиле св. Эгидия, и это

обещание после чудесного выздоровления выполнил[1032]. Из этого драматического, но наверняка не слишком точного повествования мы узнаем, что в войске Кривоустого наряду с коллективной формой, предназначенной наверняка для рядового рыцарства, практиковалась (знатью) форма личной, индивидуальной исповеди, не слишком популярная, но дающая духовенству средство идеологического контроля за социальной верхушкой. Польские источники констатируют первую частную исповедь польского вельможи около 1190 года, когда Дерко, брат плоцкого епископа Вита перед военным походом исповедовался в церкви перед приходским священником Яном в Буске и принял из его рук причастие[1033]. Дата этого сообщения является случайной и не доказывает позднее распространение исповеди среди польских вельмож. На Руси личная исповедь должна была распространиться (в наиболее развитых центрах) среди социальной верхушки в XI веке, поскольку к печерскому игумену св. Феодосию (ум. 1074 г.), по сообщению более позднего, но хорошо информированного жития, приезжали князья и бояре с целью исповедаться[1034]. Особенно интересные данные об исповеди на территории Новгорода приблизительно в середине XII века мы находим в вопросах, обращенных к епископу Нифону, и в его ответах, а также в *Поучении епископа Ильи*. В то время преобладала форма личной доверительной исповеди. Источник упоминает о духовном отце[1035], смене исповедника[1036], выражает сомнение, можно ли исповедовать женщин (то есть монахам)[1037] и т. п. Именно такова, вероятнее всего, была организация исповеди в пределах самого Новгорода, но сомнительно, что так же обстояло дело и в сельских окрестностях этого города. Поэтому и здесь можно размышлять над проблемой коллективной исповеди.

Говоря об исповеди как важном идеологическом инструменте, мы не можем обойти вниманием категорию придворного духовенства, исполняющего функцию исповедников и вообще духовников князей, и, скорее всего, всего круга придворных. Их латинское название *capellani* было произведено от латинского определения: *capella sancti Martini* (легендарный плащ св. Мартина) и было заимствовано на Западе[1038], однако возникновение самого института было вызвано местными организационными нуждами. Эта группа духовенства (назы-

ваемая княжескими «попами») возникла также и на Руси. Самые ранние свидетельства источников об этой категории датируются временем начала христианизации: скорее всего, капеллан, как правило, был у каждого князя. Наверняка функции капеллана и княжеского исповедника исполнял пресвитер Майоранус, сопровождавший Хотимира каринтского. В подобном качестве при Людмиле и Вацлаве выступал упомянутый пресвитер Павел. И Ольга, совершая визит к императорскому двору, брала с собой «попа», выполнявшего наверняка функции духовника, а также в случае необходимости и секретаря. *Повесть временных лет* мало уделяла внимания княжеским «попам», в то же время летописи XII века предоставляют нам интересную информацию о них как о явлении, распространенном среди Рюриковичей. Пресвитеры сопровождали на войне Владимира Мономаха[1039]. Своего «духовного отца» имел и Ростислав Мстиславович, причащавшийся каждую неделю в период Великого Поста[1040]. Также и Святослав Олегович прибыл в Новгород со своими «попами», которые обвенчали его после отказа владыки Нифона[1041]. Когда Игорь Святославич попал в половецкий плен, он позвал к себе пресвитера с целью совершения «святой службы»[1042]. По-видимому, институт «княжеских попов» был распространен на Руси. Своих капелланов имели и могущественные бояре. По печерской легенде, Симон, сын Африкана, оставил латинскую ересь и принял православие вместе со всем своим домом и всеми пресвитерами, то есть капелланами[1043]. Об аналогичном институте капелланов при княжеском дворе в Чехии многократно упоминает Космас, среди них было много образованных людей, достойных возглавлять епископство[1044], и действительно, капелланы неоднократно претендовали на этот пост и даже добивались его[1045]. Один из капелланов, которого Космас определил как *cubicularius*, исполнял свои функции при князе[1046], правда, мы не знаем, постоянно или временно. Окружил себя капелланами и пражский епископ Гебхард-Яромир Пржемыслида[1047]. Упомянул также этот хронист, что Юдита, жена Владислава Германа послала с известным по сообщению Галла посольством к могиле св. Эгидия своего капеллана Петра[1048]. Сопровождали капелланы также князя в его военных походах: например, во время битвы Собеслава I с Лотарем (1126) они находились в группе вельмож и церковных сановников, охранявших мощи св. Вацлава[1049]. Они так-

же выступали в качестве свидетелей в княжеских документах, под которыми видны их подписи[1050]. Точно так же из описаний источников мы узнаем о многочисленных капелланах на службе у хорватских королей, где так же, как и в других славянских странах, они занимали довольно высокое положение в общественной иерархии, принимая во внимание участие в королевском совете[1051]. Ту же самую форму имел институт «княжеских капелланов» в Польше[1052]. По сообщению Галла, они существовали уже при дворе Болеслава Храброго[1053], вместе с ними служил мессы после смерти Владислава Германа архиепископ Мартин[1054], окружали они также Кривоустого[1055]. Сообщение о капелланах Храброго, скорее всего, было домыслом Галла, он не представлял себе княжеского двора без этого института — и наверняка он был прав. Титмар свидетельствует, сколь большое внимание этот монарх уделял таинству покаяния, как усиленно старался «очистить (каждое) совершенное преступление» в соответствии с канонами или покаянными книгами, которые велел себе предоставлять[1056]. При такой позиции кающегося не стоит сомневаться, что он последовал господствующему обычаю и держал при дворе капелланов. Трудно также предположить, чтобы Добрава, Ода, а также епископ Иордан не побеспокоились об организации подобного института при дворе Мешко I. В институте княжеских капелланов можно усмотреть происхождение личной исповеди светских лиц, знати, например, придворных, в то время как для народа, скорее всего, существовала на протяжении какого-то времени форма публичной коллективной исповеди, так как недостаточное количество кадров духовенства не позволяло иметь более интенсивные контакты с паствой.

Исповедь не завершала процедуру отпущения прегрешений, так как требовалось еще покаяние, то есть покаянное наказание, назначенное исповедником. Чем большее значение придавалось в этой процедуре покаянным наказаниям, нормированным церковными предписаниями, тем более механической становилась роль исповедника и поэтому ее явно стремился уточнить Храбрый. Поэтому в процессе развития количество покаянных наказаний радикально уменьшилось.

Следует заметить, что официально церковь пользовалась особенно неприемлемой для феодального класса формой покаяния, требуя искупления грехов через пост, и при этом стро-

гий. Покаянные книги считают пост главным покаянным наказанием и даже отождествляют покаяние с постом, опуская, что ему должна сопутствовать горячая молитва, поскольку это было само собой разумеющимся[1057], а подаяния отодвигались на самое последнее место. Одна из таких славянских покаянных книг назначала покаянное наказание только в форме длительного и строгого поста, в основном на хлебе и воде, например, за убийство следовало десять лет без перерыва сидеть на хлебе и воде, за разбой — 5 лет, из них 3 — на хлебе и воде[1058]. Правда, не следует эти предписания понимать слишком дословно. Покаянные книги пользовались сокращенными определениями, опуская повсеместно известный факт, что пост, особенно строгий «на хлебе и воде», действовал не во все дни года, а в три «сорокадневных» поста, а также в три дня остальных недель года (например, понедельник, среду и пятницу), что в сумме составляло около 227 дней в течение всего года, о отдельные покаянные книги назначали постные дни на 252 или даже 312 дней в году (в зависимости от длительности Великого Поста, который первоначально продолжался 9 недель)[1059]. Но и с этим ограничением покаянный пост был тяжелым для исполнения испытанием, особенно при полных закромах, для князей и вельмож, привыкших употреблять мясную пищу, поэтому они решительно сопротивлялись соответствующим предписаниям, и даже предписанию о соблюдении регулярных еженедельных и ежегодных постов. Характерно в этом смысле высказывание столь ревностного и просвещенного христианина, как Владимир Мономах. В своем *Поучении* он предлагал три деяния для противодействия врагам (то есть бесам) и достижения царствия небесного: раскаяние (таинство покаяния), слезы (молитву) и подаяния, он утверждал, что эти деяния не трудные, поскольку иные добрые люди выносят одиночество (целибат), монашескую жизнь, голод[1060] — под голодом автор понимал посты, одно из главных испытаний для монахов. Примечательно, что автор явно определил только два элемента покаяния: молитву (слезы) и подаяние. Далее в своем произведении Мономах определял порядок поста и в то же время наставлял сыновей, чтобы они побеждали дьявола ночными поклонами и (набожным) песнопением[1061]. Неприятие постов нашло отражение в получившей хождение на Руси с XI века, хотя и осуждаемой духовной властью покаянной книге (так называемая *Некая заповедь*),

которая заменяла покаяние на «литургию» (богослужения, заказываемые у священников) в количестве 30 литургий за год покаяний[1062]. Истязание тела постами было уделом монахов, испытывающих среди бездеятельной жизни особые дьявольские искушения; эффективность постов прославлял Феодосий Печерский и рекомендовал в качестве средств избежания бесовских искушений воздержанность в еде и питье, избежание лени и длительного сна и т. п. [1063] Таким образом, обозначились два способа, ведущие к спасению: княжеский и вообще светский — через раскаяние, молитву, подаяние, а также монашеский — через молитву, посты и «одиночество».

Поучение Мономаха выражало тенденцию, господствующую в раннем средневековье как у восточных, так и у западных славян. Первое сообщение о формах покаяния в Польше сделал Титмар в своем рассказе об Эмнильде, которая склоняла своего мужа к добру и непрестанно каялась за грехи их обоих (*maculas abluere*) — великой щедростью в подаяниях и воздержанностью (*abstinentia*), то есть постами[1064]. Однако же воздержанность была личной добродетелью Эмнильды, ни один источник не приписывает этого свойства ни Храброму, ни его преемникам, включая Кривоустого. Точно так же никто не сообщает о строгом соблюдении постов при дворе раннесредневековых Рюриковичей. Жестокий указ Храброго против грешников, нарушающих посты, был издан скорее для устрашения, а возможно, для того, чтобы показать свое христианское рвение церковной власти: сам Храбрый не слишком соблюдал правила постов, коль скоро обвенчался со своей последней супругой во время Великого Поста, в чем его не преминул упрекнуть Титмар. Поэтому стоит усомниться, что это распоряжение исполнялось даже при дворе властителя. Двор Владислава Германа наверняка был не менее христианским, нежели двор Храброго, однако он не отличался склонностью к соблюдению регулярных постов, как это видно из описания Галлом похода этого князя в Поморье (1091), предпринятого в Великий Пост. На обратном пути поляки понесли значительные потери, что автор объясняет божьей карой на нарушение поста, которая должна склонить грешников к искуплению. Именно так объявил затем Бог некоторым уцелевшим[1065]. Наверняка этот слух возник не в среде рыцарей, которые менее всего были заинтересованы в установлении правил поста. Это была версия духовных лиц, придуманная

для воспитательных целей. Не заметно, чтобы она достигла результата. Описывая покаянный пост Болеслава Кривоустого, виновного в смерти Збигнева, Галл живописует смирение могущественного князя, постящегося со специфическими атрибутами — в рубище и покрыв себя пеплом, в слезах и уединении; однако не столько эти атрибуты, сколько сам факт поста поразил до глубины души хрониста и его товарищей-капелланов, наблюдавших это самоистязание, так как у кающегося лишь «хлеб был яством, а вода — нектаром»[1066]. По-видимому, несмотря на свою набожность, Кривоустый не привык неукоснительно соблюдать предписания строгого поста. При этом примечательно, что сами епископы склоняли князя к тому, чтобы отказаться от сухого поста, под предлогом его странствия (в Венгрию), князь же отличался необычайной щедростью по отношению к церкви. Отношение Кривоустого к посту мало чем отличалось от позиции его современника Мономаха. Более строгая практика постов развилась, по-видимому, как в Польше, так и на Руси только в XII веке. Ожесточенные споры на Руси в вопросе о постах во второй половине XII века, возможно, были следствием приобщения населения к этой обязанности хорошего христианина.

Снижение значение поста в процессе покаяния в социальных верхах не могло произойти без согласия со стороны церкви и без выгодной для церкви компенсации со стороны грешников; впрочем, со времен Каролингов в церкви существовала тенденция отказа от нереальных предписаний покаяния[1067], которые при их строгом исполнении превратили бы общество в толпу голодающих. Так в искуплении покаянием, особенно у господствующего класса, центр тяжести был перенесен с поста на подаяние, что повлекло за собой значительные общественно-экономические перемены, а прежде всего обеспечило церкви материальную базу в виде не только чрезвычайно щедрых пожертвований, но и в наделении ее земельной собственностью. В славянских землях росту церковной земельной собственности способствовала феодальная раздробленность. Дарственные документы раннего средневековья интересуют нас в данном случае в аспекте обычно указываемых религиозных мотивов пожертвований. Одновременно они иллюстрируют факт, что учение о спасении, страх перед геенной, стремление к вечному счастью охватили по крайней мере более впечатлительные умы князей и вельмож, побуждая их

делать щедрые дары; и наверняка эсхатологические представления постепенно проникали и в низшие общественные слои, хотя это, разумеется, не могло вызвать столь значительных экономических последствий. Катехизис, личные отношения, проповеди, а особенно институт исповеди приносили плоды, духовенство опекало души, и наиболее красноречивым доказательством этому являются пожертвования в пользу церковных организаций, сопровождаемые формулировками, объяснявшими набожные мотивы подаяний.

Эти формулировки приводят обычно эсхатологические, редко земные, цели пожертвований. Мы находим их в специальных актах (*Lohnarengen*) или же в тексте документов, где указываются предметы дарения, а следовательно, эти записи носят конкретный характер, а не общий, не связанный с повседневной жизнью. Если же все же в этих формулировках содержатся вставки общего характера, это не имеет существенного значения для типа пожертвований и даров. Первая запись такого типа, приведенная в работе Х. Фихтенау, датируется 435 годом[1068]. Формулировки распространились при Меровингах, повторялись в последующие эпохи и зачастую появляются в славянских документах, что, однако, не означает, будто они были механическими вставками, лишенными связи с действительными мотивами, которыми руководствовались дарители, составляя эти документы. Спектр мотивов был ограниченным — фактически повторялся один и тот же эсхатологический мотив в различных конкретных версиях и оттенках. Поэтому становится ясным, что одна и та же формулировка может выражать мысль большой группы дарителей. Если документ составлялся получателем дара, тот мог «подсказать» дарителю мотивы пожертвований, но и тогда мы должны иметь в виду, что даритель знал о содержании формулы, пользовался ею и «присваивал» ее себе. Таким образом, акты пожертвований отражают утверждавшиеся или только формирующиеся среди дарителей понятия. Древнейшие славянские дарственные документы восходят в принципе к XI в.; причем более всего их дает королевство хорватов и далматов. В редких случаях составители этих документов говорили о необходимости оборудования церкви, трактуя, впрочем, пожертвования с позиции посреднической, а не организационно-государственной роли церкви. Так, король Звонимир отдал некую землю архиепископу Сплита, что было вызвано

заботой о «заступничестве (за меня) перед Богом»[1069]. Обычно дарители приводят конкретную и личную цель: «ради спасения души моей» — *pro remedio animę meę* и эту формулировку бесконечно повторяет множество документов[1070], иногда, с просьбой распространить милость и на души предков[1071], а также обеспечить спасение потомкам[1072]. Если в качестве исключения и появляется мысль об успехе в земной жизни, то она остается в тени эсхатологических мотивов, всегда преобладающих[1073]. Из этого неизбежно вытекает вывод, что покровительства sacrum в делах земных добивались иными формами подаяний. Легко также предположить, что побуждало дарителей; впрочем, этому мы находим одно четкое свидетельство: Так, Петр Черный (Zemi) с женой и дочкой засвидетельствовали, что совершили пожертвование по божьему повелению и по совету многочисленных слуг божьих[1074]. Иногда пожертвования сопровождала страшная формулировка проклятий, также эсхатологического содержания. Например, король Крешимир грозил тем, кто покусится на его пожертвование, гневом Бога и всех святых, проклятьем 318 отцов (церкви) и осуждением на страшном последнем суде вместе с дьяволом, его слугами и Иудой-предателем на муки в неугасимом пламени[1075]. Перед этой картиной содрогались твердые сердца воинов, не знавшие страха перед бесами в своей земной жизни.

В чешских документах XI, а особенно XII века, при более разнообразных средствах выражения в актах пожертвований, можно найти подобные воззрения князей и вельмож на беспокоящую умы проблему будущей жизни. И здесь повторяется формула о спасении собственной души дарителя (*remedio animę meę*) и его близких как мотив пожертвования[1076]. Говорилось также, что даритель желает обеспечить себе вечный покой[1077]. Владислав I совершил пожертвование в пользу иоаннитов «для отпущения моих грехов, для спасения моей жены и моих детей, а также за душу моего отца и моей матери и всех моих предков»[1078]. Оломоуцкий князь Фридерик пожертвовал «ради укрепления надежды на вечную отчизну»[1079], а другой оломоуцкий князь Бржетислав желал быть вписанным «в книгу живота небесного»[1080]. И в Чехии в качестве исключения встречаются в пожертвованиях упоминания о земных вещах, как например в пожертвовании Собеслава в пользу монастыря в Кадрубах, где выражалась надежда, что князь

благодаря молитвам монахов сохранит долгую жизнь и заслужит вечную награду[1081]. Однако основной концепцией пожертвований было посвящение материальных благ с целью достижения духовного счастья, что в изысканных выражениях было задокументировано, например, в актах дарения баварскому монастырю в Вальдсессене, откуда, без сомнения, идет формулировка этих документов[1082].

Несколькими годами ранее, чем на чешской почве, та же концепция, принимаемая повсеместно в феодальном мире, была сформулирована в польских документах благодаря гнезненскому архиепископу Иоанну, который следил за составлением документа правителя замка Збылюта для монастыря в Лекне (1153). Формулировка, составленная проще, чем в документах Вальдсессена, выражает ту же мысль о достойном похвалы обмене, при котором взамен вещей преходящих даритель получает нечто вечное, пренебрегая вещами земными, он берет во владение небесные[1083]. Мотив спасения доминировал также в польских документах, начиная с письма Владислава Германа о передаче крестов бамбергской церкви «для спасения души моей и жены моей Юдиты и всех моих предков»[1084]. Соответствующие обороты польских документов звучат монотонно, изысканности стиля здесь не придавали значения. Княгиня Саломея жертвует в пользу монастыря св. Иоанна в Могильне, чтобы «искупить прегрешения мои и мужа моего и всех сыновей моих, а также всех моих потомков»[1085]. Болеслав Высокий меланхолически и в более изысканных выражениях утверждал, что дни жизни его утекают так быстро, как «тает тень или улетает дым» поэтому самым важным он считает мысль о спасении души, «жизнь которой, как мы знаем, длится вечно», а потому он жертвует на монастырь в Любёнже[1086a]. Повсеместно дарители действовали ради спасения душ — собственной и родителей[1086]. Только документ Аймара, иерусалимского патриарха, приписывает Яксе мотив основания монастыря гроба Господня в Мехове в более развернутой форме: расширение сферы влияния ордена гроба Господня (иерусалимского) через пожертвование в отдаленной стране имело целью получение Христа в качестве вечного покровителя государства[1087].

Те же самые цели провозглашались и в поморско-полабских княжеских документах (конец XII века), содержащих зачастую более развернутую и точную мотивацию, которую сле-

дует отнести на счет тщательности канцелярской работы и которая тем не менее отвечала намерениям дарителей, поскольку они формулировались повсеместно по одному шаблону, вытекавшему все из тех же доминирующих в сознании эсхатологических мотивов. Поморский князь Богуслав I, говоря о стимулах земной власти, не забывает о небесной власти и прилагает старание, чтобы благодаря бренным земным благам, отданным ему, подготовить себе место в высшей отчизне[1088]. Князь Казимир I многократно слышал предостережения монахов, что из благ этого мира только те служат будущему спасению, которые были переданы на нужды церкви и в помощь убогим, и именно по этой причине он пожертвовал в пользу монастыря в Гробе[1089]. Наиболее пространно объясняет мотивы пожертвования дарственный акт в пользу монастыря в Бергене ругийского князя Яромира I. Даритель жертвует с благодарностью за милосердие божие, которое вырвало его из культа идолопоклонства, возводит церковь с целью расширения культа святого имени и дает деньги монахиням в монастыре, чтобы они упросили Бога отпустить дарителю грехи и обеспечить ему вечную славу. К этой конечной цели, вечной славы, подводит вся мотивация этого документа[1090].

К сожалению, лаконичные русские документы XII века не приводят мотивов пожертвований в пользу церкви. Только документ Мстислава, сына Владимира Мономаха (1130 г.) обязывает игумена и братьев монастыря св. Георгия в Новгороде молиться за дарителя и его детей, при жизни и в момент смерти[1091] — упоминание о смерти указывает на то, что целью молитв было достижение спасения. Из других источников известно, что и на Руси мысль о спасении занимала умы верующих. *Киево-печерский патерик* прославляет пожертвования на культовые цели. По сообщению жития Эразма, Богородица сделала возможным его покаяние, так как он украсил ее церковь великолепными иконами, а епископ Симон, напоминая этот факт Поликарпу, утверждает, что тот не напрасно истратил деньги на нужды церкви, поскольку у Бога все зачтется, вплоть до мельчайшей монеты. Уже в XI веке мы слышим об имущественных пожертвованиях в пользу Печерского монастыря в Киеве. К великому Феодосию обращались с исповедью князья и бояре, и это приносило большой доход, поскольку, уходя, они приносили дары «к радости братьев и на содержание монастыря», а некоторые даже отдавали села в

распоряжение монахов[1092]. Это, пожалуй, древнейшее русское свидетельство морального давления исповедников, использующих идею спасения с целью создания материальной базы церкви. Эта земная материализация основной христианской идеи о спасении была, как хорошо известно, распространенным в раннесредневековой Европе явлением. На Западе во франкскую эпоху «мелкая знать соревновалась между собой за обеспечение спасения своим душам через пожертвования имущества церкви...»[1093].

Процесс материального отражения концепции спасения в руках церкви в славянских странах приобрел значительно меньший размах, нежели в западных странах: например, в Польше церковные владения составляли немногим более десяти процентов от всего земельного фонда, на Руси они были еще меньше. Это указывает на то, что в эпоху феодальной раздробленности в славянских странах, особенно способствующей переходу земель в собственность церкви, склонность к пожертвованиям светских землевладельцев и давление, оказываемое на них церковью, в особенности исповедниками, были слабее, чем на Западе. Чем объясняется это явление? Возможно, меньшим напряжением религиозных чувств среди князей и знати, а может быть, худшей организацией и недостаточной подготовкой не столь многочисленного церковного аппарата. В этих условиях с большим успехом действовала оппозиция родственных кругов дарителей, протестовавшая против слишком щедрых подарков, уменьшающих размеры земельных владений[1094]. Тем не менее, несмотря на некое количественное различие, в славянских странах получил развитие тот же, что и в странах более ранней христианизации и государственности, диалектический процесс со схожими внутренними противоречиями — по принципу корреляции, взаимного воздействия двух факторов — церкви вместе с ее учением и кругов верующих с их материальной базой и общественной структурой. Церковь воспитывала верующих в духе своей доктрины, создавала в их представлениях картину вечного счастья и спасения от грозящей грешникам и неверующим геенны и таким образом побуждала отказаться от части земных благ в форме подаяний, предназначенных на богоугодные цели. Львиная доля этих пожертвований переходила в распоряжение церкви. Благодаря этому возникали памятники архитектуры и искусства, центры образования, пись-

менности и науки. Но одновременно те же пожертвования становились основой для формирования мощной духовной феодальной группы, образ жизни которой не соответствовал провозглашаемым евангельским принципам, но вписывался в светскую феодальную модель. Это было следствием обратного воздействия кругов верующих на своих учителей, а одновременно источником внутренних контрастов и ферментов в идеологии христианского средневековья, важный источник ересей[1095a].

Учение о спасении, выполняя побочную функцию средства достижения имущественных целей, могло быть также и политическим инструментом. Эта вторая побочная функция наиболее четко проявляется в крупных конфликтах между духовной и светской властью, из которых наиболее симптоматичными и громкими на Западе были события, известные в истории как Медиолан (Милан) и Каносса. Наверняка ими отмечены некие этапы в конфронтации государства и церкви. В Польше их соответствием может считаться подробно описанное Галлом покаяние Болеслава Кривоустого, к которому по сей день историография проявляет определенный интерес. Его интерпретация, как мне представляется, может облегчить сопоставление с упомянутыми Медиоланом и Каноссой, которые представляют две формы отношения государства и церкви и, соответственно, два способа разрешения конфликтных вопросов покаяния на высшем уровне. В Медиолане епископ Амвросий склонил императора Феодосия в 390 г. к публичному покаянию за расправу над взбунтовавшимся населением Фессалоник, в чем одни исследователи нашли сходство с триумфом Григория VII над Генрихом IV в Каноссе, другие же заметили принципиальную разницу, так как первый акт вытекал из идеологических религиозных побуждений, второй же служил политической цели подчинения власти императора папе[1095]. В принципе можно согласиться с точкой зрения, согласно которой в обоих случаях церковная власть претендовала на контроль за политической деятельностью императора, но в то же время невозможно отождествить цели политики Амвросия и Григория, так как первый стремился к управлению отдельными поступками императора, другой же — к полному подчинению светской власти церкви. Как же мы должны квалифицировать польский факт покаяния в 1113 году? Итак, Кривоустый покаялся за смерть Збигнева, которого ве-

лел ослепить, и, возможно, неумышленно, стал причиной смерти своего брата. По мнению части исследователей, таких как К. Малечинский, Я. Адамус, С. Бенек, покаяние Болеслава было вызвано сложной внутренней ситуацией после смерти Збигнева, грозящей польскому князю утратой трона; Малечинский даже считает, что покаянию предшествовало проклятие со стороны архиепископа Мартина, Т. Грудзинский видит смиренного Болеслава у ног архиепископа[1096]. Эта последняя концепция сближает покаяние Кривоустого с Каноссой (аналогию с которой проводит и Малечинский), хотя и поверхностно, так как не церковь, а только польское общество могло принять решение о лишении трона, не могло также быть и речи о подчинении князя церковной власти. Более того, ничто не говорит о том, что проклятье действительно было направлено против Болеслава. Правда, Малечинский ссылался на слова Галла, который представлял Болеслава как человека, оторванного от общения и разговоров с людьми (*ab humano consortio et colloquio separatum*), что могло указывать на проклятье. Однако из текста источника вытекает, что сам Болеслав изолировал себя от окружения, как это понимают и оба переводчика Галла[1097]. И изоляция эта не была полной, так как князь покаялся после предварительного контакта с духовенством и обсуждения с вельможами (как перед отъездом в Венгрию), а в период покаяния, скорее всего, он предпринял поход в Поморье, где осаждал Накло[1098]. Изоляция в данном случае означала скорее отказ от развлечений, охоты и т. п., а не действия, связанные с осуществлением власти, иными словами, имела покаянный характер. Существование проклятия кажется здесь маловероятным, так как Болеслав не противился покаянию, источник не дает на это ни малейшего указания; известный по другим источникам образ жизни Кривоустого, его рыцарская набожность говорит о том, что он не уклонялся от искупления греха покаянием. А необычайная благосклонность духовенства к кающемуся свидетельствует об отсутствии конфликта между ним и церковной властью. Галл передал образ полностью раскаявшегося грешника. Вообще в рассматриваемом покаянии не видно специфических черт, сближающих его с Каноссой, в которой лицом к лицу встретились два смертельных врага, отстаивающих две противоположные политические концепции. Малечинский утверждает, что вследствие жестокой кары, назначенной Збигневу, «трон

Кривоустого в тот момент сильно пошатнулся»[1099], а покаяние имело целью, по словам Галла, сохранить князя «при его достоинстве»[1100]. Это явное преувеличение. Ясно, что наказание, которое встретило Збигнева, вызвало волнения (ср. ослепление Василька на Руси), возможно, раздавались голоса, что следует поступить с Болеславом, как с его дядей, но это были безответственные голоса, так как общество, помня о временах Казимира, не могло рисковать, вызывая династический кризис. Сам факт, что была предпринята попытка разрядить атмосферу путем покаяния, а не через политические решения, указывает на спокойное протекание протеста. Также и Галл, сообщая, что Кривоустый отправился в странствие в Венгрию (во время своего покаяния), несмотря на страх перед своими христианскими и языческими соседями, обошел молчанием внутренних врагов[1101]. И факт отъезда Болеслава за пределы страны доказывает, что он не ожидал внутренней угрозы. Отвергая аналогию с Каноссой, мы должны констатировать, что и аналогия с Медиоланом была бы неполной, так как общий элемент (покаяние правителя) не является здесь показательным; в то же время характерное для Медиолана публичное наказание властителя не повторяется в покаянии Болеслава.

Отвергая мнимый, если не сказать придуманный, конфликт церковной власти с правителем в 1113 году, мы должны обратиться к фактам, в которых нашла отражение действительная конфронтация между этими сторонами, когда церковь использовала духовное оружие в форме проклятия или — в более мягкой форме — отлучения как дискриминирующего элемента в теории спасения. В XI–XII веках нам известны три подобного рода конфликта, к сожалению, не слишком точно описанные в источниках. Первый факт — это проклятие Польши, архиепископом Гауденцием, — одно из доказательств того, что Храбрый не был таким послушным сыном церкви, как это описывал Галл, который, впрочем, и был единственным, кто об этом проклятии упомянул. Отсутствие конкретных данных об этом конфликте делает невозможной его интерпретацию. Второй конфликт, плохо известный из источников, но тем более дискутируемый в историографии, возник между краковским епископом Станиславом и королем Болеславом II, первый из которых лишился в ходе него жизни, а другой — трона. Кадлубек сообщает, что епископ угро-

жал королю проклятием, однако он не утверждает, что оно действительно было наложено[1102]. Если это сообщение правдиво (а видимых причин поставить его под сомнение нет), следует признать, что король расправился с епископом прежде, чем тот исполнил свою угрозу, а возможно, и после ее осуществления (если хронист этот последний факт замолчал). Епископ воспользовался, таким образом, духовным оружием, солидаризируясь с подавляющей частью вельмож (и наследником Владиславом), которые впоследствии обеспечили ему уже посмертный успех. Та же тактика церкви, заключавшаяся в союзе с наследниками и знатью, а также в оперировании проклятьями, проявилась и в последующем конфликте, закончившемся изгнанием Владислава II в 1146 году[1103]. Эти известные по источникам случаи использования эсхатологической оргументации как *ultima ratio* в великих спорах о структуре власти должны были обеспечить церкви соответствующее место в раскладе политических сил общества. Интересуют нас здесь не политические факты, а свидетельства определенного образа мышления, внедренного в сознание новой религией и используемого духовными наставниками в собственных целях, аналогично созданию экономической базы подобным методом. Использование этого метода оказало на структуру общества влияние двоякого рода: конструктивное с позиции церкви, поскольку обеспечило ей экономический рост и укрепление политического веса, и деструктивное с позиции светской части феодального общества и государства, поскольку оно таило в себе угрозу верховенства церкви. И в этом случае мы наблюдаем возникновение сопротивления эсхатологической концепции, правда не в ее идеологической части, а лишь в ее земном отражении. Родственное окружение дарителей сдерживало их чрезмерную щедрость, которая должна была обеспечить вечное счастье за счет оставшихся на земле наследников. Проклятие, использованное в политических целях, встречало решительное сопротивление тех, кого оно затрагивало, чему доказательства мы находим как в Польше, так и в Чехии и на Руси[1104], а если и могло рассчитывать на частичную эффективность, то благодаря тому, что находило благоприятный отзвук со стороны противников проклятой стороны. Так практические соображения общества отвели проклятию второстепенную роль в политической игре.

Выводы

1. В противоборстве с природой человек пользовался двумя методами познания: один состоял в поисках решений в сфере обычного, как мы сегодня бы сказали, естественного порядка вещей, второй предполагал существование мира явлений, выходящих за рамки этой сферы, тем не менее находящихся в контакте с ней и способных влиять на действие ее механизмов. Принципиальное различие между установками этих методов состоит в возможности — в первом случае, при помощи чувств или их технического продолжения, — или невозможности — во втором случае — проверить их действенность. В рамках первого метода развивается техника и наука, в рамках второго — возникает религия. Оба метода служат практическим целям человека в процессе «обуздания» природы и формирования внутренних отношений в обществе, при этом козырем первого является относительное соответствие достигнутых результатов действительности, козырем второго — относительная легкость их достижения. Наблюдение религиозных фактов приводит к выводу, что религия выполняет следующие функции: 1) земную, состоящую в оказании сверхъестественными силами помощи в земной жизни человека; 2) эсхатологическую, связанную с представлениями о загробной жизни человека; 3) «бескорыстную» — созерцательную или ищущую непосредственного контакта со сверхъестественным миром. Самостоятельность последней функции в отношении к первым не является очевидной (мы также специально не рассматривали ее в исследовании). Исполнение функций осуществляется в рамках культа, в котором выделяются звенья: предметные, личные, а также обряды, поэтому исследования истории религии сводятся собственно к двум общим проблемам: изучение развития системы верований или представлений о сверхъестественном мире, а также истории культа. В истории религии мы выделяем два главных этапа, из которых более ранний отвечает условиям бесклассового об-

щества, а более поздний свойственен классовым обществам, организованным в государство. На более раннем этапе верования имеют архаичную форму «полидоксии», включающей магию, веру в загробную жизнь и культ мертвых, веру в сверхъестественные свойства различных объектов природы, демонологию; характерно отсутствие на этом этапе интереса со стороны религии к нравственности людей, которая контролируется группой. Переходную форму к более позднему этапу представляет прототеизм, или связанная с космогоническим мифом вера в материальное небо как сверхъестественный фактор, дающая начало антропоморфному божеству неба. На более позднем этапе, при сохранении в какой-то степени полидоксии, на нее наслаивается политеизм, или же возникает высшая, синтетическая форма религии — универсальный, межгрупповой монотеизм, который неизбежно перенимает у групп этический контроль за верующими и развивает эсхатологическую концепцию

2. Происхождение религии славян следует рассматривать в аспекте индоевропейских связей. Мы не согласны с теорией Дюмезиля, утверждающей существование индоевропейского политеизма, поскольку как языковые, так и исторические данные позволяют утверждать, что отдельные народы этой группы изначально не знали данной формы верований. Можно полагать, что первые элементы политеизма были восприняты этими народами на почве контактов со странами «плодородного полумесяца»; однако же в II—I тысячелетии до н. э. эта форма распространилась только в средиземноморско-индийской сфере, к германцам она проникла только в I веке н. э. благодаря контактам с Римом, у славян обозначилась лишь в X веке, балтам же, возможно, она вообще осталась незнакомой.

Принципиальный комплекс верований у славян представляла полидоксия, о которой мы получаем достаточно точное представление на основании средневековых источников, особенно русских, а также чешских и польских, иллюстрирующих борьбу с ней христианства, которое в некотором смысле, вопреки своим принципам, обогащало языческие традиции, а именно культ мертвых, провозглашая собственную эсхатологическую концепцию, а также веру в демонов, которых оно стало рассматривать как «нечистую силу», не отрицая при этом их существования. Огромной живучестью отличалась магия, наиболее примитивная, но и предпочитаемая форма исполь-

зования человеком сверхъестественных сил, заключавшихся в нем самом: значительную живучесть проявили также языческие обряды, а вернее, связанные с ними коллективные развлечения — пиры, игры, маскарады, повторяемые в определенные времена года. Церковь боролась со всеми этими сверхъестественными силами и обрядами, и наиболее успешно был ликвидирован культ объектов природы, священные рощи и источники и т. п. Высший элемент полидоксии — прототеизм — был унаследован от индоевропейской эпохи славянами, давшими небу как предмету культа имя Сварога, заимствованное наверняка у староевропейского населения (невров и венедов), с которым они слились, прибыв с востока. Предположительно во II веке до н. э. славяне зарубинецкой культуры под влиянием скифских эпигонов на среднем Днепре дали Сварогу эпитет «Перун», по примеру греческого Зевса Керавноса (известного скифам благодаря связям с греками). Этот эпитет в форме «Перкуна» заимствовали также и балты, в то же время западные славяне сохраняли имя Сварога. В Полабье в процессе формирования пантеона Сварог превратился в «бездействующего бога» (*deus otiosus*), что нередко случалось в истории религии, в то же время в Чехии и Польше он, по-видимому, почитался вплоть до принятия крещения и был впоследствии заменен христианским sacrum.

3. Возможно, первые политеистические тенденции обозначились у южных славян в VII веке. Так, Прокопий в середине VI века сообщал о боге — творце молний, то есть Перуне у придунайских славян восточнославянского происхождения, и придал ему центральное значение в религии этого народа. Сведения Прокопия были почерпнуты у славянских воинов, находившихся на службе у императора и испытывавших христианское влияние, поэтому культ творца молний в его сообщении был особо подчеркнут по отношению к славянам. На основании более позднего источника (вставки в славянском переводе хроники Малалы X века) мы делаем вывод, что со второй волной славянских поселенцев из Польши на Балканы в VII веке был перенесен в те края и культ Сварога. Если предположить, что на Балканах разделяли Сварога и Перуна, то там могли возникнуть зачатки политеизма, в систему которого мог бы входить и Даждьбог (полабский Дабог, русский Дажьбог), однако он скорее определял материальное солнце, а не антропоморфное божество. Таким образом, воз-

можным импульсом к формированию южнославянского политеизма, существование которого можно только предполагать, могло бы стать пересечение двух волн славянской миграции. Однако же условия для развития политеизма у местных славян были неблагоприятные, так как до IX века там сохранялся племенной строй, а в X веке сформировались государства и было принято крещение. Поэтому с большей вероятностью будем считать, что они сохраняли архаичную форму прототеизма.

У северных славян политеизация черпала импульсы из контактов с христианством, вторичный sacrum которого становился основой для славянских антропоморфных божеств. У восточных славян мы знаем только одно божество подобного происхождения — скотьего бога Волоса, указанного в русско-греческом договоре 971 г. и произошедшего от св. Власия, покровителя скота. Договор 944 г. еще не знает этого бога (указывает только Перуна), что позволяет датировать заимствование Волоса периодом между 944 и 971 г. Волос был, пожалуй, единственным наряду с Перуном восточнославянским богом в собственном значении этого слова. Киевский пантеон князя Владимира I, состоящий из шести божеств и приведенный в *Повести временных лет*, является искусственной конструкцией печерского игумена Никона, опирающейся в некоторой части на имена, собранные в Тмуторокани и имеющие иранское звучание. Только фигурирующий в пантеоне Даждьбог мог бы претендовать на имя бога, что, однако, не обязательно, так как это было скорее определение солнца, обеспечивающего людям удачу. Источниковедческий анализ показывает, что Владимир поставил только один кумир Перуна, по-видимому, намереваясь создать «славянский монотеизм» (и по этой причине отверг Волоса).

Единственной славянской страной, в которой политеизм приобрел явственную форму, было северное, бодричско-лютичское Полабье, которое в своей значительной части сохраняло еще племенной строй. Переход к политеистическим формам объясняется стремлением к созданию идеологического противовеса христианству в период немецкого натиска (с 928 г.), а одновременно и к появлению племенных божественных покровителей, так как компетенция полабских богов распространялась главным образом на регионы (в границах малого племени), а не на сферы деятельности. Древней-

шее антропоморфное божество, по-видимому, возникло в Бренне до ее упадка в 940 году и, вероятнее всего, было калькой пражского св. Вита; после упадка Бренны это божество под именем Святовита было перенесено в Аркону на острове Ругии. Также где-то на южной окраине лютичских земель следует определить место возникновения Триглава, по примеру христианской св. Троицы. Эти первые божества христианского происхождения служили моделью для других подобных божественных существ, в чем можно убедиться на основе звучания мифологического имени Яровит, образованного по образцу Святовита. Нетрудно также понять, что политеизация Полабья, вызванная определенными политическими причинами регионального характера, не вышла за пределы этой земли, не развилась в Поморье, а тем более в Польше. В связи с политеизмом в Полабье возникли его культовые соответствия в виде святилищ, то есть мест пребывания богов и жрецов, которые опекали богов и их храмы. Подобные элементы неизвестны другим славянам, которые в области магии прибегали к помощи колдунов, а обряды проводили под открытым небом в рощах и у источников, иногда в горах или же под городищами. Кроме того, они создавали возле кладбищ культовые места «перынского типа» для почитания мертвых.

4. Славяне отдавали себе отчет в том, что религия является одной из форм общественного договора, санкционированного группой и представляющего собой групповое обычное право. Религия была как раз тем элементом группового права, который представлял собой эффективное средство, проверенное, как считалось, опытом, и позволяющее добиться помощи сверхъестественных сил в различных человеческих нуждах. Смена религии могла произойти только на основании решения уполномоченного для этого группового органа, то есть малоплеменного веча. После упадка племенного строя компетенция веча перешла к князю, однако он не решался сменить религию, то есть принять крещение, без согласования собственного решения с мнением знати и даже обращался к народу. Таким образом, христианизация каждой группы начиналась с правового акта. В понимании славян, каждая групповая религия была «истинной», то есть успешно выполняла свою функцию (в противном случае группа ее бы сменила), хотя одни религии могли быть более эффективными, другие — менее. Поэтому смена религии воспринималась не в

теологической (онтологической, апологетической), а в политической плоскости, с учетом практической целесообразности принятия новой религии. Ход христианской миссии показывает, что, оценивая новую религию с утилитарной точки зрения, неофиты легко поднимали бунт, если оказывались обманутыми, невзирая на добровольное принятие христианства. Нельзя отрицать ту роль, которую играло принуждение в процессе христианизации даже в славянских странах, пользовавшихся политической самостоятельностью, не подчинявшихся иноплеменному владычеству. Одной из форм принуждения было давление со стороны центральной власти на сопротивлявшуюся периферию, что можно наблюдать на примере Болеслава Кривоустого. Однако одновременно на поморских землях, тесно связанных с центральной Польшей, миссия добилась успеха без вмешательства со стороны Болеслава. Другой формой принуждения можно считать применение его в отношении оставшихся языческих анклавов в уже христианской стране, как это случилось в Чехии при Бржетиславе II (1092). Однако некоторое время спустя Галл, рассуждая о миссионерской деятельности польского клира «в лесных дебрях», то есть в отдаленных местах Великопольши, умалчивает о роли государственного принуждения, в то время как на Руси печерский монах Кукша пытается самостоятельно обратить в христианство вятичей. Вообще на Руси княжеская власть избегала вмешательства в дела крещения, опасаясь, по-видимому, политических осложнений. В итоге основное бремя христианизации, то есть приобщения населения к христианским практикам, ложилось на духовенство приходских церквей, и на успех новой религии влияло развитие сети приходов. Этот массовый процесс осуществлялся во всех славянских странах в разное время, но не позднее, чем к концу XII века. Старые верования и языческие практики были оттеснены на задний план религиозной жизни и в таком виде, со временем все более слабом и реликтовом, сохранились до новейшего времени.

5. Христианская доктрина, как продукт высокой цивилизации, объективно имела значительное преимущество перед спонтанно созданным комплексом языческих верований; в то же время можно задуматься над степенью ее коммуникативности на славянской почве. В основе этой доктрины лежала мысль о единстве мира, состоящего, правда, из двух сфер — естественной и сверхъестественной (существование которой

было общим положением всех религий), но подчиненного одной мысли и одной воле. Из двух крайних версий этой доктрины наиболее развитая была предназначена для интеллектуальной элиты того времени, а популярная была доступна пониманию широких масс и легко была воспринята славянами, о чем свидетельствует хотя бы быстрый набор учеников с целью формирования кадров славянского духовенства, особенно в рамках славянской миссии, использующей родной язык, единственной же трудностью для формирования клира латинского обряда был только чужой язык. Общая масса верующих, впрочем, интересовалась не столько доктриной новой религии, сколько ее функциональной стороной, прежде всего в сфере земной функции, схожей с аналогичной функцией групповой религии. Поэтому не было никаких препятствий (особенно ввиду религиозного либерализма славян) для использования в данной сфере христианского культа. Раннесредневековые источники при сопоставлении с данными позднейших народных пословиц позволяют констатировать, что вмешательство христианского sacrum с целью оказания помощи на земле не воспринималось как фактор, который мог освободить заинтересованного человека от забот о собственных делах, но в то же время в этом вмешательстве видели проявление силы, сопутствующей начинаниям, подкрепляющей действия человека. Это было проявление здравого рассудка и знания, почерпнутого из опыта, который свидетельствовал о том, что следует рассчитывать на собственные силы. Существовала также вера в негативное вмешательство sacrum, наказывающего за грехи, а также во вмешательство antisacrum, желающего навредить людям. Однако же представления о вмешательстве antisacrum существовали в монастырских центрах, а рыцарство его игнорировало, в чем проявлялось сходство (случайное ли?) с образом группового мышления, которому было чуждо понятие antisacrum.

6. Соперничая с групповой религией в исполнении земной функции, христианство обладало, собственно говоря, монополией в области эсхатологической функции, представленной у язычников в рудиментарном виде. Новая религия давала представление о загробной жизни в двух противоположных друг другу вариантах — радостном и ужасном, причем достижение первой возможности ставилось в зависимость от поведения личности в земной жизни, соответствующего принципам христианской этики, и от следования предписа-

ниям церкви. По источникам не видно, чтобы славянское население подвергало сомнениям правдивость этой картины, а сыновья Домислава выражали лишь опасение, станет ли вечное счастье их уделом, и легко дали себя убедить епископу Оттону. Восприятие этого представления означало покорность духовной власти церкви, которой принадлежало право отпускать грехи, закрывающие пути в царствие небесное. И хотя богобоязненная жизнь считалась условием успеха на земле, главная цель избавления от бремени грехов имела эсхатологический характер. Об этом свидетельствуют многочисленные имущественные пожертвования, совершаемые феодальной знатью в пользу церкви с целью обеспечения себе вечного счастья: в огромной части документов земные цели вообще не упоминаются. Возможно, такая позиция феодалов, материально обеспеченных, не была характерна для широких слоев общества, с другой стороны, знати не была чужда забота о делах земных, хотя она была несколько иного рода. Поэтому обоснование пожертвований в пользу церкви в документах в значительной степени является показательным для понимания образа мышления раннесредневекового общества, придающего особое значение эсхатологической проблеме. В первую очередь именно эсхатологическая функция, а не земная, была фактором авторитета и политической силы средневековой церкви, а косвенно и его стремления к верховенству над светской властью. Тем не менее было бы ошибочно считать, что эсхатологическая мысль отодвигала на второй план земные дела человека. Историография того времени дает достаточно верное отражение поведения и устремлений социальной верхушки, наиболее проникнутой церковной доктриной. Значительное место занимали разнообразные светские интересы, а религиозная мысль служила для поддержки земных начинаний. Ключом к разрешению этого противоречия между значимостью эсхатологической идеи и практикой ежедневной жизни является подчинение церкви давлению общественных факторов. Церковь отказалась от изначальных суровых принципов христианской жизни, смягчила покаяние за грехи, перенесла центр тяжести в раскаянии на исповедь и подаяния, что принесло ей богатства и огромные земельные владения и превратило в крупнейшего феодала. Для нас, однако, существенно то, что именно утверждение эсхатологической идеи связало массы с христианской доктриной и перечеркнуло всякую возможность возвращения к групповой религии.

Список важнейших сокращений

ВВ.	Византийский временник. — Москва
ВИ.	Вопросы истории. — Москва
ВЯ.	Вопросы языкознания. — Москва
Гальковский	Н. М. Гальковский. Борьба христианства с язычеством и остатки язычества древней Руси. Записки Московского Археологического института, 18, 1913.
ГВНП.	Грамоты Великого Новгорода и Пскова (ред. С. Н. Валк). — М.; Л., 1949.
ДРГ.	Древнерусское государство и его международное значение. — Москва, 1965.
ЖМНП.	Журнал Министерства народного просвещения. — СПб.
ИОРЯС.	Известия Отделения русского языка и словесности АН. — СПб.
ИЗ.	Исторические записки. — Москва.
КС.	Краткие сообщения. Институт археологии АН СССР. — Москва.
НПЛ.	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. — М. Л., 1950.
ПВЛ.	Повесть временных лет 1., изд. А. А.Шахматов. — Петроград, 1916.
ПСРЛ.	Полное собрание русских летописей 1—2. — Москва, 1962 (по изд. 1: 1926—1928, 2: 1908).
СА.	Советская археология. — Москва.
Срезневский. *Материалы*	И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка 1—3. — СПб., 1893—1904.
СЭ.	Советская этнография. — Москва.
ТОДРЛ.	Труды Отдела древнерусской литературы — М.; Л.
ЧОИДР.	Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. — Москва.

Шахматов. *Разыскания*	А. А. Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 1908 (Летопись занятий Археогр. Комиссии за 1907 год. вып. 20).

ABert	Annales Bertiniani, rec. G. Waitz. — Hannoverae, 1883.
AFuld.	Annales Fuldenses sive Annales Regni Francorum Orientalis, rec. F. Kurze. — Hannoverae, 1891.
APol.	Archeologia Polski, Warszawa.
ASPhil.	Archiv für slavische Philologie. — Berlin.
Budkowa	Z. Kozłowska—Budkowa. Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej 1. — Kraków, 1937.
BZsch.	Byzantinische Zeitschrift.
CDBoh.	Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae. — t. 1. — Prague 1904—1907.
CDCroat.	Codex diplomaticus Regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae. — vol. 1, wyd. M. Kostrenčić. — Zagreb 1967.
CDMas.	Codex diplomaticus et commemorationum Masoviae generalis (wyd. J. Korwin—Kochanowski) 1. — Varsoviae, 1919.
CPHist	Czasopismo Prawno—Historyczne. — Warszawa.
DHCSlav.	Das heidnische und christliche Slaventum (Annales Instituti Slavici 2, 1—2). — Wiesbaden 1969, 1970.
DTKPol.	Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce 1. Średniowiecze. — Lublin, 1974.
FRBoh.	Fontes rerum Bohemicarum, Praha.
Gall	Galli Anonymi Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum. ed. C. Maleczyński. — Cracoviae, 1952.
HDRel.	Histoire des religions (Encycl. de la Pléiade) 1—2. — Bruges, 1970.
HMKGesch.	Heidenmission und Kreuzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelsalters (hrg. v. H. Beumann). — Darmstadt, 1963.
JGOst.	Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. — München.
Kadłubek	Mistrza Wincentego Kronika Polska. MPHist. 2 (1872/1961).
KHist	Kwartalnik Historyczny. — Warszawa.
KMPol.	Kodeks dyplomatyczny Małopolski. wyd. F. Piekosiński. — Kraków.
Kosmas	Cosmae Pragensis Chronica Bohemorum. wyd. B. Bretholz. — Berolini, 1923.
Migne PLat	J. P. Migne. Patrologiae cursus completus, series I latina. — Parisiis.
MKASłow.	I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej.— Warszawa.
MMFHist	Magnae Moraviae fontes historici. — Brno.
MPHist.	Monumenta Poloniae Historica. — Lwów/Warszawa.
MPHist.s.n.	Monumenta Poloniae Historica series nova. — Warszawa.

MSKDSłow.	Mały słownik kultury dawnych Słowian (red. L. Leciejewicz). — Warszawa, 1972.
MZPom.	Materiały Zachodnio—Pomorskie. — Szczecin.
PArch.	Przegląd Archeologiczny. — Poznań.
PHist	Przegląd Historyczny. — Warszawa.
PPPol.	Początki państwa polskiego, Księga tysiąclecia 1—2. — Poznań, 1962.
PUrk.	Pommersches Urkundenbuch 1. oprac. K. Conrad. — Köln—Wien, 1970.
RAFil.	Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny.— Kraków.
REnc.	Pauly—Wissowa. Real—Encyclopädie der classischen Altertum—swissenschaft.— Stuttgart.
RESl.	Revue des Études Slaves. — Paris.
RHist	Roczniki Historyczne. — Poznań.
SAnt	Slavia Antiqua. — Warszawa—Poznań.
SBPAk.	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. — Berlin.
Scriptores	Monumenta Germaniae historica. Scriptores. — Hannoverae.
SOcc.	Slavia Occidentalis. — Poznań.
SSSłow.	Słownik starożytności słowiańskich.— Wrocław—Warszawa—Kraków
SŹr.	Studia Źródłoznawcze.— Warszawa—Poznań.
Thietmar	Kronika Thietmara. (przetłumaczył i wydał M. Z. Zygmunt Jedlicki). — Poznań, 1953.
UEMag.	Urkundenbuch des Erzstifts Magdeburg 1, bearb. von F. Israël u. Mitw. von W. Möllenberg. — Magdeburg, 1937.
VPSlov.	Vznik a počátky Slovanů. — Praha.
WArch.	Wiadomości Archeologiczne. — Warszawa.
Widukind	Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxonicarum libri tres. rec. P. Hirsch. — Hannoverae, 1935.
ZDSr.	Zbiór dokumentów średniowiecznych do objaśnienia prawa polskiego ziemskiego służących, wyd. F. Piekosiński. — Kraków, 1897
ZHist.	Zapiski Historyczne.— Toruń.
ZOWiek.	Z otchłani wieków.— Wrocław—Warszawa.
ZSPhil.	Zeitschrift für Slavische Philologie.— Leipzig.
ŻKMet.	Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne), wyd. T. Lehr—Spławiński.— Poznań, 1959.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] С целью более точного определения некоторых понятий в настоящей работе мы пользуемся следующими терминами, частично связанными с терминологией Р. Отто:

antisacrum	— сверхъестественная сила, представляющая начало зла в религиях в области этики;
numinosum	— сверхъестественная сила, недифференцированная с точки зрения этики;
полидоксия	— верования доклассовых или дописьменных народов, состоящие из четырех основных форм: магия, вера в души мертвых, культ природы и вторичная форма — демонология;
прототеизм	— культ материального неба, преобразующийся в культ божества;
sacrum	— сверхъестественная сила (основная в монотеизме), представляющая начало добра;
вторичный sacrum	— сверхъестественные силы в монотеизме, зависимые от главного sacrum.

[2] K. Moszyński. *O źródłach magii i religii.* — Przegląd Filozoficzny 28 (1925). S. 239–251, см. S. 247.

[3] K. Moszyński. *Kultura ludowa Słowian 2.* ч. 1 (изд. 2) — Warszawa, 1967. S. 233–715 («Życie religijne»).

[4] Существенные черты религии только частично учел в своем определении, справедливо, впрочем, не упоминая о вторичных чертах, К. П. Тиле (C. P. Tiele. *Einleitung in die Religionswissenschaft* 1. — Gotha, 1899. S. 4). Автор упустил существенную черту: утилитарное происхождание и назначение религии. Также неполное определение дал Г. ван дер Люв (G. van der Leeuw. *Religion I* // Die Religion in Geschichte und Gegenwart (изд. 2.). — Tübingen, 1930), увлеченный идеологическим содержанием религии. Во всяком случае эти авторы выделяли основную черту религии, против существования которой никто не возражает (мнения разделились только в том, имеет ли эта черта основное значение). Также и И. А. Крывелев (I. A. Krywielew. *W sprawie głównej cechy pojęcia religii.* — Euhemer 1, 1957. S. 57) утверждал: «Не существует ни одной формы религии, в

которой не было бы веры в сверхъестественное». Свое собственное определение дал и Т. Маргул, рассмотрев ранее сформулированные определения религии (T. Margul. *Definicja religii w religioznawstwie porównawczym.* — Euhemer 2, 1958, т. 3. S. 31–46).

[5] Вызывает сомнение определение «сверхчеловеческие силы» (ср. предыдущую сноску) как неточное и сужающее понятие, о котором идет речь. Если первобытный человек обращался за помощью к высшей силе, желая урегулировать метеорологические явления, то только потому, что понимал: эта сила властна над этими явлениями. Вовсе не обязательно эта сила была «сверхчеловеческой», стоящей над человеком, поскольку и колдун справлялся с дождем и засухой. А определение библейского Бога, творца мира, как «сверхчеловеческой силы», мягко говоря, полностью неадекватно. Ф. Энгельс в *Антидюринге* (F. Engels. *Anty-Dühring.* — Warszawa, 1949. S. 310) говорил о «внеземных силах», не делая человека основой для сравнения.

[6] A. Bareau. *Le Bouddhisme indien* // HDRel —1, 1970. P. 1152. Религия без Бога, без души и без культа.

[7] W. James. *Doświadczenia religijne.* — Warszawa. — S. 391.

[8] W. James. Op cit. S. 412.

[9] R. Otto. *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych.* — Warszawa, 1968. S. 44.

[10] Леви-Стросс (C. Lévi-Strauss. *Totemizm.* — Warszawa, 1968. S. 139), подводя итог своим выводам, направленным против концепции тотемизма как религии, в частности, пишет: «Из определения религии через противопоставление иным группам фактов неизбежно вытекает, что от науки она отличается только как область неясных идей. Отсюда любые объективные исследования религии неизбежно следует направлять в сферу, отличную от сферы идеи, уже выродившейся и захваченной антропологией религии. Открытым остается только путь чувственного восприятия, если оно не органично, а также социологический путь, который, однако, не затрагивает сущности явления». Неясность идей (которые некогда оказали огромное влияние на формирование жизни народов) вместо того, чтобы побудить автора к их прояснению, склоняет его к принятию принципа отказа от объяснения.

[11] R. Otto. Op cit. S. 31. Здесь напрашивается сравнение с философией религии Бергсона в более поздней работе: H. Bergson. *Les deux sources de la morale et de la religion.* — Paris, 1932.

[12] R. Otto. Op cit. S. 37.

[13] L. Lévy-Bruhl. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.* — Paris, 1931/1963, и далее. Понятие естественного порядка у цивилизованных народов формируется рано. Уже в религии древнего Египта существовало глубокое убеждение «в неизменности... космического лада в силу божественного управления». E. O. James. *Starozytni bogowie.* — Warszawa, 1970. S. 261. Лукреций вывел этот лад из компетенции богов. Фрэзер (J. G. Frazer. *Złota gałąź.* — Warszawa, 1965. S. 107.) говорил о первобытном человеке:

«Ему еще не открылась...концепция мира как системы безличных сил, действующих в соответствии с постоянными и неизменными законами. Зародыш такой идеи наверняка уже есть в нем...»

[14] L. Lévy-Bruhl. Op cit. S. XXX и далее.

[15] H. Usener. *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* — Bonn, 1896. S. 76.

[16] M. Eliade. *Traktat o historii religii.* — Warszawa, 1966. S. 17. Энгельс (Op. cit. S. 310) писал: «всякая религия — это только фантастическое отражение в человеческих головах тех внешних сил, которые управляют ежедневным бытием людей...»

[17] L. Lévy-Bruhl. Op cit. S. XXIV, см. далее сноску 27.

[18] См. F. Heller. *Von Naturwunder zum Geisteswunder. Der Wandel des primitiven Wunderglauben in der hohen Religion* // Festsch. Walter Baetke, Weimar, 1966. S. 151–166.

[19] L. Lévy-Bruhl. Op cit. S. 165.

[20] Многочисленные примеры можно найти у Мошиньского (Moszyński. *Kultura ludowa* 2/1), например, о приписывании болезней демонам (S. 189), о демонах, вызывающих грозы и т. п..

[21] Проявлением субъективного монизма будет отождествление sacrum со всей вселенной, что Элиаде (Eliade. Op cit.. S. 453) называет «панонтизмом».

[22] J. Haekel. *Religion* // Lehrbuch der Völkerkunde. — Stuttgart, 1958. S. 44.

[23] G. Windengren. *Religionsphänomenologie.* — Berlin, 1969. S. 10–13. Ср. у славян — Moszyński. Op cit. S. 584, 591.

[24] Фантастическим развитием этих представлений является «религиозный миф» о существах и явлениях сверхъестественного мира, см.: L. Lévy-Bruhl. *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous.* — Paris, 1935. S. 1 и далее. Если «религиозный миф» перекидывает мост между сверхъестественным и естественным миром, то «светский миф» (если можно так сказать), принимая за исходный пункт естественные факты, привносит в них фантастическое и героическое содержание и таким образом уподобляется настоящему, то есть «религиозному» мифу. Ср. последние публикации в польской литературе о мифах: L. Mróz. *Mit i myślenie mityczne* // Etnografia Polska 20. 1976. S. 25–44. В обоих случаях происходит интерпретация реального или вымышленного прошлого, воспринимаемая слушателями как соответствующая действительности, но не подвергающаяся проверке. Однако герой «светского мифа» является объектом бескорыстного культа, тогда как «религиозный миф» выполняет прежде всего утилитарную функцию, связанную с использованием сверхъестественных сил для нужд человека. О сложных проблемах мифа: G. S. Kirk. *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures.* — Cambridge, 1970 — PHist. 64 (1973). S. 175–178.

[25] T. Lucreti Cari *de rerum natura* I v. 149–155: Lukrez. *Über die Natur der Dinge*, lateinische und deutsch von J. Martin. — Berlin, 1972. S. 44.

Principium cuius hinc nobis exordia sumet,

nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam.
Quippe ita formido mortalis continet omnis,
quod multa in terris fieri caeloque tuentur,
quorum operum causas nulla ratione videre
possunt ac fieri divino numine rentur.

Ловмянский приводит в тексте перевод Э. Шиманского (Titus Lucretius Carus. *O naturze wszechrzeczy*/ Warszawa, 1957). В русском тексте — перевод Ф. А. Петровского, издание АН СССР 1946 г. *Прим. переводчика.*

[26] Lukretius V v. 73–75, изд. Martin. S. 296.

et quibus ille modis divom metus insinuarit
pectora, terrarum qui in orbi sancta tuetur
fana lacus lucos aras simulacraque divom.

[27] L. Lévy-Bruhl. *Le surnaturel.* S. XXIV: «Страх был тайной причиной всей мощи богов. Страх был главным и часто единственным мотивом, который побуждал к действию самых усердных и самых упорных из их служителей».

[28] B. Malinowski. *Magia, nauka i religia* // Szikce z teorii kultury. — Warszawa, 1958. S. 462.

[29] B. Malinowski. Op. cit. S. 463.

[30] Ch. de Brosses. *Du culte des dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie.* — Paris, 1760.

[31] M. Müller. *Essai de mythologie comparée (перевод с английского).* — Paris, Londres, 1859.

[32] E. B. Tylor. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythologie, Philosophy, Religion, Art and Custom.* — 1871. Далее цитируем по переводу З. А. Коверских под иным названием «Первобытная цивилизация» (*Cywilizacja pierwotna* etc. 1–2. — Warszawa, 1896–1898). Почти половину своего труда (главы XI—XVII) автор посвятил проблеме анимизма.

[33] Фрэзер (Frazer. Op cit. S. 77.): «Если на известных нам наиболее примитивных стадиях развития общества присутствие магии проявляется столь явно, а отсутствие религии так сильно бросается нам в глаза, мы имеем право предположить, что цивилизованные расы мира также прошли в своей истории такую интеллектуальную фазу, когда они пытались склонить великие силы природы к послушанию, прежде чем подумали о возможности снискать их расположение при помощи жертв и молитвы».

[34] Подробное и ценное описание развития религиоведения можно найти в работе Т. Маргула (T. Margul. *Sto lat nauki o religiach świata.* — Warszawa, 1964).

[35] Теорию тотемизма как первобытной религии создал Э. Дюркейм (E. Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* — Paris, 1912/1925). Автор критиковал теории Тайлора и Мюллера (S. 67–122).

[36] Письменные данные о религии, которыми мы располагаем, относятся к последним нескольким тысячам лет, однако древнейшие из них касаются цивилизованных народов, тогда как этнографические материалы относятся уже к современной эпохе. Поэтому только сохранившиеся элементы с архаическими чертами, соответствующими сознанию первобытного человека, могут приниматься во внимание при реконструкции первобытных верований. «Прамонотеизм» представляет собой форму синтетического мировоззрения, чуждого первобытному сознанию, поэтому мы должны считаться в его концепции либо с понятийными вставками этнографов (особенно миссионеров), либо с проникновением в мировоззрение первобытных народов монотеистических влияний, либо, наконец, с распространением прототеизма. Только В. Шмидт (W. Schmidt. *Der Ursprung der Gottesidee* 1–12. — Münster i. W., 1926–1955 ср. T. 6 (1935), Endsynthese. C. 480) избегал постановки проблемы, считая, что первобытные народы узнали прамонотеизм благодаря Откровению (в религиоведении он имел предшественников в этой позиции, начиная с М. Мюллера). Р. Петтаццони (R. Pettazzoni. *The Formation of Monotheism* // Essays on the History of Religions. — Leiden, 1954. — C. 1–10) считал, что монотеизм (в иудаизме, христианстве, исламе, зороастризме) возник как противоположность политеизму, что указывает на его более позднее происхождение, тем самым он разделял мнение многих исследователей от Юма до Тайлора, считавших, что политеизм предшествовал монотеизму.

[37] Так утверждает Хекель (Haekel. Op cit. S. 67). К сожалению, сопоставление имеет эклектический характер.

[38] Древнейшие археологические следы религиозных верований описаны Джеймсом (E. O. James. *Religionen der Vorzeit.* — Köln, 1960 (с англ. *Prehistoric Religion*, 1957). S. 13–29) (эпоха палеолита). Подобные следы должен был оставить уже Sinanthropus Pekinensis. В ранний период палеолита должен был развиться погребальный ритуал, объясняемый исследователями существованием представлений о загробной жизни; погребению сопутствовал ритуальный каннибализм. Отмечены также ранние следы культа животных (медведей) и т. д. Ср.: V. G. Childe. *O rozwoju w historii* — Warszawa, 1963. S. 35, 40–42. Однако нет уверенности в том, что каннибализм синантропа имел ритуальный характер. G. Clark, S. Piggott. *Społeczeństwa prahistoryczne.* — Warszawa, 1970. S. 38. Интерпретация древнейших археологических данных в культовом смысле ставилась под сомнение ввиду того, что существовала эпоха дорелигиозного общества: В. Ф. Зыбковец. *Проблема происхождения религии в буржуазной историографии* // Вопросы истории. — 10, 1970. С. 58 (со ссылкой на выводы П. П. Ефименко). Однако тезис о существовании дорелигиозной эпохи вызывает замечания (см.: A. Posern-Zieliński. *Rozwój i morfologia religii społeczeństwa rodowo-plemiennego. Kontrowersyjne założenia teorii S. A. Tokariewa.* // Etnografia Polska — 17(1)1973 S. 151): «дорелигиозная эпоха, гипотетическая мысленная конструкция, неоднократно подвергавшаяся критике

за свою несогласованность с эмпирическими данными и историческими реалиями». Тайлор (Tylor. *Cywilizacja pierwotna* I. — С. 344.) осторожно писал: «утверждение, что существуют дикие племена, не имеющие никакой религии, теоретически возможно и, может быть, даже соответствует действительности; но здесь мы не можем основываться на достаточных доказательствах».

[39] Сказанное о колдуне (M. Mauss, H. Hubert. *Zarys ogólnej teorii magii* // M. Mauss. Socjologia i antropologia. — Warszawa, 1973 (вышло в свет в 1902–1903 году). S. 46.): «Прежде всего он человек, который имеет особые черты, связи и обладает особой силой», — в конечном итоге относится и каждому субъекту магии, который эту свою силу сознает, ср. B. Malinowski. *Argonauci zachodniego Pacyfiku*. — Warszawa, 1967. S. 471: «Одновременно магия воспринимается (в Меланезии) как нечто подлинно человеческое; это не сила природы, обузданная каким-то образом человеком и отданная ему на службу. В своей сущности она выражает и утверждает власть человека над природой. Говоря таким образом, я, конечно же, перевожу верования аборигенов на язык абстрактных понятий...» То же самое высказал и Виденгрен (Widengren. Op cit. S. 8). Но контроль за силой тоже является формой силы, не менее, а, может быть, и более мощной! С этой точки зрения заслуживает внимания определение Бергсона (Bergson. Op cit. S. 177): Магия же для человека — это нечто врожденное, являющееся не чем иным, как выражением желания, переполняющего сердце. Мошиньский (Moszyński. Op cit. S. 234) считал, что вера в магическую силу человека — это явление вторичное, вытекающее из заблуждения, что магические практики успешны. Автор упустил, что практики осуществляются с убеждением в их успешности, то есть в том, что за ними кроется какая-то сила; впрочем, он придерживался ошибочной концепции Фрэзера о «псевдонаучной» тенденции первобытной магии, а Фрэзер не учитывал того, что результаты магических действий несоизмеримы с самими действиями, на что обращено внимание в литературе. Mauss, Hubert. Op cit. S. 14; Widengren. Op cit. S. 7.

[40] См. выше ссылку 33. В соответствии с иной точкой зрения, религия и магия как две противоположные психические реакции — одна обращена к внешней силе, другая — к внутренней — всегда развивались рядом, иногда даже смешивались (Widengren. Op cit. S. 8). По мнению Бергсона (Bergson. Op cit. S. 184), магия представляет собой составную часть первобытной религии, так как «магия, как и вообще религия, является естественной мерой предосторожности против многочисленных опасностей, предпринимаемой в духовном бытии». Культ богов, по мнению автора, должен был отделить религию от магии (С. 185). Если так, то есть если культ внешней силы должен был вызвать выделение религии, то изначально существовала только магия, не религия.

[41] Этой проблеме главным образом посвящена работа Ваха (J. Wach. *Socjologia religii*. — Warszawa, 1961). В другом аспекте трактует религию

как функцию, хотя и не продукт общества, Меншинг (G. Mensching. *Soziologie der Religion.* — Bonn, 1947).

[42] M. Weber. *Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)* // Wirtschaft und Gesellschaft 3. — Tübingen, 1925. S. 227. Определение Вебера перекликается с определением Бергсона, см. выше ссылку 40.

[43] W. G. L. Randles. *Echanges de marchandises et échanges de dieux. Un chassé-croisé culturel entre Européens et Bantu.* — Annales, Economies Sociétés Civilisations 30 (1975). S. 635–653, см. S. 642.

[44] Ловмянский в польском тексте здесь и далее приводит псалмы Давида в стихотворном переводе Я. Кохановского, великого польского поэта XVI века, отмечая при этом, что Кохановский под влиянием христианства произвел некоторые модификации библейского текста, которые здесь не являются существенными, поскольку псалмы трактуются в данном случае как источник, свидетельствующий о структурных элементах религии. — *Прим. переводчика.* E. Dąbrowski. *Religia Izraela* // Religia świata. — Warszawa, 1957. S. 521.

[45] Dąbrowski. Op cit. S. 522.

[46] L. Lévy-Bruhl. *Le surnaturel.* S. XXIII.

[47] Widengren. Op cit. S. 278. Однако существует широко распространенное понятие бесчестия, вызванного даже неосознанно, и необходимости очищения с целью предотвращения катастрофических последствий, которые грозят со стороны таинственной сверхъестественной силы. Эти понятия особенно развиты в древней Греции и Риме, R. Bloch. *La religion romaine.* HDRel. 1. S. 879–891. Как утверждал Т. Зелинский (T. Zieliński. *Religia starozytnej Grecji.* — Warszawa-Kraków, 1921. S. 77.), «первоначально и в Греции, как и везде, бог проявлял себя не в справедливости, но в силе, и гомерическая эпоха была эпохой постепенного слияния понятий «бог» и «добро»...Сначала бог защищает исключительно, но зато очень ревностно, сакральную обязанность человека, т. е. исполнение им обязанностей по отношению к нему, богу; затем он расширяет свое влияние и на те человеческие отношения, которые вследствие слабости одной из сторон легко могли повлечь за собой искушение злоупотребления силой: отношение сынов к пожилым родителям, хозяина к беззащитному гостю. И наконец, вся моральная обязанность человека становится предметом божественной о п и с — так называет Гомер в «Одиссее» всевидящую и карающую мощь божества». О бесчестии и очищении: *Procceding of the XIth internat. Congress of the int. Assoc. for the History of Religions 2. Guilt or pollution and rites of purification.* — Leyden, 1968.

[48] Ср. напр., вавилонские ритуальные тексты, E. O. James. *Starozytni bogowie.* S. 264.

[49] Ph. Derchain. *La religion égyptienne.* HDRel. 1. S. 126–131; Eliade. *Traktat o religii.* S. 142. Фараона также отождествляли с Осирисом. Вообще загробная жизнь подвергалась процессу «осиризации» и демократизации,

см. также E. O. James. *Starozytni bogowie*. S. 163–173, 349 (литература по данной проблеме).

[50] Nilsson. *Geschichte der driechischen Religion* 1. — München, 1941. S. 769.

[51] Услышь молитву, что несем,
И благоволи дать, о чем просим:
И на свете счастливую жизнь,
После жизни пребывание в раю.

Bogurodzica — Oprac. J. Worończak. — Wrocław etc., 1962. S. 11; W. Taszycki. *Najdawniejsze zabytki języka polskiego*, wyd. 5. — Wrocław, 1975. S. 38. В приведенном тексте этой песни спорной является интерпретация существенного здесь для нас слова: «zbożny», имеющего двойное значение: «счастливый» (от «zboże» — зерно, урожай, богатство) и «набожный» (от Бога), ср. A. Brükner. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. — Kraków, 1927. S. 34, 647. Брюкнер (A. Brükner. *Przyczynki do dziejów języka polskiego ser. 4.* RAFil. 54/1916. S. 270) отвергал в данном месте значение «счастливый», поскольку «просить о счастье на земле и вне земли — это как два гриба в борще». Однако этот довод не убеждает: счастье на земле вовсе не предопределяет счастье на том свете; это не идентичные понятия, но взаимодополняющие. В то же время упоминание о «пребывании в раю» делает избыточным просьбу о набожной жизни, ведь невозможно представить, чтобы безбожник попал в рай. Удачно, как мне кажется, в отличие от Брюкнера, интерпретировал спорное слово Я. Лось (J. Łoś. *Początki piśmiennictwa polskiego*. — Lwów etc., 1922. S. 380), сославшись на аналогию с древнейшей чешской песнью (см. далее), а также на гнезненские проповеди. Аналогию в целях можно усмотреть и в молитве *Отче наш* (просьба о хлебе насущном и отпущении грехов (долгов), что является условием «пребывания в раю»). Подвергла сомнению интерпретацию Лося Э. Островска (E. Ostrowska. *Wstęp i komentarz językowy* // Bogurodzica. S. 38.), однако отсутствие упоминания о земных делах в песне не кажется правдоподобным, и Ташицкий, цитированный ранее, принимает значение: «успешный, счастливый (дословно: изобилующий зерном)». Последние публикации о Богородице: S. Urbańczyk. *Das altpolnische Lied Bogurodzica im Vergleich mit der altkirchenslavischen und altschechischen Lyrik* // DHCSlav. 2/1970. S. 176–182.

[52] R. Jakobson. *Nejstarši české písně duchovní*. — Praha, 1929. S. 13.

Hospodine, pomiluj ny!
Jezu Kriste, pomiluj ny!
Ty Spase všeho mira,
Spasiž ny i uslyšiž,
Hospodine, hlasy naše!
daj nam všěm Hospodine,
žizň a mir v zemi!

Ср. текст этой же песни: F. W. Mareš. *Analiza tekstologiczna pieśni Hospodine pomiluj ny* // Sprawozdania z posiedzeń Komitetu Nauk. Oddz. Krak. PAN. — 11/2 (1967, wyd. 1968). S. 694–696.

[53] См. O. Schrader, H. Krahe. *Die Indogermanen.*, — Leipzig, 1935. S. 115–118.

[53a] M. Müller. *Essais sur l'histoire des religions*, (изд. 3), перевод с английского. — Paris, 1879. P. 477.

[54] Müller. Ibid. S. 484.

[55] E. B. Tylor. *Anthropology. An Introduction to the Study of Man and Civilization.* — New York, 1881. P. 358. Цитирую по переводу А. Бонковской (1923). S. 364. Ср.: Tylor. *Cywilizacja pierwotna* I. S. 413.

[56] L. v. Schröder, *Arische Religion I.* — Leipzig, 1916 (переиздание, 1923). S. 81–105.

[57] O. Schrader-Krahe. Ibid. S. 115. Перечислим далее соответствующие данные из работ О. Шрадера: Schrader. *Sprachvergleichung und Urgeschichte. Linguistisch-historische Beiträge zur Urforschung des indogermanischen Altertums*, изд. 3 (изд. 1:, 1883) 2/2. — Jena, 1907. S. 415–458; Schrader-Krahe. *Die Indo*germanen, Leipzig, 1919 (последнее авторское издание). S. 102–117; Schrader-Krahe. Ibid. S. 115–128; Schrader-Nehring, *Religion* // Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde 2, Berlin und Leipzig, 1929. S. 234–250. Ср. Hirt. Op. cit., 2. — S. 485–522; S. Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunf der Indogermanen,* Berlin, 1913. — S. 319–356.

[58] Schrader-Nehring, *Religion.* — S. 235. Не заслуживающим порицания считал сравнение Дьяус-Зевс-Юпитер Г. Гирт (H. Hirt, *Die Indogermannen, ihre Urheimat und ihre Kultur 2,* Strassburg, 1907. S. 486: «Сравнение безупречно и нет оснований в нем сомневаться»), хотя, по мнению автора, это не вполне понятно. И С. Фейст (S. Feist. Op. cit. S. 338) считал лишь это единственное название (мифологическое) в индоевропейской общности несомненным. М. П. Нильсон (M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion I*, München, 1941. — S. 366), исходя из принципа, что первобытный человек мог обожествлять только явления природы, полезные для себя, считал, что ясное небо, лишенное видимого практического значения, не могло быть предметом культа, и делал вывод, что Зевс был персонификацией грозы. Однако ясное небо — это небо солнечное, а значит для пахаря и пастуха очень полезное. Так и теперь Г. Биркан (H. Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit* // Osterreich. Akademie der Wiss. Philos.-histor. Kl. SB, 272 (Wien, 1970). — S. 251, утверждает, что наиболее естественным было как раз почитание бога неба, который под именем Дьяуса-Зевса-Юпитера относится к надежно установленному общему индогерманскому религиозному наследию. Автор также указывает на связь герм. **Tiuaz* с ие. **deiuos, прим. 509,* ср. С. 324. Однако мы не разделяем мнения автора об индоевропейском политеизме, поскольку оно противоречит данным исторических источников.

[59] A. Meillet. *La* religion indoeuropéenne // Linguistique historique et linguistique générale. — Paris, 1921. — P. 323–324.

[60] E. O. James, *Creation and Cosmology. A Historical and Comparative Inquiry.* Leiden, 1969. P. 5. Космогонические мифы отдельных регионов были исследованы в последнее время и в польской литературе: K. Łyczkowska, *Babilońska kosmogonia,* Euhemer, 18/1 (1974). S. 53–60; E. Pomorska, *Kosmogonia egipska.* Ibid, 18/3. S. 25–33; M. Popko, *Kosmogonia w religii hetyckiej. Ibid.* S. 35–40; W. Tyloch, *Kosmogonia Starego Testamentu.* Ibid. S. 41–65; S. Piłaszewicz, *Kosmogonia ludów Afryki.* Ibid, 18/4. S. 41–65.

[61] James, *Creation and Cosmology.* — P. 18.

[62] James, *Creation and Cosmology.* — P. 21; ср. R. Jestin, *La religion sumérienne,* HDRel. 1. — P. 166.

[63] M. Eliade, *Traktat o historii religii.* — S. 239. Космогонический миф о возникновении человека и мира от связи неба с землей должен был развиться на землях первобытного культа материнства и плодородия (либо в контакте с этими землями); его следами являются женские фигурки, которые находят от эпохи позднего неолита в степях западной Сибири и Восточной Европы, ср. E. O. James, *Le culte de la déesse-mère dans l'histoire des religions* (перевод с англ.), Paris, 1960. — P. 11 nn., ср. с. 275. B. Стаудахер (W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern* — Tübingen, 1942), обращаясь прежде всего к данным этнографии и греческой мифологии, не принимая при этом во внимание результатов исследований индоевропейского языкознания, рассматривает космогонический миф в аспекте концепции о разделении неба и земли (РНЗ), но это по логике было позднее, чем акт творения, заложивший соединение обоих этих элементов. Автор интерпретирует концепцию РНЗ как отражение явления смены дня и ночи, когда дневное светило разделяет небо и землю, соединенные в течение ночи. Миф о РНЗ предполагает предшествующую связь обоих партнеров, а тем самым — следует добавить — и зарождение мира от этой связи. Миф о РНЗ был чужд индоевропейцам, однако автор не исключает (как склонны считать некоторые исследователи) существование индоевропейской космогонии иного содержания (с. 59), которая, в чем трудно сомневаться, была связана с соединением неба и земли. Заслуживает внимания, что автор после рассмотрения генезиса мифа о РНЗ в разных частях света локализует изначальный центр этого мифа в индо-средиземноморской области (с. 50–60). Можно сузить эту область до земель «плодородного полумесяца» как области древнейших цивилизаций. Там, можно предположить, должна была возникнуть собственно космогоническая концепция о небе и земле как партнерах, оттуда она проникла в соседнюю первоначальную индоевропейскую область, где и была принята, поскольку находилась в рамках полидоксийных верований.

[64] Напр. Schrader-Krahe. Ibid. S. 120.

[65] Фейст (Feist. Ibid. S. 341) утверждал, что образ бракосочетания Земли и Неба в грозовой буре обнаруживается на пространстве от Индии до Англии и несомненно относится к наследию мифологических представлений первобытных народов.

[66] H. Lowmiański, *Rodzime i obce elementy w religii Germanów według danych Tacyta, Cultus et Cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury (Księga pamiątkowa A. Gieysztora)*, Warszawa, 1976.

[67] Ср. Meillet. Op. cit. — S. 318; K. Buga, *Rinktiniai raštai 2.* — Vilnius, 1959. — S. 376.

[68] Ср. выводы Шрадера-Негринга (Schrader-Nehring, *Religion.* — S. 240): «Не объясненный по сю пору факт, что, помимо вышеприведенных имен, основанных на еще совершенно прозрачных нарицательных обозначениях неба и исходящей от него природной силы, среди небозримого количества божественных имен у индоевропейских народов отсутствует какое-либо надежное взаимосоответствие... находит свое простое объяснение в том, что во времена индогерманского единства еще не было отдельных богов и, стало быть, не было и имен, которые могли бы быть унаследованы впоследствии». Этот вывод находит подтверждение в исторических данных, о которых речь пойдет дальше в тексте.

[69] A. Kuhn, *Ueber entwicklungsstufen der mytenbildung,* Berlin, 1874 (оттиск из Abh. d. Königl. Ak. d. Wiss. zu Berlin,, 1873). — S. 123–137.

[70] O. Gruppe, *Die griechischen Culture und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen,* Leipzig, 1887. Обзор дискуссии дал Шрадер (Schrader, *Sprachvergleichung* (изд. 3). — S. 415 nn). Протестовал против лишения индоевропейской общности пантеона Г. Олденберг (H. Oldenberg, *Die Religion des Veda,* Berlin, 1894. S. 34), а главный аргумент выводил из термина: deivos, или «боги», однако сомнительно, что этот термин определял нечто иное, чем демонов (и у славян демонов называли богами).

[71] Автор ставил под сомнение взгляды лингвистов. Так, Ж. Дюмезиль (G. Dumézil, *Les Dieux des Germains, Essai sur la formation de la religion Scandinave,* Paris, 1959, p. 57) утверждает, что равенство Дьяух=Зевс=Юпитер=Тиуз и сделанные из него выводы «базируются на упрощенной, а потому и ложной, интерпретации и вообще на ошибочном понимании роли и законов лингвистики в подобных вопросах». В частности, автор заявляет, что Дьяух как определение материального неба носит иной характер, чем Зевс и Юпитер, являющиеся богами индивидуальными; однако он не принимает во внимание, что Дьяух представлял собой более ранний этап в развитии одного и того же божества, которое со временем приобрело форму Зевса и Юпитера. Он также не считается с фактом, что лингвистическая интерпретация названий неба/бога сочетается с отсутствием языковых данных о существовании индоевропейских индивидуальных богов, и более того, с другим фактом — подтверждением лингвистических выводов по данному вопросу историческими источниками.

[72] Наиболее общее изложение концепции автора можно найти в работе: G. Dumézil, *Les Dieux des Indoeuropéens.* — Paris, 1952. Подробное изложение трудов этого автора содержится в книге C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythologie. An Anthropological Assessment of the Theories of George Dumézil.* — Berkeley and Los Angelos, 1966.

[73] G. Dumézil. Ibid. S. 36.

[74] G. Dumézil. Ibid. S. 40–78; об общем разделении функции, здесь же с. 5–39. Проблеме трех функций автор также посвятил новейшую работу: G. Dumézil, *Mythe et Epopée (m. 1). L'idéologie des trios fonction dans les épopées des peoples indo-européens,* Paris, 1968.

[75] G. Dumézil. *Mythe et Epopée* 1. — P. 630 n.

[76] G. Dumézil. *Mythe et Epopée* 1. — P. 632. В частности, см. полемику Ж. Дюмезиля (G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-européens et la Bible,* Kratylos 4/1959. — S. 97–118) с Дж. Броугом (J. Brough) (Лондон), который выступил с тезисом о существовании трехчастности функции в Библии. Дюмезиль выступает против этого.

[77] G. Dumézil, *Les Dieux des Indoeuropéens.* — P. 5 n.

[78] James. *Starożytni bogowie.* — S. 8 (карта). Термин «плодородный полумесяц» заимствован у Дж. Х. Бристеда, ср. там же . S. 5.

[79] Геродот 1, гл. 131.

[80] Геродот 1, гл. 216.

[81] О индоевропейском характере этого народа: В. И. Георгиев. *Исследования по сравнительно-историческому языкознанию (Родственные отношения индоевропейских языков),* М., 1958. С. 87–104 (автор производит от пелазгов палестинских филистимлян). Л. А. Гиндин (*Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова.* — М., 1967, см. С. 169) считал — в отличие от Георгиева — пелазгов не древнейшим пластом, а вторым; первый же был хеттско-лувийского происхождения. Ср. в отношении этого спорного вопроса: R. Hauschild, *Die indogermanischen Völker und Sprachen Kleinasiens,* Berlin, 1964. С. 54–56 (где тоже приведена литература по данному предмету). Фракийцами считал пелазгов Л. А. Гиндин: *Le «pelesgique» et le thrace //* Studia Balcanica 5, София, 1971. С. 237–242.

[82] Геродот II, гл. 52. См. о безымянных богах: O. Kern, *Die Religion der Griechen* 1, Berlin, 1926. — S. 125–134. Автор допускает, что все 12 греческих божеств были первоначально безымянными (с. 122). По-видимому, автор смешал два понятия: 1) Отсутствие личных имен у сверхъестественных существ (демонического типа), 2) избегание употребления имен сверхъестественных существ (в отношении личных богов). В случае с греческими богами выступала прежде всего вторая из этих возможностей, в то время как Геродот отметил у пелазгов первую.

[83] M. Eliade, *Zalmoxis //* M. Eliade. De Zalmoxis a Gengis-Khan, Paris, 1970. S. 31–80. Недавно новую литературу о Залмоксисе, не лишенную фантастических решений, привел К. Йорданов (C. Yordanov) (*Проблемы гетской*

религии, Studia Thracica. Фракоскифские культурные связи 1, София, 1975. С. 154–159. Там же список литературы (с. 154).

[84] Eliade, *Zalmoxis*, S. 61.

[85] Не стоит здесь ближе рассматривать проблему, для нас второстепенную. Вспомню, однако, о самом древнем после Геродота свидетельстве Платона, *Хармид* 156 D, ср. 158 B. Как явствует из этого диалога, Сократ узнал о Замолксисе (так) от лекаря-фракийца, будучи на войне, которую, как известно из других источников, вели Афины на Халкидикском полуострове с городом Потидея в 432–430/29 годах. Г. Блох (G. Bloch, *Platons Charmides*, Stuttgart, 1973), устанавливает дату возвращения Сократа с войны — 431 год (ср. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* 1, Berlin, 1919. — S. 187 — в 430 году). Из рассказа вытекает, что Заомлксис был покровителем фракийских лекарей, которые имели даже средства для бессмертия. Этот лекарь передал Сократу слова какой-то магической молитвы Залмоксиса. Из слов того же лекаря: ὁ ἡμέτερος βασιλεὺς θεὸς ὢν — вытекает, что Залмоксис у фракийцев считался настоящим, живущим царем, признанным одновременно богом. В связи с тем, что фракиец, с которым общался Сократ, не мог происходить из отдаленного племени бетов, где действовал Залмоксис, не мог также считать Залмоксиса своим царем, поскольку он умер задолго до Геродота, ясно, что весь рассказ Сократа о Залмоксисе — это свободная литературная конструкция Платона, основанная наверняка в конечном счете на версии Геродота. Тогда диалог «Хармид» не является историческим источником по вопросу о самом Залмоксисе, но зато представляет собой свидетельство популярности версии Геродота об этой личности. Так в греческой литературе гуляла, видоизменялась и приукрашивалась легенда о Залмоксисе. Из более поздних авторов заслуживает внимания Страбон (VII, 297–298), который приводит два мнения об его учении. Одни считают его рабом и учеником Пифагора (согласно Геродоту), другие полагают, что он получил знания в области астрономии у египтян. Сам Страбон из более поздних греческих источников делает вывод, что Залмоксис был царским советником и жрецом, возведенным в ранг бога. Это явные домыслы. Вообще мы считаем, что единственный и основной источник по вопросу о Залмоксисе предоставлен Геродотом, а различные данные из других источников представляют собой богатую историю легенды о Залмоксисе.

[86] Eliade, *Zalmoxis*. S. 32, сноска 1.

[87] H. Daicoviciu, *Dakowie*, Warszawa, 1969. S. 114 nn. Религии фракийцев посвятил интересную статью Р. Петтаццони (R. Pettazzoni, *The Religion of Ancient Thrace* // Essays etc. S. 81–94), разделяющий общепринятую точку зрения, что Геродот наделил греческими именами (см. в тексте) собственно фракийские божества так же, как это сделал с египетскими богами. Этот вывод был бы вероятен, если бы Египет и Фракия находились на одном и том же уровне религиозных верований, что, однако, не соответствует действительности, в то время как упоминание Геродота о Гермесе указывает,

какими путями проникало греческое влияние во Фракию. Тогда с большей долей вероятности можно принять, что во Фракии существовал политеизм — и то вероятнее всего в зачаточной форме и именно во времена Геродота. Автор проявляет то же, что и Дюмезиль, заблуждение в отношении статичности фракийской религии, как и всей индоевропейской группы.

[88] Геродот IV, гл. 33. Фракийское происхождение этих греческих божеств можно спокойно отвергнуть, а принять их заимствование их фригийского государства, основанного народом, родственным фракийцам; так, Ареса и Артемиду Гомер упомянул в числе троянских божеств, что указывает на их восточное происхождение, ср. F. Vian, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique* // HDRel, 1. — P. 496. Заимствование могло быть опосредованным: так, Артемиду (а также Гермеса) приписывают к критским богам. Ibid. P. 498.

[89] Геродот V, гл. 7. О происхождении Гермеса см. предыдущую сноску.

[90] G. Kazarow, *Thrakische Religion,* REnc. A. 11 HB. (1936). — S. 471.

[91] M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 1, München, 1941, S. 545–550.

[92] Strabo III, 164. Ср. о культе Митры, представляющем ночное небо: G. Wildengren, *Hochgottglaube im alten Iran,* Uppsala Leipzig, 1938. — S. 97.

[93] Hauschild. Ibid. S. 30.

[94] Łowmiański, см. выше, сноска 66.

[95] Цезарь, *О гальской войне* VI, 21.

[96] Schrader, *Sprachvergleichung* (изд. 3). S. 438.

[97] Ср. Lowmiański. Ibid. S. 353, сноска 2.

[98] Ibid, сноска 97.

[99] О нем упоминал Тацит, (P. Cornelii Taciti *Libri qui supersunt* (издание E. Koestermann) 2 (Germania ect.), Leipzig, 1970. S. 27) при описании обрядов, осуществляемых семнонами в своей священной роще с участием представителей всех других свевских племен. Р. Петтаццони (R. Pettazzoni, *Regnator omnium deus* // Essays etc. S. 136–150) привел «правильную филологическую интерпретацию этих слов» (с. 141), намереваясь лишить основания спор, ведущийся по вопросу об идентификации названного так божества. Автор не согласен с точкой зрения, что якобы Тацит наделил божество эпитетом, свойственным Юпитеру, поскольку этого римского бога обычно называли deum или deorum regnator — правитель богов, но никогда regnator omnium — бог, правитель всего. По мнению автора, слова Тацита в конечной части описания (гл. 39) «ibi regnator omnium deus» следует толковать не так, как это до сей поры было принято: «здесь [то есть в роще] [пребывает] всемогущий бог», а иначе: «здесь [в роще] всем правит бог», где «бог» (deus) означает какую-то неопределенную сверхъестественную силу, пребывающую в роще, «и нет причин считать, что речь здесь идет Зевсе, а не о Вотане или ком-нибудь еще» (с. 145). Эта интерпретация не кажется бесспорной. Тацит видоизменил эпитет Юпитера, поскольку не хотел иденти-

фицировать с ним семнонского бога, однако и в измененном виде слова regnator omnium deus звучат вполне солидно, а св. Августин отнес эти самые слова к Богу христианскому (Migne, PLat. 34, kol. 27, de doctrina christiana I, cap. 23 — Петтаццони не оценил значения этой цитаты для данного вопроса). В сверхъестественном контексте подобные слова относятся к конкретной сущности высшего порядка, и не стоит считать, что семноны питали глубокое уважение к неопределенной силе, приносили ей человеческие жертвы и подчеркивали ее всевластный характер. И 39 глава *Германии*, взятая целиком, исключает ограничение мощи этого божества пределами рощи, как этого хотел бы Петтаццони. Семноны считаются древнейшим и благороднейшим свевским племенем, по своей мощи они претендуют на главенство среди свевов. И вот священная роща, осуществляемые в ней странные и страшные обряды, и прежде всего божество, почитаемое всеми свевами, представляют собой символ и одновременно фактор политическо-культового единства свевской общности и центральной в ней функции семнонов. Ограничение силы бога пределами рощи противоречит смыслу всей главы. Божеству подчинена не одна роща, а союз свевских племен во главе с семнонами. Этот факт находит отражение в определении regnator omnium deus. А последующие слова «cetera subiecta atque parentia» также указывают на всю эту общность. Отметим, что в последнем издании: R. Much, *Die Germania des Tactitus* (изд. В. Ланге в сотрудничестве с Г. Янкуном), Heidelberg, 1967. S. 432–440, издатель (расширивший текст) хотя указал статью Петтаццони в списке литературы, не привел его концепцию в тексте.

[100] Петр из Дусбурга (Petrus de Dusburg, *Cronica terre Prussie* III, cap. 5, *Scriptores rerum Prussicarum* I — Leipzig, 1861. S. 53), характеризовал пруссов как народ, не знающий понятия Бога, бесписьменный и простой. Затем он писал: «Et quia sic deum non cognoverunt, ideo contigit, quod errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, volatilia, quadrupedia eciam usque ad bufonem. Habuerunt eciam lucos, campos et aquas sacras, sic quod secare aut agros colere vel piscari ausi non fuerant in eisdem — И поскольку они таким образом не познали бога, доходит до того, что они в заблуждении своем всякое творение почитали за бога, как то солнце, луну и звезды, гром, птиц, четвероногих — вплоть до жабы». Большим преувеличением страдает утверждение, будто бы прусы почитали «великое создание», omnen creaturam. Однако литовский культ змей и такие верования, как почитание Мендогом «суки» Жворуны (демона-покровителя охотничьих псов), «заячьего бога» (то есть демона) и Медеина, лесного демона, и т. п., могли дать повод для искажающего эту сферу культа обобщения. Из описания Дусбурга мог бы остаться культ небесных тел — солнца и луны, имеющий персидскую и германскую аналогии, как один из индоевропейских элементов в религии балтов.

[101] H. Łowmiański, *Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów* //Ars historica. Prace z dziejów powszechnych i Polski (Księga pamiątkowa G. Labudy), Poznań, 1976. — S. 145–153.

[102] Episcoporum Prussie Pomesaniensis atque Sambiensis Constitutiones synodales, W. Mannhardt, *Letto-preussische Götterlehre*, Riga, 1936. — S. 231. Отрывок о местном языческом пантеоне звучит так: «Referemus etiam rem miram: est adhuc in Bruthenis nostris Sambiensibus Sudorum quidam manipulus, ut reliquam abominationem superstitionum, reliquias gentilitatum taceamus, hirco et non furtim nonnumquam faciens, ad instar olim Samaritanorum, una cum vero Deo vana prisci erroris nomina tremens; sunt autem pro lingua barbara barbarissimi hi: Occopirmus, Suaixtix, Ausschauts, Autrympus, Potrympus, Bardoayts, Piluuytus, Parcuns, Pecols atque Pocols, qui Dei, si eorum numina secundum illorum opinionem pensites, erunt: Saturnus, Sol, Aesculapius, Neptunus, Castor et Pollux, Ceres, Juppiter, Pluto, Furiae. An igitur altum dormiemus obliti vocationis nostrae, in sanguinem a minibus nostris requirendum, qui his omnibus debitores existimus — Мы имеем сообщить также удивительное дело: до сих пор среди наших самбиенских брутенов есть некое племя судов, которое — да умолчим мы о прочих мерзостях суеверия, остатках язычества — действуя подчас открыто, как некогда самаритяне, вместе с истинным богом трепещут также пустых имен прежнего заблуждения. Вот как на варварском языке звучат эти в высшей степени варварские имена: Оккупримус, Суаикстрикис, Ауссхаутс, Аутримпус, Потримпус, Бардоаитс, Пилуцитус, Паркунс, Пеколс и Поколс, каковые боги, если оценивать их могущество в соответствии с мнением почитающих их, суть: Сатурн, Солнце, Эскулап, Нептун, Кастор и Поллукс, Церера, Юпитер, Плутон, Фурии. Так погрузимся ли мы в глубокий сон, забыв о нашем призвании, в крови, которая будет взыскана от рук наших, будучи должниками перед всеми ними?» Автор предупредил читателя, что приводит необычную вещь (rem miram). Существенно, что только имя Parkuns определяло хорошо известное по другим источникам божество; кроме того, приведены имена либо дублированных демонов (Autrympus-Potrympus и Pecols atque Pocols — все происходят от Патолла и Натримпе), либо неизвестные по древнейшим источникам и скорее всего вымышленные (либо произведенные от демонов), как это вытекает из критики А. Брюкнера (A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków, 1918. S. 145 n.). Явным вымыслом является, например, Swaistiks=Sol, что означает светящий. И искусственная связь с римской мифологией завершает эту мистификацию, которая должна была поразить духовенство огромным количеством языческих заблуждений и побудить к миссионерской деятельности. Более поздние (с XVI века) описания религии литовских и латышских язычников повторяли эти названия и значительно увеличили их перечисление, произведя их — трудно сказать, в какой пропорции — то ли от имен конкретных демонов, то ли от различных объектов природы и предметов хозяйства, действий и нужд человека и т. п. Перечень (неполный) этих названий в

количестве около 200 составил и с помощью языковеда Ф. Солмсена проанализировал Г. Узенер (H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung,* Bonn, 1896. — S. 79–115 (перечень на S. 85–108)). Только за Перкуном авторы признали подлинное имя бога и индоевропейское происхождение, остальные названия определяли мелких покровительствующих божков, в конпетенцию которых входил один предмет (действие и т. д.) или определенный вид предметов, которые приобретали подходящее для своей компетенции имя. В нашем понимании это были демоны или духи, оживляющие предметы мертвой материи. Эту точку зрения подтвердили последующие исследования, в частности, касающиеся перечня балтийских божеств в произведении Яна Ласицкого (после 1581 года, так как, повидимому, в этом году он получил от Яна Дзержка заказ на эту работу, что вытекает из сведений Г. Барыча (H. Barycz, *Jan Łasicki. Studium z dziejów polskiej kultury naukowej XVI wieku,* Wrocław etc. 1973. S. 109; год написания произведения 1580, указанный Грассером, думаю, недостоверен): Johan. Lasicii. *Poloni de diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum christianorum* (изд. 1 Iac. Grasserus), Basileae 1615, последнее издание: (J. Jurginis) — J. Lasickis, *Apie Žemaičiu, kitu Sarmatu bei netikru krikščioniu dievus,* Vilnius, 1969. Научное изучение этого мифологического источника открыло исследование А. Межиньского *Ян Ласицкий. Источник литовской мифологии* (A. Mierzyński, *Jan Łasicki. Zródło do mitologii litewskiej,* Rocznik Ces.-król. Tow. Nauk. Krak. 41 (1870). — S. 1–102). Подробный анализ произведения Ласицкого Межиньский заключил выводом, «что труд de diis Samagitarum не заслуживает называться серьезным источником» (с. 78). Этот автор, как и его последователи, считал, что Ласицкий почерпнул информацию о «жмудских божествах» от Якуба Ласковского (как должна была бы читаться эта фамилия в написании Ласицкого) или Лашковского, как эту фамилию установил С. Александрович (S. Alexandrowicz, *Łaszkowsi (Laskowski) Jakub,* Pol. słownik biogr., 18 (1973). S. 278 n.). Из текста произведения Ласицкого вытекает, что Лашковский, который исполнял функции ревизора межевания земель в Жмуди, начиная с 1560 года, предоставил ему информацию в трех конкретных указанных автором случаях (с. 46, 50), в то же время отсутствует указание, что мифологические имена были получены именно от этого источника. И сохранившийся реестр межевания пахотных земель в Коршевской волости от 1562 года (*Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов* 25, Вильна, 1898, № 2. С. 8–93) с описательными отступлениями Лашковского не выдают его заинтересованности мифологической номенклатурой. Поэтому с большей вероятностью допустим, что Ласицкий получил какие-то мифологические данные от жмудского духовенства во время своего пребывания в Литве после 1581 года (или во время своего первого пребывания в Вильне в 1554 году (Barycz. Ibid. S. 11), что, однако, мало правдоподобно; ср. его же, *Łasicki Jan,* Pol. Słow. biogr., 19 (1973), S. 221, сомнительно также, чтобы он их точно воспроизвел, поскольк-

ку и упомянутую информацию Лашковского он передал с серьезными ошибками, если не с добавлением собственных измышлений. Однако не будем вдаваться в эти подробности, так как нас интересует характер мифологических существ, указанных Ласицким, независимо от достоверности его данных. Т. Р. фон Гринбергер (Th. R. von Grienberger, *Die Baltica des Libellus Łasicki. Untersuchungen zur litauischen Mythologie* // ASPhil., 18/1896. — S. 1–86) скрупулезно исследовал этот источник и высказал по данному вопросу следующее мнение (S. 5): «Без всякого сомнения очевидно, что в случае жмудских богов, как они описаны Ласицким, мы имеем дело с существами, к которым никоим образом не применим масштаб античных индивидуализированных богов. Напротив, следует подчеркнуть, что здесь речь идет как раз не о некоем Олимпе, но о менее развитой мифологии, о суевериях и обычаях земледельцев (Bauernvolk), чье своеобразие в христианском восприятии и изложении классически образованных, культурных Ласковского и Ласицкого предстало в искаженном свете... За именами, которые нам сообщены Ласковским, стоят не божества в сияющих венцах, а духи и демоны, нередко не потерявшие связь с предметами, в которых они обитают, и именно с этой точки зрения их следует рассматривать и обсуждать». Определение Bauernvolk неверно, тем не менее автор точно подметил (на что не обращали внимания исследователи позднее) зависимость структуры верований от общественной структуры, на которую в данном случае наложил отпечаток племенной строй с соответствующей ему полидоксией. Именно она и нашла у Ласицкого искаженное отражение. А. Брюкнер (A. Brückner, *Starozytna Litwa. Ludy i bogi.* — Warszawa, 1904) различал божества большие, или собственно божества, и меньшие, то есть демонов (культ которых укреплялся под влиянием христианства), и приходил к выводу, схожему с позицией Гринбергера, что «в литовских и жмудских списках большие божества, кроме Перкуна, не приводятся», но, существенно расходясь с этим автором, продолжал: «однако из этого во всяком случае не вытекает, что их действительно не было» (с. 157, ср. с. 161). Брюкнер не отдавал себе отчета в том, что «большие божества» являются исторической категорией, которая выявляется на определенном этапе, а именно на этапе государственности или в специфических исторических условиях под влиянием пантеона организованных в государство соседей. Если у балтов существовали другие «большие божества», то, как и Перкун, они брали начало в сфере космогонического мифа благодаря антропоморфизации (наверняка под христианским влиянием) неба. К этому ряду можно причислить прусского Курхе и литовского Андая, являвшихся изначальными ипостасями Перкуна. Мог существовать культ земли, но как явления природы, из которого не выделилась антропоморфическая фигура в эпоху, предшествующую христианским влияниям. Мифологией балтов занимался в прошлом веке еще один критический исследователь В. Маннхардт, который выпустил *Beiträge zur Mythologie der lettischen Völker. Johan. Lasicii de Diis Samagitarum...* (с примеча-

ниями А. Беленштейна), Magazin hrsg. von der Lettisch-Literärischen Gesellschaft 14, Mitau, 1868; уже после смерти появился его труд: W. Mannhardt, *Lettisch-preussische Götterlehre,* Riga, 1936 (издал А. Бауэр в обработке Т. Дробнера) с перепечаткой и анализом труда Я. Ласицкого. — S. 341–401. И этот автор указывает на многозначность понятия dii Ласицкого, охватывающего в том числе и природные силы, духов и т. п., а также низко оценивает ценность этого произведения в качестве источника (S. 349, ср. S. 367). В новейшей литературе заслуживает внимания статья: W. C. Jaskiewicz. *A Study in Lithuanian Mythology. Juan Łasickis Samogitian Gods, Academia Toscana di Scienze e lettere* // Studia 2. Studi Baltici, (Firenze), 1952. P. 65–106. Автор критично отнесся к этимологии имен жмудских богов в понимании А. Брюкнера, тем не менее скептически он смотрит на достоверность данных Ласицкого и отрицательно оценивает его информатора (которым считает Я. Ласковского), как человека, не знающего народного языка и имеющего слабое понятие о его верованиях. По мнению автора, из перечня божеств Ласицкого можно определить максимум (with any degree of certainty) два божества (высшего порядка): Перкунас и Жемина, богиня земли. Автор из этого делает вывод, что литовцы поклонялись природе, с чем трудно согласиться, так как в действительности эти два божества являются доказательством сохранения в Литве следов космогонического мифа о священном брачном союзе неба и земли; притом в более полной форме, чем у славян, почитавших одно небо под именем Сварога или Перуна. Кроме того, помимо множества имен, приведенных в перечне богов по недоразумению, автор находит определения не божеств высшего порядка, но «духов», то есть демонов, таких как Aitwaras, Gabija, Kaukas, *Laukpatys, *Žemepatys, Ragana, *Medeiné и т. д. Конечно, отдельные интерпретации автора могут быть оспорены, однако согласимся с главным выводом его работы, позволяющим утверждать, что по данным Ласицкого, критически переработанным, жмудь в основном исповедовала полидоксию в ее высшей стадии — прототеизме.

[103] E. F. Weidner. *Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi.* — Leipzig,, 1923. — S. 32: (строка 55) ilâni Mitra-aš-ši-il (строка 56) ilani Ú-ru-wa-na-áš-ši-el Indar ilani Na-šá-a (t-ti-ja-a) nna. в в немецком переводе — S. 32: die Mitraššil-Götter, die uruwanaššel-Götter, Indar, die Naša (ttija) nna-Götter...

[104] H. S. Nyberg. *Die Religion des alten Iran.* — Leipzig,, 1938 (Mitteilungen der vorderasiatischen-aegyptischen Gesellscgaft 43. Bd), S. 331. Из новой литературы к списку индоарийских божеств в этом договоре: M. Mayrhofer. *Die Indo-Arier im alten Vorderasien,* Wiesbaden, 1966. S. 14–16,, 18; Dumézil, *Mythe et epopée* 1. S. 147–149; M. Vieyra. *Les religions de l'Anatolie antique* // HDRel. 1/1970. S. 299. Особое положение, которое занимает в договоре Индар, выступающий в единственном числе, согласуется с ролью этого божества в древнейшей индийской мифологии. В. Махек (V. Machek, *Name und Herkunft des Gottes Indra,* Archiv Orientalni 12 (Praha, 1941). S. 143–154, особенно с. 149 nn.;

ср. его же: *Essai comparative sur la mythologie slave* // RESl. 23/1923, P. 51 nn.) утверждал даже, что Индра «сильный, мощный» (ср. польское «jędrny», русское — «ядреный») был ипостасью индоевропейского обожествленного неба (dyāuš pitar) как его эпитет и определял бога, соответствующего Зевсу и Юпитеру. Не видно, однако, чтобы Индра представлял небо, а потому с большей долей вероятности допустим, что этот бог возник по какой-то модели из области «плодородного полумесяца» и присвоил себе некоторые атрибуты обожествленного неба, поскольку в мифе о грозе он занимал центральное место и вообще был самым большим и самым сильным божеством в древнейшей ведической литературе. См., напр. J. Gonda. *Les religions de l'Inde I. Védisme et hindouisme ancien.* — Paris, 1962 (перевод с немецкого). — P. 70–81, ср. P. 67; J. Varenne. *La religion védique,* HDRel. 1. — P. 598: «Индра — самый важный из богов, который присутствует во всех сюжетах». Отсюда аналогия с Зевсом.

[105] Nyberg. Ibid. S. 334, ср. S. 95 nn.

[106] Отстаиваемый здесь тезис о митанийском происхождении индийского политеизма не находится в противоречии с концепцией причерноморского происхождения ариев и их пути в Западную Азию и Индию через Кавказ вдоль Каспийского моря, о чем недавно с большой эрудицией сделал вывод Е. А. Грантовский. (*Ранняя история иранских племен Передней Азии.* — М., 1970). Однако локализация прародины ариев у Черного моря, а особенно приписывание им изначального земледельческого характера (или земледельческо-скотоводческого), вызывает сомнения. Знание основ земледелия, а особенно некоторых земледельческих терминов (С. 346, 377), проявлялось и у народов исключительно скотоводческих, проблемой же является количественное соотношение этих двух занятий. Путь через Кавказ в Западную Азию по крайней мере не исключает среднеазиатского происхождения — ведь и скифы направились из Средней Азии на юг по кавказскому пути. Мы не видим также противоречия между происхождением индийского политеизма из Митанни и их главным путем миграции из среднеазиатской родины через восточный Иран в Индию, как это вытекает из высказанных в тексте замечаний. Е. Грантовский (Ibid. С. 353), признает отсутствие достаточного количества данных для установления пути миграции индийцев на их исторические земли, то есть не считает свою концепцию доказанной.

[107] Nilsson. *Geschichte der griechischen Religion* I. S. 285.

[108] Nilsson. Ibid. S. 314, 364, ср. выше сноску 41. Стоит задуматься, которое их них в соответствии с представлением их тем же автором могло бы быть причислено к тем самым «нескольким» (mehrere) домиграционным божествам. Явно более позднего происхождения первоначально местный (в Арголис) культ Геры (С. 400 n.); Афина происходит от минойского божества (С. 405). Домиграционным божеством — первоначально внутренних вод — Нильссон считает Посейдона, принимая во внимание распространенность его культа (С. 418–420); Это явственно говорит о раннем происхождении этого культа, однако данное обстоятельство не доказывает индоевропейское происхождение этого божества. В мифологическом комплексе Гея-

Деметра-Аид/Плутон старшим членом является, без сомнения, Мать-Земля, культ которой, правда, не развился в Греции (С. 430), но которая, однако, играла важную роль в греческих мифологических представлениях (С. 433). Похоже, старшая Гея уступила место более молодой Деметре, которая вместе с Плутоном взяла под опеку земледелие и приостановила развитие культа Геи. Сравнительные данные говорят о принадлежности Геи к индоевропейской эпохе, когда она выступала в космогоническом мифе. Вопрос только в том, в какой мере и в какой форме она была предметом культа. Культ Артемиды возник из наслоения греческого культа (С. 467) женских демонов (нереид, нимф) на минойский культ повелительницы (и повелителя) зверей. Таким образом, произошло возвышение Артемиды над другими женскими демонами ее группы (С. 467) — это был бы один из примеров преобразования демона в бога, или вырастания политеизма из почвы полидоксии. Точно так же Гермес был первоначально «божеством», то есть демоном, живущим в груде камней (С. 476, ср. С. 474). Происхождение мифа о том, что три бога — Уран, Хронос и Зевс — поочередно сменяли друг друга путем насилия, неясно (С. 480–486), однако наслоение трех поколений указывает на его гетерогенное возникновение, а стало быть, его нельзя целиком вывести из индоевропейского мифа. Исходя из того, что к изначальному мифу, без сомнения, принадлежал Зевс, можно полагать, что два предыдущих члена являются более поздней конструкцией. Одним словом, из древнейшего греческого политеизма для индоевропейской эпохи могут быть спасены только Зевс и Гея. Запоздалым проявлением евгемеризма является концепция Р. Гасиньца (R. Gasiniec. *Religia grecka*. Warszawa, 1964. S. 410) о том, что первые греческие боги возникли в рамках культа правителей.

[109] К созданной писателями гуманистического течения и все еще живой в литературе модели славянской религии можно отнести слова С. Урбаньчика (S. Urbańczyk. *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian* // Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach. — Kielce, 1968. S. 35): «Я убежден, что реконструкция религии славян возможна, хотя не следует ждать молниеносных результатов, которые могли бы удовлетворить своеобразный славянский патриотизм некоторых исследователей и любителей славянских древностей».

[110] L. Niederle. *Život starých Slovanů* 2/1. — Praha, 1916. S. 277.

[111] Niederle. *Život starých Slovanů* 2/1. S. 278.

[112] Niederle. *Život starých Slovanů* 1/1. — Praha, 1911. — Гл. 2, 3.

[113] Brükner. *Mitologia słowiańska*. S. 152. Итог дискуссии вокруг книги Нидерле подвел Е. В. Аничков в подробном обзоре *Последние работы по славянским религиозным древностям*. — Slavia 2 (1923/4). S. 527–547, 765–778. См. также A. Brükner. *Mythologische Thesen* // ASPhil. — 40/1926. S. 1–21.

[114] Brükner. *Mitologia polska*. S. 8.

[115] A. Brükner. *Mitologia polska. Studium porównawcze*. — Warszawa, 1924. S. 144.

[116] Новое, более компетентное, хотя все же краткое описание религии славян вместе с критическим обзором литературы на данную тему (дополняющим, в частности, Нидерле материалами междувоенного периода) дал Унбегаун (B. O. Unbegaun. *La religion des anciens Slaves* // Introduction à l'histoire des religions 2. Les religions de l'Europe ancienne III. — Paris: Mana, 1948. S. 387–445). Другая литература по данной теме: S. Urbańczyk. *Religia pogańskich Słowian.* — Kraków, 1947; Urbańczyk. *Religia pogańska Słowian* //SSSłow. 4. (wyd. 1972). S. 486–489. V. Pisani. *Il paganesimo balto-slavo* // Storia delle Religioni (под ред. P. Tacchi Venturi) 2. — Torino, 1949. S. 55–100¤ A. Schmaus. *Zur altslawischen Religionsgeschichte.* Saeculum 4 (1953). S. 206–230 ; V. Polák. *Slovanské náboženství.* // VPSlov. — 1/1956. S. 13–27; W. Antoniewicz. *Religia dawnych Słowian* // Religie świata (под ред. E. Dąbrowskiego). — Warszawa, 1957. S. 319–402; B. Meriggi. *Il concetto del dio nelle religioni dei popoli slavi.* Recerche Slavistiche 1. — Roma, 1958. S. 148–176; Z. R. Dittrich. *Zur religiösen Ur-und Frühgeschichte der Slaven* // JGOst. — 9/1961. S. 481–510; В. Н. Топоров. *Фрагмент славянской мифологии* // Краткие сообщения Института славяноведения. — 30/1961. С. 15–32; A. Gieysztor. *Mytologie slave* // Mythologie des peuples lointains ou barbares. — Paris, 1963. S. 82–147; W. Szafrański. *Religia Słowian* // Zarys dziejów religii. — Warszawa, 1964. S. 477–491; N. Reiter. *Mythologie der alten Slaven* // Wörterbuch der Mythologie, hrsg. v. H. V. Haussig I // Abt. 6. Lief. — Stuttgart, 1965. S. 163–208; J. Eisner. *Rukověť slovanské archeologie.* — Praha, 1966. S. 454–485, 313–483; M. Gimbutas. *Ancient Slavic Religion: a Synopsis* // To Honor of Roman Jakobson 1. — The Hague, Paris, 1967. S. 738–759; F. Slawski. *Mitologia słowiańska.* // SSSłow. — 3/1967. S. 265–266; F. Vyncke. *La religion des Slaves* // HDRel. — 1/1970. S. 695–719; J. Gąssowski. *Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrześcijaństwie* //Apol. 16–1/2/1971- S. 557–572; B. Gediga. *Śladami religii Prasłowian.* — Wrocław etc, 1976.

[117] V. J. Mansikka. *Die Religion der Ostslaven 1. Quellen.* — Helsinki, 1922. (вторая часть не увидела свет). Различные поправки к выводам Мансикки высказал Меригги (Meriggi. Op. cit. S. 149–153), однако этот автор не обладал таким непосредственным знанием источников, как Мансикка.

[118] A. Brückner. *Mythologische Thesen* // ASPhil. 40/1926. S. 2. Впрочем, он признавал заслугу Мансикки, который собрал исчерпывающий материал по мифологии восточных славян. Об этой основательной, но не лишенной смелых допущений работе см. также рецензию Нидерле (L. Niederle. *Un travail nouveau sur la mythologie russe* // RESl. — 3/1923. S. 115–120).

[119] См., напр.: V. Jagić. *Zur slavischen Mythologie* // ASPhil. 37. 1920. S. 502. A. Meillet. Op. cit. См. выше сноску 59. S. 323: «С первого взгляда может показаться странным, что лингвист берется обсуждать индоевропейскую религию», языковеда на это толкает отсутствие письменных источников. А значит, одна только виртуозность в области этимологизирования не является достаточным основанием для занятия историей религии. См. соб-

ранные критические мнения языковедов относительно этого метода в работе: J. Schütz. *Denkform und Sinngehalt ostslavischer Götternamen* // DHCSlav. — 2/1970. S. 67. В то же время значение этимологии в мифологических исследованиях отмечал Р. Якобсон в работе *Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии* // Труды VII международного конгресса антропологических и этнографических наук 5. — М., 1970. С. 1008.

[120] Niederle. Op. cit. S. 7; Polák. Op. cit. S. 119. По мнению Диттриха (Dittrich. Op. cit. S. 421), недостаток древних письменных источников у славян компенсируется исключительно сильной традицией, сохранившейся в фольклоре. Кто знает, может быть, даже в большей степени, чем у других народов!

[121] Однако мы не согласимся с интерпретацией отрицательного отношения «чуждого духовенства» к языческой религии, сформулированной таким образом: «Они прилагали много сил, чтобы представить формы древнего религиозного культа необычайно примитивными и первобытными. Это относится также к более поздним авторам местного происхождения», W. Hensel. *U źródeł Polski średniowiecznej*. — Wrocław etc., 1974. S. 225. Во-первых, средневековым авторам было чуждо теоретическое разделение языческих культов: примитивные или развитые, все они без исключения были в их понимании достойны лишь величайшего осуждения и были богопротивны, superstitiones abominabiles; во-вторых, считалось, что обязательным элементом языческого культа было почитание божков, поэтому за язычеством сохранялось традиционное название — «идолопоклонство», то что сегодня мы называем политеизмом; невозможно представить, чтобы авторы умолчали о политеизме, если бы он где-то развился; в-третьих, благодаря средневековым авторам (Титмар, Адам Бременский, Хельмольд, Саксон-датчанин) мы знаем массу сведений о языческих богах, их именах, идолах, святилищах. Уже в первом упоминании на этот счет Видукинд говорит о существовании культа Сатурна у бодричей, медный идол которого (ex aere) получили саксы, а значит, он не стесняется сравнивать славянский культ с высокоразвитым — с нашей точки зрения — римским политеизмом. Поэтому если чешские авторы (Кристиан, Космас, авторы житий) не упоминают ни одного имени местного божка, то наверняка не делают этого не из желания умолчать об этих именах, а по причине отсутствия данных о них.

[122] Ср. Brükner. *Mythologosche Thesen. S. 5.*

[123] Это касается прежде всего южного славянства, у которого почти отсутствуют средневековые сведения о славянской религии. Не заменит ли их фольклор? Брюкнер (Brükner. *Mitologia słowiańska.* S. 152) писал: «На Балканах фольклор является всем, а его стали собирать относительно недавно, сто лет назад, начиная с Вука; нет ни малейшего упоминания о древних мифах; греков это не занимало, а славяне избегали». Это

наблюдение касается прежде всего «теологии», что же касается «демонологии», то здесь трудно быть столь категоричным. Предпринималось достаточно много попыток реконструкции славянского пантеона на основе южнославянского фольклора и эпоса; следы «верховного бога» (Дабога) усматривали в песнях о королевиче Марко, V. Čajkanović. *O srpskom vrhovnom bogu.* — Beograd, 1941. S. 120, ср.: H. Czajka. *Bohaterska epika ludowa słowian południowych.* — Wrocław etc., 1973. S. 39. Иначе смотрит на возможность сохранения в южнославянском фольклоре следов политеизма Шнеевейс (E. Schneeweis. *Serbokroatische Volkskunde* I // Volksglaube und Volksbrauch. — Berlin, 1961. S. 4). То есть автор делает вывод, что перед принятием крещения южные славяне оставались на уровне веры в демонов. Эта точка зрения требует уточнения, в чем мы убедимся, исходя из дальнейших выводов, хотя она и соответствует современному состоянию исследований, ср. напр., Топоров. *Фрагмент.* С. 16. Шнеевейс в то же время считает возможным установить важнейшие верования (С. 3). Указанием на дохристианское происхождение отдельных элементов верований можно считать их проявление у всех славян (ср. там же 4, 7, 10, 15 и т. д.). О сложном происхождении южнославянского фольклора: D. Antonijević. *Zajedničko u narodnoj religiji Grka i južnih Slovena* //Balcanica. — 8. — 1977. S. 681–692.

[124] Помимо работ Урбаньчика (см. выше сноску 116), см.: J. Kostrzewski. *Kultura prapolska.* — Warszawa, 1962. S. 329–359; M. Kowalczyk. *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów.* — Łódź, 1968.

[125] Moszyński. *Kultura ludowa Słowian* 2/1. S. 238.

[126] Moszyński. Op. cit. S. 702.

[127] Moszyński. Op. cit. S. 703.

[128] A. Brükner. *Kultura duchowa Słowian* // KHist. — 52/1938. S. 216: «Перейдем к истории, которой г-н Мошиньский по неизвестной мне причине почти пренебрегает, что тем более странно, поскольку автор поставил перед собой задачу реконструировать древнюю жизнь, а здесь без исторических источников не обойтись». Религиозный дуализм в славянском космого-ническом мифе как изначальное явление недавно был рассмотрен Р. Томиц-ким (R. Tomicki. *Żmij, Żmigrody, Wały Żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian* // APol. — 19/1974. S. 491). Однако этот миф развился прежде всего у болгар, Й. Иванов. *Богомилски книги и легенди.* — София, 1925/1970. С. 287–382, то есть, в сфере влияния богомильства, из которого он черпал вдохновение, а также на Руси, где с богомильским влиянием могли пересекаться финские понятия, ср. далее сноску 490. В Польше же мы находит немногочисленные, слабые и наверняка вторичные отголоски этой легенды — с приниженной ролью дьявола, пытающегося принять участие (безуспешно) в акте творения. Собственно из библиографии, приведенной автором, сноска 28, польским можно считать только подобный миф, отмеченный в Серадском воеводстве, I. Piątkowska.

Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej // Lud. — 4/1/1898. S. 414. Второй миф из Красноставского повята (Туробин), M. Maciąg. *Legendy o stworzeniu świata* // Wisła. — 16/1902. S. 329, происходит уже с польско-русского пограничья и обозначает путь продвижения мифа в западном направлении. Ср. далее сноску 488.

[129] Справедливо подвергает сомнению этнографический метод в реконструкции религии славян Ковальчик (Kowalczyk. Op. cit. S. 13): «В этом случае, однако, появляется трудность отделения славянского наследия от более поздних пластов», ср. S. 32; решающим же критерием оценки свидетельств фольклора являются письменные источники. В последнее время автор полемизирует с суждением Томицкого (Tomicki. Op. cit. S. 483–507), основанном на этнографическом методе, о змее, который «мог бы быть древнейшим славянским божеством-громовержцем, прообразом Перуна». Исторические источники не подтверждают это предположение. См. E. Kowalczyk. *Żmij, Zmigrody, Wały Żmijowe — odpowiedź Ryszardowi Tomickiemu* // APol. — 22/1977. S. 192–212.

[130] Dittrich. Op. cit. S. 505, см. выше сноску 116.

[131a] В. Иванов, В. Топоров. *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов.* — М., 1974. См. далее сноску 229.

[131] Обзор археологических материалов, позволяющих реконструировать религию, представила Ковальчик (Kowalczyk. Op. cit. — Гл. III. Следы организованного культа, Гл. IV. Культ мертвых и Гл. V. Следы магических верований). В заключении автор утверждает, «что археологические исследования дали пока мало материалов, которые могли бы способствовать лучшему изучению языческих верований на польских землях», хотя считает возможным сделать некоторое обобщение выводов после нанесения данных на карту.

[132] J. Kostrzewski. Op. cit. S. 330 (автор справедливо считал возможной иную интерпретацию погребальных денег: «не служат ли они даром взамен всего имущества, которое раньше клали в могилу»); Kowalczyk. Op. cit. S. 86. О распространении этого обычая: Moszyński. Op. cit. S. 597. Не без оснований считает этот обычай иноземным заимствованием Нидерле (Niederle. Op. cit. — 1/1. S. 269); ср. С. 266 (античная традиция платы Харону за перевоз); Mansikka. Op. cit. S. 20.

[133] Kostrzewski. Op. cit. — сноска 125.

[134] W. Hensel. *Polska starożytna.* — Wrocław etc., 1973. S. 237–247; W. Hensel. *Ziemie polskie w pradziejach.* — Warszawa, 1969. S. 134–139. Ср. также выводы Гонссовского (J. Gąssowski. *Kult religijny* // MSKDSłow. — 1972. S. 574–587).

[135] B. Gediga. *Śladami religii Prasłowian.* — Wrocław etc., 1976. S. 6. Другой пример систематического представления о религии в доисторическую эпоху, особенно в ее древнейший период, дает работа: L. J. Juka. *Wierzenia pogańskie*

na Pomorzu wschodnim w starożytności i wczesnym średniowieczu. — Wrocław etc, 1973. Общие представления о религии проецируются на народные верования данной местности, отдельные разделы полидоксии повторяются, хотя и в различных версиях, во всех обществах, но заполнение рамок схемы конкретной идеологической действительностью в данных случаях может быть основано почти исключительно на домыслах, которые в сумме дают иллюзорный, не поддающийся проверке образ, иногда даже противоречащий действительности. Например, читаем о веровании в очищающую силу огня: «Скорее всего, эта вера побудила жителей укрепленного поселения в Бискупине устраивать низкие входы в избу, чтобы заставить входящих наклоняться и бросать взгляд на очаг. Если вошедший имел злые намерения, горящий в очаге огонь сжигал их» (S. 42). Враг при входе мог закрывать глаза, но трудно предположить, чтобы, находясь в избе, он мог избежать взгляда на горящий очаг. Конечно же, следует искать другую причину низкого входа.

[136] Gediga. *Śladami religii. S.* 122.

[137] Ibidem. S. 99–100.

[138] Ibidem. S. 275–277.

[139] U. Schlenther. *Brandbestattung und Seelenglauben. Verbreitung und Ursachen der Leichenverbrennung bei aussereuropäischen Völkern.* — Berlin, 1960. S. 1. Эта точка зрения преобладает среди исследователей. Однако в пользу происхождения из одного центра высказывались Чайлд и Хоукес, и этот взгляд разделяет Цабальская (M. Cabalska. *Zagadnienie obrządku ciałopalnego* // WArch. — 30/1964. S. 19).

[140] M. Cabalska. *Zagadnienie obrządku ciałopalnego.* S. 18–42 (в мировом масштабе); Cabalska. *Cmentarzysko kultury łużyckiej w Kuśmierkach w pow. częstochowskim a zagadnienie początkyw i rozpowszechnienia sie zwyczaju palenia zmarłych* // PArch. — 18/1966–7, wyd. 1968. S. 142–146 (в Европе). В ограниченных территориальных рамках проблему рассматривал Фойгт (Th. Voigt. *Zur Problematik der spätneolitischen Brandbestattungen in Mitteleuropa* // Jahressch. f. mitteldeutsche Vorgeschichte 47. — Halle (Saale), 1963. S. 181–242, особенно S. 195–208), доказывая, что на исследуемой территории исходным центром обряда трупосожжения был Шёнфельд (Schönfeld) на нижнем Хафеле и Эльбе, откуда обряд распространился на юго-восток (S. 206, ср. карту 1 и 2). Процесс распространения приходится предположительно на XX—XVIII века до н.э. Позднее этот обряд проник в Италию: James. *Religionen der Vorzeit. S.* 102.

[141] О захоронениях способом кремации (более редких, чем скелетные) в дунайской культуре I первого периода (III тыс. до н. э.) см. V. G. Childe. *The Dawn of European Civilization*, изд. 4 . — London, 1947. S. 101; о хронологии и географии см.: ibidem. S. 331, 339 (карта). Voigt. Op.. cit. S. 195. Джеймс склонен признать случайным этот обряд в Шумере (James. *Religionen der Vorzeit. S.* 47).

[142] K. Jażdżewski // Pradzieje Polski. — Wrocław etc. , 1965. S. 67.

[143] См. выше сноску 140.

[144] M. Cabalska. *Ze studiów nad religią pogańskich Słowian* // Materiały Archeologiczne. — 14/1973. S. 104, 105. Ср. M. Cabalska. *Ze studiów nad obrządkiem ciałopalnym w Europie przedhistorycznej* // Prace Archeologiczne. — Zesz. 8 (Zeszyty Nauk UJ. 149). — Kraków, 1967. S. 41.

[145] R. Jestin. *La religion sumérienne* // HDRel. 1. S. 190–197. Слабые монотеистические тенденции в Египте обозначились в XIV веке, когда Аменхотеп IV провозгласил Атона, бога атмосферы и света, единственным творцом неба и земли, тем, кто поддерживает все сущее, James. *Starożytni bogowie. S.* 298. Из Египта ошибочно также выводят израильский монотеизм, A. Caquot. *La religion d'Israel des origines à la captivité de Babylonie* // HDRel. 1. S. 362.

[146] Происхождение монотеизма Израиля, несмотря на богатство письменных источников (слишком поздних по отношению к началу процесса), остается неясным. Как считается, Яхве был первоначально богом атмосферы, а скорее грозы, так: Caquot. Op. cit. S. 389; H. Ringgren. *Izrael* // Religie w przeszłości i w dobie współczesnej. — Warszawa, 1975. S. 121, что, как представляется, указывает на прототеистическое происхождение этого культа; юридическое принятие этого культа в качестве групповой религии Израиля могло произойти, в соответствии с высказанной точкой зрения, во времена легендарного Моисея, Caquot. Op. cit. S. 390. Однако истоки этого культа были скрыты пластами прототеизма и политеизма. Фантастической считается концепция (Уинклер, Джеремиас) о якобы введении монотеизма Авраамом из Ура Халдейского, A. Lods. *Israël des origines au milieu du VIIIe siécle.* (L'évolution de l'humanité. S. I, vol. 27) — Paris, 1930. S. 296.

[147] James. *Starożytni bogowie. S.* 58, 173.

[148] Cabalska. *Zagadnienie obrządku ciałopalnego.* S. 27, ср.: S. 35; M. Cabalska. *Ze studiów nad obrządkiem ciałopalnym.* S. 47.

[149] Полную картину точек зрения по данному вопросу автор представил в работе: Б. А. Рыбаков. *Языческое мировоззрение русского средневековья.* VI в. — 1/1974. С. 3–30. Культ неба автор датирует неолитом, с чем в принципе можно согласиться. С культом неба автор также связывал славянский календарь, интерпретированный по орнаменту на кувшине, найденном в Ромашках в Киевской области; Рыбаков. *Календарь IV века из земли полян* // СА. — 4/1962. S. 66–89. С индоевропейскими мифологическими понятиями автор связывал символику мотивов орнаментов на памятниках трипольской культуры: Рыбаков. *Космогония и мифология земледельческого неолита* // СА. — 1/1965. С. 24–47; 2/1965. С. 13–33. Божество неба приобретало, как доказывает автор, различные имена: Род, Сварог, Стрибог, Святовит, Яровит, Дый; Рыбаков. *Святовит-Род* // Liber J. Kostrzewski...dicatus. — Wrocław etc., 1968. S. 390–394. Автор выступает против сокращения славянского пантеона и, интерпретируя орнаменты на нарукавных браслетах XII века, находит там изображение бога растительности Симаргла (иранского происхождения), получившего в славянских источниках имя

Переплута, Рыбаков. *Русалии и бог Симаргл-Переплут* // СА. — 2/1967. С. 91–116. См. также Рыбаков. *Языческая символика русских украшений XII века* // I MKASłow. 5/1970. S. 352–367. Приводим также другие примеры методологической интерпретации различных украшений и амулетов. Следы культа небесных тел, в частности Солнца, в мотивах орнаментов Руси, в основном в X—XIII веках, находил Даркевич: В. П. Даркевич. *Символы небесных светил в орнаменте древней Руси* // СА. — 4/1960. С. 56–67; Даркевич. *Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве* // СА. — 4/1961. С. 91–103; автор интерпретировал бронзовые и железные топорики X—XIII веков как символы Перуна; Седов (В. В. Седов. *Амулеты-коньки из древнерусских курганов* // Славяне и Русь. — М., 1968. С. 151–157) определил амулеты в виде коньков в курганах колонизации кривичей в X—XIII веках как след балтийского влияния; Зарубин (Л. В. Зарубин. *Солнце и зори в праславянском и славянском изобразительном искусстве* // Советское славяноведение. — 1975. С. 65–71) дал мифологическое объяснение изображениям солнца и зари в материальных памятниках славянских культур, начиная с поморской культуры.

[150] Procopii Caesariensis. *Opera omnia 2.* — Lipsiae, 1905. S. 357: de bello Gothico III, cap. 14 23–24.

[151] Ср. польские переводы этого текста: A. Brückner. *Wierzenia religijne i stosunki rodzinne* // Początki kultury słowiańskiej. — Kraków, 1912. S. 165; M. Plezia. *Greckie i łacińskie zródła do najstarszych dziejów Słowian* 1. — Poznań, Kraków, 1952. S. 69; G. Labuda. *Słowiańszczyzna pierwotna.* — Warszawa, 1954. — 78, 221; Z. Sułkowski. *Początki kościoła polskiego* // Kościół w Polsce 1. — Kraków, 1966. S. 28. Дополняет лаконичное упоминание Прокопия о культе природы (деревьев) у южных славян сообщение францисканцев (1331 г.) относительно языческого культа у славян в долине реки Isonzo (Соча) в местности Cavoreto, P.-S. Leicht. *Tracce di paganesimo fra gli Sclavi dell'Isonzo nel secolo XIV* // Studi e materiali di storia delle religioni. — 1/1925. S. 249.

[152] Так, Полак (Polák. *Slovanské náboženství.* S. 128) утверждал: «Не исключено, что упомянутый славянский монотеизм в VI веке уже возник под прямым и косвенным давлением христианства». Оспаривая анологичную точку зрения у Пейскера, усмотревшего в сообщении Прокопия interpretatio christiana, А. Михелич (A. Michelitsch. *Allgemeine Religionsgeschichte.* — Graz, 1932. S. 652) проводил связь с индоевропейской эпохой. Цитирую по: B. Rubin. *Prokopios von Kaisareia* // REnc. 45. Hb. — 1957. S. 473, где связь с христианством принята как обоснованная.

[153] Так: А. Кирпичников. *Что мы знаем достоверного о личных божествах славян* // ЖМНП — 1885, Сентябрь. С. 47, ср. С. 65. L. Leger. *La mythologie slave.* — Paris, 1901 — цитирую по русскому переводу: Л. Леже. *Славянская мифология* // Филологические записки. Т. 47. — Воронеж, 1907. С. 50; Niederle. Op. cit. S. 93; Unbegaun. Op. cit. S. 402; V. J. Mansikka. *Die Religion der Ostslaven 1. Quellen.* — Helsinki, 1922. S. 381 (допускает возможность).

[154] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 108. Ср. также: Brückner, *Mythologische Thesen*. S. 8.

[155] Brückner. *Wierzenia*. S. 165.

[156] Unbegaun. Op. cit. S. 394: «текст этот, однако, переоценен».

[157] Кроме старой обстоятельной книги: F. Dahn. *Prokopius von Cäsarea. Ein Beitrag zur Historiographie der Völkerwanderung und den sinkenden Römertums.* — Berlin, 1865 (по вопросу достоверности S. 367), основной сейчас считается работа: B. Rubin. *Prokopios von Kaisareia Mitarbeiter Belisars und Historiker* // REnc. 45. Hb. — Stuttgart, 1957. S. 273–599 (с обширной библиографией, S. 274–284 и далее); E. Stein. *Histoire du bas Empire 2.* — Paris etc, 1949. P. 709–723; G. Soyter. *Die Glaubwürdigkeit des Geschichtsschreibers Prokopios von Kaisareia* // BZsch. — 44/1951. S. 541–545. Gy. Moravcsik. *Byzantino-turcica* 1 (изд 2). — Berlin, 1958. S. 489–500 с обширной библиографией, ср. S. 492, где автор рассматривает достоверность этого источника и вопрос использования информации, получаемой от варваров, находившихся на византийской службе. См. также статью: W. Swoboda. *Prokop z Cezarei* // SSSłow. 4. S. 358–359 (с библиографией по вопросу о славянстве).

[158] R. Benedict. *Prokopios' Berichte über die slavische Vorzeit, Beiträge zur historiographischen Methode des Prokopios von Kaisareia* // Jahrbuch der österreichischen Gesellschaft 14. — Graz-Köln, 1965. S. 51–78. После рассмотрения сообщения Прокопия о религии славян на сравнительно-славянском фоне (S. 71–73) автор делает вывод, что несмотря на «стандартизованные» формулировки сообщение Прокопия можно рассматривать как аутентичное (S. 73). О использовании Прокопием в этнографических описаниях готовых литературных оборотов см.: Р. Бенедикт. *Экскурс о Фуле у Прокопия Кесарийского (К вопросу об архаизации при этнографических описаниях в византийской литературе)* // ВВ. — 24/1964. S. 49–57.

[159] Ср.: Stein. Op. cit. S. 350, 711. Цезарь по просьбе Велизария послал ему на помощь Валериана и Мартина во главе подкрепления (Procop V. Гл. 24); те прибыли, приведя за собой гуннов (болгар), склавинов и антов (V, Гл. 27). По истечении некоторого времени Велизарий отправил Прокопия в Неаполь с поручением доставить провиант в Остию (VI, Гл. 4) Ср.: Rubin. *Prokopios*. S. 298. Ясно, что Прокопий имел в то время возможность наблюдать обычаи славян и получать от них информацию.

[160] Так как не было других богов, отсутствовали условия для возникновения генотеизма, хотя и такое решение нередко предлагалось, напр., Urbańczyk. *Religia pog. Słowian. S.* 14; F. Bezlaj. *Nekal besedi o slovenski mitologiji v zadniih desetih letih* // Slovenski Etnograf s. — Ljubljana, 1951. S. 347; J. Gąssowski. *Kult religijny* // MSKDSłow. S. 578. Высказывалось также предположение, что Прокопий писал не об общеславянском божестве, а о «племенном», на такую мысль могли навести полабские племенные боги, J. Dowiat. *Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian* // Wieki średnie — prace ofiarowane T.

Manteufflowi. — Warszawa, 1962. S. 81, ссылка 16, однако сообщение Прокопия касалось всей группы антов, а не одного племени.

[161] Напр.: Михелич, Рубин, см. выше ссылку 152.

[162] Только в связи с сообщением Прокопия приобретают черты достоверности свидетельства о культе Перуна у южных славян, что неоднократно подчеркивалось исследователями: И. Иванов. *Култ Перуна у южних славян* // ИОРЯС. 8. — 1902. С. 140–172; Топоров. *Фрагмент* (см. выше сноску 116). S. 16; T. Wasilewski. *O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii* // Onomastica. — 4/1958. S. 149–152 (где также приведен список литературы (в частности, югославской) по данной проблеме); Якобсон, см. выше сноску 119.

[163] Заходер (Б. Н. Заходер. *Каспийский свод сведений о Восточной Европе* 2. — Москва, 1967. С. 108) считал, что тематика этого источника не распространялась на запад за пределы киевского государства; однако ввиду упоминания источника о Святополке справедливой представляется точка зрения Т. Левицкого (T. Lewicki. *Średnioweczne źródła arabskie o uprawie roli i o pożywieniu roślinnym u ludów wschodniej i środkowej Europy* // SAnt. — 13/1966. S. 184). Об анонимном сообщении см.: T. Lewicki. *S. W. NT-B. LK arabskiej «Relacji anonimowej» (2 połowa IX w.) i jego «zastępca»* // Liber Iosepho Kostrzewski ...dicatus. — Wrocław etc, 1968. S. 363–376. ср.: I. Hrbek. *Vyvoj a dnešni stav studia arabskych pramenu o Slovanstvu* // VPSlov. — 5/1964. S. 37, где рассматривается литература по проблеме.

[164] См. переводы: Д. А. Хвольсон. *Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омар, ибн-Даста* (sic) и. т. д. — СПб., 1869. С. 30; А. Я. Гаркави. *Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р. Х.).* — СПБ., 1870, The Hague, 1969. S. 265; A. Macartney. *The Magyars in the Ninth Century.* — Cambridge, 1930/1968. S. 211. А. П. Новосельцев. *Восточные источники о восточных славянах и Руси VI—IX вв.* // ДРГ., 1965. S. 388. Ср.: Mansikka. Op. cit. S. 337; Moszyński. Op. cit., 2/1. S. 256; Urbańczyk. Op. cit. S. 72.

[165] Macartney, 1. Op. cit.; Новосельцев. Op. cit. С. 390; Заходер. Op. cit. С. 116.

[166] Хвольсон. Ibid. С. 133; ср. Niederle. Op. cit. S. 72; принимается исправление в последних публикациях: T. Lewicki. *Pisarze arabscy IX—XIII wieku o wierzeniach religijnych wczesnośredniowiecznych Słowian* // Łódzkie Studia Etnograficzne 9/1967. S. 335 (однако в скобках: «или почитателями быков?»); В. М. Бейлис. *К оценке сведений арабских авторов о религии древних славян и русов* // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы 3. — М., 1974. С. 77. Гаркави принял исправление: «идолопоклонники», а вслед за ним напр. Mansikka. Op. cit. S. 337, ср.: С. 343.

[167] Заходер. Op. cit. С. 115.

[168] Moszyński. Op. cit. S. 559; ср.: С. Кулишић. *Из старе српске религије. Новогодишњи обичаји.* — Београд, 1970. С. 113. Напрашивается также возможное указание: следы культа тура должны были сохраниться в былинах; Р. С. Липец. *Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах* // Славянский фольклор. — М., 1972. С. 82–109, особенно С. 103. Более того, маски с «туронем» у славян выступали всегда, вопреки мнению К. Мошиньского; например, они осуждались новгородским епископом Ильей в 1166 году (ЖМНП — № 26, Октябрь. — 1890. С. 298): «И о тоурѣх и о лодыгах и о колядницѣх, и про безаконный бой вы попове оуимайте дѣтий своих...» (о масках в Чехии, без их уточнения, сообщает также Космас). Маски также представляли и домашних животных: коз или козлов; болгарский кукер одевается в бараний или козий кожух, а маска может быть с рогами козы, вола или буйвола, см.: K. Moszyński. *Kultura ludowa Słowian* 2/2. — Warszawa, 1968. S. 283, ср.: С. 292 и далее. Здесь возникает вопрос, не является ли туронь изначальной формой маски вола (домашний рогатый скот происходит от тура, bos primogenius)? Туронь мог быть «облагороженным» охотничьим видоизменением маски вола.

[169] Rubin. Op. cit. S. 332.

[170] Rubin. Op. cit. S. 473. См. также о происхождении концепции судьбы на германской почве (подходящей также и для славян): S. Piekarczyk. *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacja społecznych postaw i wzorców u Germanów.* — Warszawa, 1968. — особенно С. 233–248, где автор представляет появление этой концепции в классовом обществе, см. С. 242; Пекарчик. *Вера в судьбу. Группа, индивид, эталоны поведения* // Средние века. 34/1971. С. 96–115; Мордасова (И. В. Мордасова. *Разложение родового строя и формирование фантастических представлений* // SEtn. — 3/1975. S. 63–70) считает, что условия возникновения соответствующей концепции были созданы в результате выделения личности из среды — точка зрения, по крайней мере не противоречащая позиции Пекарчика.

[171] Niederle. Op. cit. S. 69; Rubin. Op. cit. S. 473.

[172] Их выделил Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 66), а также Мошиньский (Moszyński. Op. cit 2/1. S. 693); среди них наряду с рожаницами (сербохорв. rodjenica, чешск. rodička) наиболее распространены сербохорв. sudjenica, чешск. sudička (от soditi), болг. наръчница (от наричам — определяю, т. е. судьбу) и т. п. Однако в Польше рожаницы не были известны, их функции исполняли богиньки, по мнению Мошиньского (С. 697), на них были перенесены верования «о забытых рожаницах». В действительности же богиньки (изначально: богини) были общим определением женских демонов, о чем мы будем говорить дальше, описывая польскую полидоксию.

[173] Срезневский. *Материалы* 3. Стлб. 138. Это обычный перевод с болгарского оригинала, составленного для царя Симеона на рубеже IX и X веков; И. У. Будовниц. *Общественно-политическая мысль древней Руси (XI–*

XIV вв.). — М., 1960. С. 111; И. Дуйчев // История на българската литература 1. — София, 1962. С. 162. Таким образом, этот источник является отражением болгарского мировоззрения.

[174] Mansikka. Op. cit S. 145.

[175] Mansikka. Op. cit S. 146; ср. Е. В. Аничков. *Язычество и древняя Русь.* СПб., 1914. С. 161. Там же список литературы по данной проблеме.

[176] См. выше сноску 127. Ср. посл. публикацию: R. W. Brednich. *Das Schicksalmotiv in den slavischen Volkserzählungen* // DHCSLav. — 1/1969. S. 132–140.

[177] Brückner. *Mitilogia słowiańska.* S. 117. Brückner. *Mythol. Thesen.* S. 12: род означал первоначально: Gedeihen. Erfolg, но успехом считалось также и умножение семьи.

[178] G. Wissowa. *Religion und Kultus der Römer (изд. 2).* — München, 1912. S. 264.

[179] Иоанн Малала (возможные годы жизни 491–578), родом из Антиохии (бывшая Сирия). См. K. Krumbacher. *Geschichte der Byzantinischen Literatur* (изд. 2). — München, 1897. S. 325–334; Wolf. *Joannes Malalas* // REnc. — 9/1916. S. 1795–1799; Gy Moravcsik. *Byzantinoturcica* 1. — Berlin, 1958 (изд. 2). S. 329–334 (с обширной литературой). M. Weingart. *Byzantské kroniky v literatuře cirkevněslovanské. Přehled a rozbor filologičný* 1. — Bratislava, 1922. S. 18–51 с обзором всей старой дискуссии. Перевод 18 книг Малалы сохранился во фрагментах, известных по компиляциям, древнейшая из которых (несохранившаяся) возникла в 1262 г. Она послужила основой для двух сохранившихся рукописей: вильнюсской (XIII в.) и московской «архивной» (XV в.). Более близок к первооснове вильнюсский текст, однако отступление с мифологическими глоссами сохранилось только в «архивном» тексте. Оболенский (см. ссылку 180) считал, что переводчиком Малалы был пресвитер Симеона Григорий. Эта точка зрения, принятая в старой литературе, была поставлена под сомнение уже В. Ягичем. Отвергает это суждение и Вейнгарт (Weingart. Op. cit. S. 36).

[180] В. Истрин. *Первая книга Иоанна Малалы* // Записки Имп. Ак. Наук (Mémoires de l'Ac. imp. etc. — VIII, 1/3. — СПб., 1897. С. 18); Weingart. Op. cit. S. 22.

[181] К. М. Оболенский. *Летописец Переславля Суздальского.* — М., 1851. — Вступл., С. XXII, где сопоставлен славянский текст с греческим; Weingart. Op. cit. S. 23; Mansikka. Op. cit. S. 71.

[182] Ср. перевод: Brückner. *Mitologia słowiańska.* S. 50.

[183] ПВЛ. С. 350–352; Mansikka. Op. cit. S. 66–68 (с немецким переводом).

[184] Оболенский. Там же. С. XVI; G. Krek. *Einleitung in die slavische Leteraturgeschichte* (изд. 2). — Graz, 1887. S. 378–380 — та же точка зрения выражена и в первом издании.

[185] Оболенский. Там же. С. XIX—XXI. V. Jagić. *Mitologische Skizzen* I. *Svarog und Svarožic* // ASPhil. 4. — 1880. S. 412–417. Между балтийской

вставкой и текстом перевода Малалы со славянскими глоссами существует некоторое сходство. Миф о Сови говорит о кузнеце «Телавели», который выковал солнце и подкинул его на небо, в то время как в переводе Малалы Гефест-Сварог был отцом Даждьбога-Солнца. Однако Малала не упоминал о том, что солнце выковал кузнец Гефест, и подобный мотив чужд греческой мифологии, а потому упомянутое сходство скорее носит случайный характер.

[186] Brückner. Op. cit. S. 51 Однако и Брюкнер (Brückner. *Mythologische Thesen*. S. 11) признавал, что только славянские мифологические глоссы со Сварогом и Даждьбогом возникли в XI или XII веке. Глоссу же с литовскими божествами он датировал 1262 годом.

[187] Brückner. 1. cit.

[188] Оболенский. Там же. С. XXIII (автор ошибочно приводит 1261 год).

[189] Mansikka. Op. cit. S. 66–75.

[190] Подробнее об этом в дальнейших выводах относительно религии восточных славян.

[191] Mansikka. Op. cit. S. 74–75. Предположение, что имена Сварога и Даждьбога попали в список случайно, расходится с существом дела. Автор глоссы не вставил в перевод больше имен (кроме Перуна) потому, что соответствующие понятия отсутствовали в славянской мифологии. Ср.: Niederle. *Un travail nouveau*. S. 117.

[192] ПВЛ. С. 351.

[193] K. Rymut. *Toponomastyka w służbie badań historyczno-osadniczych* // Onomastica 15. — 1970. S. 295. Ср.: H. Łowmiański. *Początki Polski* 5. — Warszawa, 1973, ссылка 1414. Уже Ягич удивлялся, что Даждьбог не был назван в глоссе Сварожичем, а Якобсон (Jakobson. Op. cit. S. 617) сослался на древнерусский обычай величания так по отчеству, однако он не обратил внимание на то, что этот обычай утвердился в значительно более позднюю эпоху. В X—XII веках называли обычно либо при помощи patronimicum, либо, образуя притяжательное прилагательное: Брячиславль, Изяславль, Ярославль или Владимирь и т. п. Сына Сварога на Руси назвали бы Сварожичь или Сварожь (сын), ср.: Стрибожьи внуки в *Слове о полку Игореве*.

[194] Ю. К. Бегунов. *Козьма Пресвитер в славянских литературах*. — София, 1973. С. 195–221.

[195] См. текст Беседы, Бегунов. Там же. С. 298.

[196] Бегунов. Там же. — См. 304. Автор имел в виду местных «бесов», коль скоро представлял их богомилам. О бесах, бесовских песнях, бесовских богослужениях упоминал также Климент Охридский (Климент Охридски. *Събрани съчинения 1*. — София, 1970. С. 86, 137, 545 и далее.

[197] Weingart. Op. cit. S. 39, ср. С. 42, ссылка 1.

[198] Оболенский. Там же. С. XVI. Предположение Мансикки (Mansikka. Op. cit. S. 304), что упоминание о Перуне было русской глоссой, отпадает ввиду болгарского происхождения глосс о Свароге и Даждьбоге.

[199] Под влиянием богомильства Даждьбог превратился в сатану, которому подчинялись души грешников, см. V. Jagić. *Mythologische Skizzen* II // ASPhil. 5. — 1881. S. 11; Čajkanović. Op. cit. S. 94–97; Czajka. Op. cit. S. 39.

[200] L. Malten. *Hephaistos* // REnc. 15, HB. — Stuttgart, 1912. S. 330. Ср.: Nilsson. *Geschichte d. griech. Religion* 1. S. 495–498.

[201] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 69–70.

[202] О греческой мифологии см. исчерпывающую статью о Гефесте: Malten. Op. cit. S. 311–366. Сам Брюкнер (A. Brückner. *Starożytna Litwa, Ludy i bogi*. — Warszawa, 1904. S. 69) писал: «Таким образом, центральная фигура в литовских солярных мифах не солнце, как у арийских народов, а бог-кузнец, который сумел и выковать его, и выпустить». Там же финские аналогии.

[203] Ср.: Jessen. *Helios* // REnc. 15, HB. — 1912. S. 78.

[204] S. Urbańczyk. *Wierzenia plemion prapolskich* // PPPol. 2. S. 140.

[205] Утверждение Ягича (V. Jagić. *Zur slavischen Mythologie* // ASPhil. 37. — 1920. S. 495), что Сварожич не был ни Солнцем, ни огнем, не согласуется ни с глоссой перевода Малалы, ни с русскими проповедями, в которых Сварожичем называют огонь.

[206] Впрочем, в новом фольклоре «князем» (месяцем), как выяснил Мошиньский (Moszyński. Op. cit. S. 455), называют только растущий, «молодой» месяц, а не убывающий. Но это может быть новой народной интерпретацией этого названия.

[207] Упоминание в проповеди *Иоанна Златоуста о идолопоклонниках* о жертвоприношениях язычников, в том числе и луне, является литературной реминисценцией, см. далее сноску 249: Запрещение «целовать луну», Mansikka. Op. cit. S. 254, по-видимому, имеет иноземное происхождение.

[208] ПВЛ. С. 53. Русский перевод: Д. С. Лихачев, *Повесть временных лет*. 1. — М.-Л., 1950. С. 236.

[209] А. Гильфердинг. *Собрание сочинений*. Т. 4. *История балтийских славян*. — СПб, 1874. С. 153. Автор цитировал переводной текст соответствующего решения договора.

[210] S. Rożniecki. *Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie* // ASPhil. 23. — 1901. S. 490–498.

[211] Rożniecki. Op. cit. S. 520.

[212] М. Грушевський. *Історія України-Руси* 1. — Львів, 1904. С. 281, сноска 2. Также Топоров. *Фрагменты*. С. 24.

[213] Аничков. *Язычество и древняя Русь*. С. 319. Эта точка зрения в своих общих чертах широко распространилась в научной литературе, напр. Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 44; Unbegaun. Op. cit. S. 401 (автор также сделал вывод, что выделение специального бога грома было явлением исключительно редким, однако свойственным германской религии; он не обратил внимание на то, что Перун мог быть — и действительно им был — богом неба, функция громовержца которого была подчеркнута в имени (ср. Urbańczyk. *Religia pog. Słowian*. S. 24); ср. также: В. В. Иванов, В. Н.

Топоров. *Исследования в области славянских древностей.* — М., 1974. С. 9). В то же время Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 36), хотя и был убежден в существенном скандинавском влиянии на культ Перуна, отдавал себе отчет в том, что договоры заключались от имени не только норманнского элемента, но и всей неваряжской части (конечно же, огромной) русского населения.

[214] Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 36, сноска 1) приводит пример присяги на оружии, известной сибирским остякам. Железное оружие у славян очень часто служило свидетельством и порукой, как утверждает Мошиньский (Moszyński. Op. cit. S. 309). Однако этот автор не отмечает у славян клятвы на оружии.

[215] Ф. Корш. *Владимировы боги* // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — 18. — 1908. С. 5.

[216] Niederle. Op. cit. S. 95–105.

[217] Mansikka. Op. cit. S. 384.

[218] Mansikka. Op. cit. S. 379–386. Этот автор не придавал значения (следуя, впрочем, точке зрения Нидерле: Niederle. Op. cit. S. 104) выводам, которые могли бы вытекать из распространения, особенно на Балканах, а также на Руси, культа св. Ильи как покровителя погоды и даже «громовника» (у сербов), то есть эквивалента Перуну, ср. С. 381. Доводы против трактовки культа св. Ильи как замещения более раннего культа бога грома были представлены Ф. Хаасом (F. Haase. *Volksglaube und Brauchtum.* — Breslau, 1939. S. 61–72). По его убеждению, под именем Перуна в русско-греческих договорах скрывался скандинавский Тор (С. 46–55). Автор не оспаривает то, что существовал Перун, верховный бог славян, но не находит в источниках ни одного заслуживающего доверия указания на его функцию, в то же время упоминание в кодексе XV века, где на вопрос «Сколько существует небес?» следует ответ: «Перун есть многъ», слишком позднее, чтобы можно было на его основании судить о сущности этого божества. Иными словами, автор решительно не хочет допустить в пантеон славянское божество, которое могло бы конкурировать с Тором, как бог грома и молнии.

[219] В старой литературе эту связь отвергал Крек (Krek. *Einleitung.* S. 388, ссылка), ср. сомнения по этому поводу: J. de Vries. *Altgermanische Religionsgeschichte 2.* (изд. 2) — Berlin, 1957. S. 274–275 Ср. литературу о этимологии Перуна, составленную Фасмером (Vasmer // REWört. 2. S. 345; Фасмер, Трубачев, 3. С. 246). Кажется, что трудно отвергнуть параллельность слов quercus, Fjorgynn, Perkun, но присутствие в группе quercus указывает на то, что вовсе необязательно выводить Перкуна из германского эквивалента. Фасмер решительно отвергает и связь Перуна с греч. κεραυνός, невозможную с фонетической точки зрения. Сомнительной он считает связь Перуна с Перынью. К этой терминологической семье относится также инд. Perjanyah, имя божества, Meillet. *La religion.* S. 333; но точно так же звучало

название грозовой тучи — pardźanja (parjanya-), Иванов, Топоров. Там же. С. 101.

[220] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 35–49; ср.: Brückner. *Mitologia polska*. S. 48; в то же время в более ранней работе (Brückner. *Wierzenia religijne*. S. 153) автор вообще опускал славянский этап Перуна. В свете новейших исследований представил культ Перуна Гейштор (A. Gieysztor. *Sprawca piorunów w mitilogii słowiańskiej. Ars historica*. S. 155–161).

[221] Ср. В. В. Иванов. *К этимологии балтийского и славянского названия грома* // Вопросы языкознания. — 1958. — № 3. С. 101–111; S. Urbańczyk. *Perun* // SSSłow. 4. S. 65; Иванов и Топоров (Иванов, Топоров. Там же. С. 9) связывают Перуна-Перкуна с индоевропейским названием горы, как гот. fairguni — «гора», ст. инд. parvata — «гора», хет. peruna — «скала». В этом можно увидеть отражение наблюдения, что молнии ударяют в возвышенные места. Вольфрам (H. Wolfram. *Gotische Studien III.* // Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 84. — 1976. S. 239–261) приводил связь Перкуна с fairguni (Berg) — отсюда Hercynia silva — однако выводил оба эти названия из индоевропейского **perqu* (отсюда латинское *quercus*), то есть дуба (С. 242). Однако сегодня предлагается и другая этимология, связывающая литовское имя Perkunas с *perti* — «schlagen», так считал вслед за Э. Френклом Биркан (Birkhan. *Germanen und Kelten*. S. 325), ср. Wolfram. Op. cit. S. 243. Во всяком случае кажется более правдоподобным, что статические объекты — дуб, скала, гора — были названы по действию активной силы, которой был удар молнии, имеющий характер иерофании, — а не наоборот. Ср. также о связях названия перуна (громамолнии) с «вещами»: Gieysztor. *Sprawca piorunów w mitologii słowiańskiej* // Ars historica (ks. pam. G. Labudy). — Poznań, 1976. S. 155–161.

[222] Гальковский. С. 59 (проповедь Иоанна Златоуста о идолопоклонниках): «...и крещения отвергошася, и приступиша къ идоломъ, и начаша жрети молнии и грому и солнцю и лунѣ...»

[223] Niederle. Op. cit. S. 103.

[224] См. выше.

[225] ПВЛ. С. 87.

[226] В переводе мы даем интерпретацию, основанную на переданном звучании текста, но в то же время мы должны допустить и изъян в формулировке документа, так как из условия вытекает, что и Святослав должен был бы верить в христианского Бога, что наверняка не соответствовало действительности. С целью устранения этой трудности можно допустить, что слово «верим» понималось заявителями дизъюнктивно, то есть часть из них признавала христианского Бога, а часть (в том числе и Святослав) почитала языческих богов. Если отвергнуть и эту интерпретацию, остается только исправить текст, как это делали переводчики: Вагилевич в издании Белёвского, Д. С. Лихачев, а также Селицкий, опускавшие «и» перед «отъ Перуна» и относившие слова «отъ бога» к «отъ Перуна». Иными словами, Русь

должна была клясться только своими божками, христианская же Русь была отстранена от клятвы. Это не лучшее решение проблемы. Поэтому мы предпочитаем не исправлять из стилистических соображений правильный текст, тем более, что и определение «верим» указывает на христианского Бога. Меригги (Meriggi. *Il concetto*. S. 149) считает, что слово «бог» в этом договоре относится в равной степени как к Перуну, так и к Волосу, из которых первый был объектом культа варягов, а второй — славян; другие исследователи также допускали, что Перун и Волос имели различные круги почитателей, Аничков. *Язычество*. С. 311. Однако трансформация св. Власия в бога Волоса не могла произойти без активного участия в ней варяжских купцов, а значит, варягов нельзя исключать из числа истых почитателей Волоса.

[227] ПВЛ. С. 73 (955 г.).

[228] Проблема связи Волоса с культом св. Власия наиболее подробно рассмотрел Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 386–393).

[229] Имена тех и других привел Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 113, сноска 4). Последними, кто признавал идентичность Волоса и Велеса, были Иванов и Топоров (Op. cit. С. 4–179. — Часть, I passim), пытавшиеся реконструировать первоначальный славянский миф о поединке бога грома с его противником, которым как раз и был Велес/Волос. Впрочем, идентификация этого противника, как признают сами авторы, в высшей степени гипотетическая (С. 45). При изучении происхождения устного народного творчества (фольклора), в чем, например, можно убедиться на основе рассмотрения Мошиньским этого вида творчества у славян (K. Moszyński. Op. cit. 2 (изд. 2). — Warszawa, 1968. S. 732–810), мы должны учитывать три возможных пути его происхождения: 1) благодаря собственному оригинальному творчеству данной этнической группы, 2) через наследование мотивов, известных прагруппе, из которой данная группа происходит (славяне из индоевропейской прагруппы), 3) через заимствование у соседей из родственных (произошедших из той же прагруппы) и неродственных групп. Только приняв во внимание данные три группы источников мотивов, можно полностью решить проблему происхождения данного фольклорного мотива и его элементов. В указанной работе наибольший упор сделан на второй источник, но зато почти в тени остался третий источник. В то же время заимствования приобретали все большее значение по мере оживления межгрупповых контактов, относительно слабых в догосударственную эпоху, а затем приобретавших все большую силу. Эти обстоятельства требуют особой осторожности при использовании современного фольклора как основы для реконструкции архаических мотивов. Фольклорные данные могут служить этой цели настолько, насколько они поддаются проверке на основании ранних критериев, и прежде всего письменных источников, тогда как этимологические исследования, гипотетические по своей природе, дают

не столько доказательства, сколько дополнительные указания при интерпретации письменных исторических источников. В своей работе, отличающейся эрудицией и исследовательской изобретательностью, авторы воспроизводят с большим правдоподобием последний этап мифа, отраженный непосредственно в фольклоре и ранее отмеченный Мошиньским в Белоруссии (он рассматривается на С. 65). Однако самые большие сомнения вызывает реконструкция мифа в изначальном виде (Иванов, Топоров. Op. cit. С. 164): вообще можно поставить вопрос, существовал ли общеславянский миф о борьбе бога неба (Перуна?) с Велесом, аналогичный ведическому мифу о Индре и Вале, где Валя был соответствием славянского демона Велеса. Сомневаться заставляет и то, что последний этап мифа выступает только в белорусском и балтийском фольклоре, отсюда возникает подозрение, что изначально он возник у балтов, откуда он мог проникнуть в Белоруссию, которая в XIII—XIV веках находилась в границах того же государства, но в то же время он не развился в других славянских странах. Нас, однако, интересует здесь вопрос, можно ли того самого Велеса идентифицировать с Волосом, скотьим богом. Среди языковедов преобладает точка зрения, что Велес и Волос являются формами одного и того же имени, аналогично параллельным млеко/молоко, Велет/Волот. Доказательство усиливает еще одна параллель, тоже не вызывающая сомнения: ст. слав. власъ, рус. волос аналогично двум формам имени св. Власия: визант. Βλάσιος, болг. Влас (отсюда рус. церк. Власий) и рус. разг. Волос. Русские носители этого имени назывались Волосами, напр. в Новгороде некий Волос стал игуменом монастыря Богородицы (1189 г.), НПЛ. S. 38, 229. Только исторические данные вместе с географией обоих имен (Велес, Волос) могут показать, которое из них относится к русскому «скотьему богу». Уже Мансикка показал (что не принимает во внимание более поздняя литература, хотя, например, Урбаньчик (Urbańczyk. *Religia pog. Słowian.* S. 29) не имеет собственной позиции в этом вопросе), что этот скотий бог был воспринят Русью в качестве св. Власия, покровителя скота, почитаемого в той функции в Византии и Западной Европе, а также и на Руси после принятия крещения. Примечателен уже сам факт, что первое упоминание об этом боге появилось в договоре князя Святослава с Византией, заключенном в Дерестоле на Дунае (971 г.), что подтверждает данную точку зрения. Это наверняка был новый культ, так как предыдущий договор не упоминал о Волосе, что опять же подтверждает византийское, а не славянское происхождение этого культа. Другим подтверждением иноземного происхождения этого культа является отсутствие средневековых данных о почитании этого божества народом: не фигурирует Волос в пантеоне Владимира, составленном игуменом Никоном, не упоминает о нем *Слово о полку Игореве*, а крайне редкие упоминания о нем в источниках (*Слово Христолюбца. Обычное житие князя Владимира*) не

имеют самостоятельного характера, а опираются на договор 971 г. Таким образом, в принципе средневековые источники хранят молчание о скотьем боге. При этих обстоятельствах более поздние данные источников о нем также не вызывают доверия. Культ бога Волоса не был заменен культом св. Власа (Власия), который развился прежде всего на севере, в то время как бог Волос был отмечен на юге Руси (971 г.). Иными словами, в границах восточного славянства это было эфемерное божество, а за его границами, следует добавить, вообще неизвестное. Иначе дело обстоит с Велесом. Вопреки тому, что утверждает Мансикка, о нем сохранились по крайней мере два независимых упоминания в источниках — в *Слове о полку Игореве* (откуда наверняка почерпнул это имя апокриф *Хождение Богородицы по мукам*), а также в *Житии Авраамия Ростовского* (подлинность этого имени подтверждают названия местностей на ростовской земле, произошедшие от Велесъ). Более того, имя этого демона было известно также южным и западным славянам и, похоже, имеет соответствие в Литве (velnias). Таким образом, вырисовываются образы двух различных мифологических персонажей, имена которых случайно оказались схожими.

Богу грома авторы справедливо противопоставляют известного в различных частях восточного славянства Ярилу (Иванов, Топоров. Op. cit. С. 180), который в старой литературе представлялся одним из высших божеств, как это делал уже Афанасьев (А. Афанасьев. *Поэтические воззрения славян на природу*. 1. — М., 1865. С. 438–446), считавший его соответствием полабскому Яровиту, хотя первое упоминание источников о нем возникло только в связи с ликвидацией народного обряда Ярилы в Воронеже по распоряжению епископа Тихона (Задонского) в 1765 году. Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 260) исключил Ярилу из первоначальной славянской мифологии, а авторы рассматриваемой работы определяют его как «отражение» весенних и осенних обрядов, совершаемых с маской «Ярилы» (Иванов, Топоров Op. cit. С. 215) Потканский (K. Potkański. *Pisma pośmiertne* 2. — Kraków, 1924. S. 41) также утверждал, что это «скорее название праздника, чем божества». Не видно также основания, кроме схожести в звучании имен, для отождествления Ярилы с полабским Яровитом, в чем также сомневался Потканский. Авторы выводят имя Яровита из определения весеннего обряда (яр), однако более правдоподобным кажется связь этого имени со Святовитом, поскольку оба имени означают то же самое и имеют общий второй член.

[230] Niederle. 1. cit.

[231] Mansikka. Op. cit. S. 388.

[232] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 76. Автор, отвергая определение «скотьего бога», признавал: «В греческом оригинале, по-видимому, об этом не было ни слова», однако в ходе всего своего рассуждения об этом «по-видимому» он и не вспоминал. Предположение Брюкнера принял Шютц

(Schütz. *Denkform*. S. 90), считавший как форму Волос вместо Велес, так и определение «скотий бог», вставкой печерского монаха, в чем он усматривал деградацию «великого» Велеса («великим» сделал его Фасмер, выводя из этого слова имя данного мифологического существа) до уровня скотьего бога. Шютц не принимал во внимание, что соотнесение со св. Власием было для божка скорее прогрессом. Однако тексты договоров не дают никакого основания допускать вставки в них. И в данном случае предположение о вставке должно вытекать из анализа текста 971 года, а не из желания доказать свою концепцию методом выдавания желаемого за действительное. Монахам вряд ли пришло бы в голову перерабатывать тексты договоров ради скрытой (непонятно, почему скрытой) антиязыческой пропаганды, хотя не было никаких препятствий для более успешной открытой пропаганды. А если бы, вопреки логике вещей, они бы пришли к подобной мысли, то начали бы с Перуна, а он в договорах никоим образом принижен не был.

[233] Brückner. Op. cit. S. 83.

[234] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 85.

[235] M. Vasmer. REWört. 1, 1953. S. 179–180 (Велес); Фасмер, Трубачев 1. С. 287, где также приведены различные (в основном неправдоподобные) попытки этимологически объяснить это имя. Сам Фасмер проводит связь со староболгарским «велий», великий, что является только предположением, поскольку мы не знаем, какие атрибуты имел этот демон. В статье *Волос* (Ibidem С. 221; Фасмер, Трубачев. С. 343) тот же автор вопреки преобладающему среди исследователей мнению настаивает, что, несмотря на функциональную схожесть, Волоса этимологически никак нельзя идентифицировать с Βλάσιος однако он не учитывает того факта, что на Руси имена Влас и Волос использовались параллельно, а в Новгороде на Волосовской улице стояла церковь св. Власа (с XII века), от которой улица и приобрела название, см. сопоставленные данные источников: Mansikka. Op. cit. S. 387; ср. С. Н. Орлов. *К топографии Новгорода X—XVI вв. Новгород к 1100-летию города*/ред. М. Н. Тихомирова. — М., 1964. С. 274. Как обратил внимание Мансикка (Mansikka. S. 386 и далее), форма Влас была заимствована из Болгарии и имела литературный характер, в то время как народная форма звучала как Волос. А значит, в договоре 971 года фигурирует народная форма.

[236] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 73.

[237] Mansikka. Op. cit. S. 392.

[238] Mansikka. Op. cit. S. 391; Meriggi. *Il concetto*. S. 155. Этот автор даже установил обстоятельства превращения культа св. Власия в культ бога Волоса: это должно было произойти в Киеве в 962 году в связи с изгнанием епископа Адальберта.

[239] Именно так понимал Волоса как бога не всей, а только торговой Руси Аничков (Аничков. Op. cit. С. 312). О значении слова «скот»: Срезневский. *Материалы* 3. С. 387; В. О. Ключевский. *Терминология русской истории* //

Сочинения 6. — М., 1959. С. 256. Брюкнер (Brückner. Op. cit. S. 76) считал выводы Аничкова на эту тему «богатством воображения», но потому, что сам исправил текст договора 971 года.

[240] Важнейшее упоминание сохранилось в так называемом *Обычном житии Владимира I*, в его краткой и одновременно наиболее старой редакции, послужившей основой для последующих и возникшей не позднее начала XV века, см. ее текст — А. И. Соболевский. *Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. Чтения в летописном обществе Нестора летописца* 2/2. — Киев, 1888. С. 26. Владимир по возвращении из Корсуня приказал уничтожить идолов (*идолы повелѣ испровръщы* — порубить и сжечь): «Волоса идола, егоже именоваху яко бога (иное чтение: скотия бога), повелѣ в Почаину рѣку възвръщы, Перуна же идола повелѣ привязати къ конѣву хвосту...» Об этой редакции *Обычного жития* см.: А. А. Шахматов, *Корсунская легенда о крещении Владимира* // Сборник статей, посвященных В. И. Ламанскому 2. — СПб, 1908. С. 1052–1058. Приведенный текст из этой редакции (там же. С. 1143) был использован для реконструкции текста Корсунской легенды. Последние публикации об этой легенде: A. Poppe. *Legenda korsuńska* // SSSłow . — 3, 1967. S. 34–35. Однако Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 57) справедливо ставил под сомнение подлинность этого свидетельства о скидывании идола Волоса в Почайну. В действительности текст Жития содержит много художественных преувеличений, на которые указывал уже его издатель Соболевский; отсутствует также какое бы то ни было раннее свидетельство о существовании в Киеве идола Волоса. Неправдоподобно, чтобы его опустил или пропустил Никон, составляя свой свод, поскольку он представлял Владимира до крещения как идолопоклонника, политеиста. Сохранение в XIV веке, когда возник данный источник, устной традиции о Киеве после его разрушения татарами (1240) также следует исключить. Иными словами, мы имеем дело с историографической фикцией, опирающейся на договор 971 г., сохранившийся в *Повести временных лет*. Автор упоминания был хорошо знаком с *Повестью временных лет* и знал, что на горе в городище Волоса не было, а потому поместил его под горой, где Почайна впадала в Днепр. Это делает фикцию особенно явной, не спасает ее и конкретная деталь (Почайна), свидетельствующая только о том, что автор знал топографию Киева. В том же XIV веке возник и древнейший список *Слова некоего Христолюбца* в кодексе *Златая цепь* с перечислением богов, которым независимо молятся христане: «моляться подъ овиномъ огневи и виламъ и Мокоши, Симу, Реглу и Перуну и Волосу скотью богу» (цит. по: Mansikka. Op. cit. S. 151), ср. текст, реконструированный Аничковым (Аничков. Там же. С. 377). Последние три слова — о Волосе скотьем боге, содержатся только в *Златой цепи* (Аничков. Там же. С. 47, 52, 377; Mansikka. Op. cit. S. 151). Они отсутствуют в рукописях второй редакции этой проповеди. Скорее следует признать эти слова вставкой, нежели пред-

положить, что вторая редакция их пропустила. Во всяком случае перечисление богов указывает на *Повесть временных лет* как источник, правда порядок слов является обратным и отсутствуют имена с членом-*бог* (Даждьбог, Стрибог); Из договора же 971 года взята форма «Волос» и определение «скотий бог». Таким образом, было две вставки: первый переписчик перечислил богов из списка «богов Владимира», составленного Никоном, а второй внес дополнение о Волосе, взятом из договора 971 года. Была *ли Повесть временных лет* непосредственным источником, или же она была использована опосредованно, мы не знаем (следует принять скорее вторую возможность), во всяком случае нет основания признавать упоминание Христолюбца о Волосе самостоятельным источником. Упоминание: Волосъ, богъ скотий, содержится также в так называемой Хустинской хронике XVII века, на которой здесь нет необходимости останавливаться. В то же время следует вспомнить, что упоминание о клятве на Перуне и Волосе, скотьем боге, в Повести временных лет после заключения русско-греческого договора 907 г. (ПВЛ. С. 32) опирается на договор 971 г. Это очевидно, так как о Волосе — скотьем боге сохранилось только одно самостоятельное свидетельство источника и его переложения (ср. их сопоставление: Иванов, Топоров. Op. cit. С. 14), которые только повторяют слова договора 971 г. Именно этим объясняется и факт, на который обратил внимание Топоров (Топоров. *Фрагмент*. С. 21), что имя Волос выступает только там, где источник говорит о «скотьем боге». Это русифицированное имя св. Власия, превратившегося в языческого бога с сохранением его атрибута — покровительства скоту.

[241] Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 289) расценивал только как южнославянское заимствование появление Велеса и «Трояна», то есть римского цезаря Траяна. Далее мы доказываем, что версия о Трояне возникла в княжестве Ярослава Осмомысла. См. сноску 290 и соответствующий текст. Поэтому мы не видим основания выводить Велеса с Балкан.

[242] Е. В. Барсов. *«Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси* // ЧОИДР. — 1884/2. С. 353; В. Л. Виноградова. *Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»* 1. — М.-Л., 1965. С. 96. Следует признать ошибочной концепцию Мансикки (Mansikka. Op. cit. S. 392) о том, что якобы Велес был славянским воплощением библейского Ваала, на что указывает близкая Ваалу форма Веле из чешских колядок, по недоразумению связанная Нидерле с Велесом, что объяснил Брюкнер (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 81). А факт, что в Чехии еще в XVI веке в разговорной речи бытовало «k velesu» вместо «k d'asu» («к черту»), доказывает, что это был славянский оборот, а не калька Ваала, невозможная также с языковой точки зрения, ср. Niederle. Op. cit. S. 114; Brückner. *Mitologia polska*. S. 35.

[243] ПВЛ. С. 95. (980 г.); НПЛ. С. 128 (с текстом свода Никона, но в худшем переложении).

[244] Rożniecki. Op. cit. S. 504, 511 .

[245] Шахматов. *Разыскания*. С. 139; Аничков (Аничков. Там же. С. 107) выдвинул вспомогательную гипотезу для объяснения, почему первоначальный текст летописи, как доказывал Шахматов, упоминал о кумирах, но не приводил их имен: препятствием тому было учение Святого писания, запрещавшее упоминать имена языческих богов (так, Псалом 15,4: «и не помяну имен их устами моими»; Кн. Иис. Навина, 23,7: «Не сообщайтесь с сими народами, которые остались между вами; не вспоминайте имени богов их; не клянитесь ими...»). Только Начальный свод ввел в текст имена богов Владимира. Автор не объясняет, почему, начиная с Никона, барьер был снят — и литературные памятники, особенно проповеди, забыв о запрете псалма и Иисуса Навина, приводят имена богов и даже расширяют их ряды за счет неправильных позиций. Ясно, что автор древнейшего летописного свода не привел имен богов не потому, что был лучше знаком со Священным писанием, чем его последователи, а потому, что этих имен просто не знал. Впрочем, вполне вероятно, что он упомянул о Перуне, поскольку только его идол был поставлен Владимиром.

[246] Шахматов. *Разыскания*. С. 555 (реконструированный текст). В действительности древнейший летописный свод возник несколько ранее, скорее всего около 1030 г., Łowmiański. *Początki Polski* 5. S. 117–120.

[247] Сегодня ставится под сомнение концепция *Начального свода*, ее следует заменить понятием раннего свода Никона.

[248] Ведь имя Перуна не сохранилось в текстах первой редакции *Повести временных лет* (лаврентьевский, радзивиловский, академический), см. Лихачев. *Повесть временных лет* 1. С. 56: «И пришедъ Добрыня Новугороду, постави кумира надъ рекою Волховомъ, и жряху ему людье аки богу». В то же время текст свода Никона упоминает о Перуне, НПЛ. С. 128: «постави Перуна кумиръ...», см. след. сноску.

[249] Мансикка (Mansikka. Op. cit. С. 45) доказывает, что новгородское сообщение уже в первоначальном тексте содержало упоминание о Перуне, хотя и повторенное схематично вслед за древнейшим киевским сводом. В действительности отдельного новгородского свода 1050 года не было, и ногородское сообщение, о котором идет речь, содержалось уже в древнейшем киевском своде и поэтому было составлено аналогично сообщению о киевском Перуне в том же киевском своде.

[250] Mansikka. Op. cit. S. 38–65.

[251] Łowmiański. *Początki Polski*. — T. 5, сноска 347.

[252] Łowmiański. *Elementy indoeuropejskie*. S. 153.

[253] L. Müller. *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heilegen und Glaubensbekenntnis*. — Wiesbaden, 1962. S. 90: «И уже не идолослужителе зовемся, но христиани». Еще выразительнее свидетельствует о Руси следующее утверждение: «Солнце Евангельское

землю нашу осия; капища раздрушишася, и церкви поставляются; идолы сокрушаются и иконы святыхъ являхуся...» (С. 105).

[254] ПВЛ. С. 100 (983 г). Шахматов (Шахматов. *Разыскания*. С. 555) поместил эту легенду уже в древнейшем своде (см. выше сноску 193), и это на том основании, что в различных местах этого свода видны соответствия тональности легенды. Эти сходства, однако, можно приписать редакционной обработке Никона. Впрочем, сомнительно, чтобы текст, насыщенный литературными сюжетами, вышел из-под пера Никона, который скорее совершил «косметическую» обработку. О «литературном» характере легенды см.: Mansikka. Op. cit. S. 48–50.

[255] ПВЛ. С. 148, 149 (988 г.); НПЛ. С. 156. Ср. текст Корсунской легенды, выше сноска 187. О том, что Перуна отбросило на мель, сообщала, конечно же, устная легенда, объяснявшая название Перуня Рѣнь, возникшее, безусловно, раньше низвержения идола Перуна и давшее повод для возникновения легенды.

[256] НПЛ. С. 160. Весь рассказ явно основан на соответствующем киевском сюжете о судьбе идола Перуна. История о пренебрежительном отношении к Перуну со стороны сельского жителя из-под Новгорода с реки Пидьбы иллюстрирует настроения XII века, когда эта история должна была возникнуть (Mansikka. Op. cit. S. 62), а не настроения X века, которые лучше передает киевский источник: «плакахуся его (т. е. Перуна) невѣрьнии людие...»

[257] ПВЛ. С. 221; НПЛ. С. 191.

[258] Аничков. Op. cit. С. 279.

[259] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 91. Существовал, правда, скромный демон убоже, ср.: Urbańczyk. *Religia Słowian pogańskich*. S. 31; но он не претендовал на роль бога, тем более «великого Хорса». Другая этимология приведена у авторов, представленных в следующей сноске.

[260] Niederle. Op. cit. S. 121; Jagić. *Zur slav. Mythol*. S. 503; Vasmer // REWört. — 3. S. 265; Фасмер, Трубачев 4. С. 267.

[261] А. А. Зализняк. *Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода* // Вопросы славянского языкознания. — 6/1962. С. 28–45, см. С. 43: «Имя Хърсъ считается несомненным заимствованием из иранского»; ср. также: Urbańczyk. *Chors* // SSSłow. 1. S. 247. Это слово связано также с осетинским xorz (xwarz) — хороший, однако выражение в *Слове о полку Игореве* говорит в пользу первого объяснения. Изобретательность исследователей неисчерпаема: N. K. Chadwick. *The Beginnings of Russian History* etc. — Cambridge, 1942/1966. S. 89, автор, не колеблясь, связывает Хорса с англосаксонским hors. V. Pisani. *Slavische Miszellen* // For Roman Jakobson. — The Hague, 1956. S. 392–394, автор отождествлял Хорса с луной только по той причине, что Всеслав-оборотень перебегал ему дорогу ночью. Такая интерпретация вовсе не обязательна (в тексте мы приводим другую), а этимология имени указывает на солнце, а не на луну.

[262] *Историческая песнь о походе на половцев удельного князя Новагорода-Северского Игоря Святославича.* — М., 1800 (далее цитирую по первому изданию с указанием номеров строк, к сожалению, не обозначенных в тексте издательством). — стр. 612–617: (Всеславъ) самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше.

[263] Ягич (Jagić. Op. cit. S. 503) дает не слишком убедительное объяснение, которое мы здесь уточняем.

[264] Аничков. Op. cit. С. 341.

[265] Так же отпадает и возражение Брюкнера (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 92): «О иранском заимствовании не может быть речи, ведь где же тогда хотя бы малейший след такого иранско-славянского доверия, при котором славяне, пусть только русские, брали себе иранские имена божеств?» В действительности в данном случае имело место индивидуальное восприятие, а не групповые контакты.

[266] Łowmiański. *Początki Polski*. T. 5. S. 111, где также приведена литература по этой проблеме.

[267] Niederle. Op. cit. S. 119.

[268] Brückner. *Mitologia siłowiańska*. S. 99. Существует также возможность культурного иранского влияния на население польских земель в эпоху Атиллы во время гуннского вторжения на южнопольские земли, см.: Łowmiański. *Początki Polski*. — T. 2. S. 269–283, когда жители Малопольши взяли и самоназвание иранского происхождения — хорваты, ibidem. S. 135–142. Но в документе, датированном 1282 годом, упомянут ручей (rivulus) Striboc под Тчевом, на что обратил внимание Ленговский-Надморский (Łęgowski-Nadmorski. *Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich* // Roczniki Tow. Nauk. w Toruniu 32. — 1925. S. 29).

[269] S. Pirchegger. *Zum altrussischen Götternamen Stribog-* // Zsch. f. slav. Philologie 19/1947. S. 311–316 (где также рассмотрены различные точки зрения на этимологию этого имени). Слово означает «прекрасного бога», что было, как считает автор, прозвищем Ахура Мазда, но приобрело значение самостоятельного имени, точно так же, как Ахура Мазда возник как прозвище Варуны. Следует отметить, что слово «Стрибага» с тем же успехом могло быть прозвищем иного бога, являвшегося объектом культа народности иранского происхождения из Тмутороканя. Другую этимологию предлагал Вей (М. Вей. *К этимологии древнерусского Стрибогъ* // Вопросы языкознания. — 3/1958. С. 96–99). Автор доказывает, что член Стри- возник из *peter — отец и первоначально имя этого божества звучало как *peter bhagos, небесный отец, Juppiter (ср.: *petruyos — *str-j'). Изменение имени могло произойти внутри славянского языка в отдаленную эпоху. Но мы не находим исторического обоснования для столь раннего восприятия этого имени славянами, тем более что они имели более обоснованные с исторической точки зрения имена Сварога и Перкуна для определения «отца

Небесного». Восприятие должно было произойти через русскую колонию в Тмуторокани, а значит, где-то в пределах X—XI века. Как одна, так и другая этимология отвечает пониманию этого божества Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 119), который, приписывая слову славянскую этимологию, писал: «Первым богом в том русском кругу и единственным славянского происхождения является Стрибог». Этот автор считал Стрибога богом ветра. В то же время Топоров (Топоров. *Фрагмент*. С. 27), принявший этимологию Вейя, считает это божество славянским эквивалентом Юпитера и составляет, в соответствии с концепцией Дюмезиля, великую славянскую троицу: Стрибог-Перун-Волос. К сожалению, только средний член представляет древнее подлинно славянское божество, в то время как два остальных были введены в X—XI веках. На иранском происхождении имен Сварог и Стрибог настаивал Урбаньчик (Urbańczyk. *O rekonstrukcje*. S. 37). Шютц (Schütz. Op. cit. S. 91) рассматривал в одной славянской плоскости оба имени на —бог: Стрибог и Даждьбог, ввиду их аналогичной структуры, не принимая во внимание возможность, что это была индоевропейская структура, а не исключительно славянская.

[270] *Слово о полку Игореве*. — стр. 183–186: Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣютъ съ моря стрѣлами на храбрыя плъкы Игоревы.

[271] Из текста вытекает, что автор *Слова* считал Стрибога божеством приморского населения, приносящим с помощью ветров половецкие стрелы в русскую сторону. Аничков (Аничков. Op. cit. С. 340) полагал, что Стрибог — это русский бог, и не мог понять, как он мог помогать врагам Руси. Поэтому он делал вывод, что слова о внуках Стрибога не относятся к ветрам, а являются определением nomen gentis, обращенным в форме апострофы к потомкам Стрибога. Сомнения Аничкова, как мы видим, не были обоснованными, а выделение апострофы нарушает естественный ход мысли автора *Слова* и не находит аналогии в его стиле. Справедливо отверг эту интерпретацию Аничкова Ржига (В. Ржига. *Слово о полку Игореве и древнерусское язычество* // Slavia 12. — Praha, 1933–1934. S. 430, сноска 4; в то же время Унбегаун (Unbegaun. Op. cit. S. 400, сноска 2), ставя точку над i, заключил, что выражение о внуках Стрибога «относится безусловно к русичам, а не к ветрам, как это обычно принято считать», и тем самым внес дополнительную путаницу в научную литературу.

[272] Niederle. Op. cit. S. 124 (автор сопоставляет различные точки зрения на это божество). Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 96.

[273] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 93.

[274] Jagić. Op. cit. S. 504 (поддерживает точку зрения Нидерле); Vasmer. *Sim.* // REWört. 2. S. 625; ср.: Mansikka. Op. cit. S. 396.

[275] Зализняк. Там же. С. 44.

[276] Литературу по данной проблеме и различные точки зрения составил Фасмер (Vasmer. *Mokoša* // REWört. 1. S. 148: в литературе доминирует славянская этимология, в пользу которой высказывается и этот автор;

Фасмер, Топоров 2. С. 640. Аничков (Аничков. Там же. С. 275) связывал это божество с мордвинским (финским) названием Мокша и финским фольклором. Против славянского характера Мокоши высказывался и Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 395), не говоря уже о Хаасе (Haase. Op. cit. S. 42) — суждение этого автора не было самостоятельным. В то же время Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 122) не сомневался в славянской этимологии этого имени, которое вслед за Ягичем связывал со словом «мокрый» и т. д. Он сравнивал Мокошь с Афродитой и Аштартой.

[277] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 88. В Польше есть географические названия Мокошь, Мокошница, Мокошин (Słownik Geograficzny 6, 1885. S. 621), сюда же, возможно, относится и Монкошин (ibidem. S. 218). Производные от Мокоши названия местностей выступают также в Полабье, R. Trautmann. *Die elb- und ostseeslavischen Ortsnamen* 1. — Berlin, 1948. S. 108. Витковский (T. Witkowski. *Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen* // Zsch. f. Slavistik 15. — 1970. S. 369) считает, что существование в одном и том же районе Стральсунд названий мифологического происхождения — Prohn (Перун) и Muuks/Mukus (Мокошь) доказывает, что они представляют собой след культа этих божеств, так же как и в русских источниках они упоминаются вместе. Соседство в русских источниках вытекает из литературной комбинации и не имеет ценности как доказательство. Но в то же время имя Мокоши может указывать на культ этого демона. Название Prohn могло возникнуть в месте удара молнии, что не служит доказательством культа самого Перуна.

[278] О культе Мокоши см.: Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 88; Н. Ф. Лавров. *Религия и церковь* // История культуры древней Руси 2. -- М.-Л., 1951. С. 69; о иных этнографических данных: С. А. Токарев. *Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века*. — М.-Л., 1957. С. 119–120. Однако Мошиньский (Moszyński. Op. cit) описывая религию славян, не рассматривал, насколько я смог заметить, этого демона. Не потому ли, что не считал его славянским? S. Urbańczyk. *Mokosz* // SSSłow. 3. S. 278.

[279] Brückner. *Mythologischen / Thesen*. S. 10.

[280] Mansikka. Op. cit. S. 40.

[281] *Слово о полку Игореве*. — стр. 241–242: «погибашеть жизнь Даждь-Божа внука»; Там же. — С. 286–288: «Въстала обида въ силахъ Дажьбожа внука». Ягич (Jagić. *Mythologische Skizzen II. Daz'bog* // ASPhil. 5/1881. S. 1–14) выводил имя божества от императива «даждь» + «богъ», а не «богатство»; таким образом, он объяснял название как: deus dator; однако эта интерпретация не утвердилась, и в настоящее время принято объяснять это имя как «дай богатство» (успех и т. д.), см.: Vasmer. REWört. 1. S. 326; Фасмер, Трубачев. С. 482. При этой интерпретации имя может относиться не к богу и не к демону, а к реальному солнцу.

[282] Центральную роль культа солнца на Руси доказывал Вернадский (G. Vernadsky. *The Origins of Russia.* — Oxford, 1959. P. 108–119), но без проведения критического анализа собранного материала. Также несправедливо иногда считают Владимира Мономаха ...солнцепоклонником только на том основании, что он наставлял сыновей в своем Поучении, чтобы по утрам они воздавали хвалу Богу, а затем восходящему солнцу, Moszyński. Op. cit. 2/1. S. 439. В действительности же Поучение велит воздавать хвалу Богу на восходе солнца (солнцю восходящю).

[283] *Слово о полку Игореве.* — стр. 69–70: «рища въ тропу Трояню чресъ поля на горы». Лихачев (Д. С. Лихачев. *Исторический и политический кругозор автора «Слова о полку Игореве»* // Слово о полку Игореве. Сборник исследований и статей. — М.; Л. С. 23) справедливо делает вывод, что *Слово* велит действовать Бояну на фоне фантастических условий, напр. С. 65–68: «скача славию по мыслену древу, летая умомъ под облакы...» Явно метафорические моменты здесь подчеркнуты соответствующими словами. В то же время в цитированном выражении о тропе Трояна метафора отсутствует. Автор явно говорит о реальных конкретных условиях земли Трояна. Многочисленную литературу о Трояне в этом произведении систематически рассмотрел Болдур (А. Болдур. *Троян «Слова о полку Игореве»* // ТОДРЛ. — 15/1958. С. 7–35), принявший точку зрения, отстаиваемую Лихачевым, что Троян *Слова* означал божество. Ср. также В. П. Адрианова-Перетц. *Фразеология и лексика «Слова о полку Игореве»*, XXX // Слово о полку Игореве и памятники куликовского цикла. — М.; Л, 1966. С. 34, 60.

[284] *Слово о полку Игореве.* — стр. 215–218: «Были веци Трояни, минула лѣта Ярославля; были плъци Ольговы, Ольга Святъславлича».

[285] *Слово о полку Игореве.* — стр. 286–288, см. выше сноску 222; стр. 288–291: «Вступилъ дѣвою на землю Трояню, въсплескала лебедиными крылы на синѣмъ море у Дону плещучи...» Лихачев считает, что «земля Трояна» означает здесь русскую землю, населенную даждьбожьими внуками; однако охотно согласимся с точкой зрения Тихомирова (М. Н. Тихомиров. *Боян и Троянова земля* // Слово о полку Игореве, как в сноске 223. С. 184), что землю Трояна нельзя отождествить с Русью, это определение означало придунайские земли, включая Болгарию, где в 1186 году вспыхнуло восстание (С. 185–186). Однако я бы настаивал на северном береге Дуная, контролируемом Русью и известном автору *Слова*. Здесь также следует вспомнить о концепции Будовница (Budovnic. Op. cit. С. 225), что автор *Слова*, говоря о Трояне, ссылался на песню Бояна. Существенны слова, что Боян «рыщет по тропе Трояна». Об одном и другом автор мог узнать в галицкой земле.

[286] Эти слова, *Слово о полку Игореве.* — стр. 575–576: «...на седьмомъ вѣцѣ Трояни...» могут быть отнесены к следующему (обычно) или предшествующему тексту. Во всяком случае необоснованна вставка якобы пропущенного слова «земли» перед словом Трояни.

[287] Ср. *Слово о полку Игореве* в обработке А. Обремской-Яворской. — Варшава, 1954. С. 141; иначе: Адрианова-Перетц. Там же. С. 103.

[288] Лихачев (Лихачев. Op. cit. С. 23–24) интерпретирует соответствующие слова следующим образом: «были языческие времена, времена бога Трояна, потом пришла эпоха Ярослава ... наконец наступили раздоры Олега Святославича». Однако определение «языческие», введенное автором, было бы полностью обоснованным в том случае, если бы христианские времена были бы обозначены культовыми терминами. В то же время *Слово* упоминает светских князей. Отсюда видно, что *Слово* не делало конфессиональных намеков, и ничто не препятствует признать Трояна персонажем строго историческим, а не мифологическим. Искажение имени Траян на Троян произошло наверняка вследствие контаминации со славянским личным именем Трой(ан), ср.: J. Svoboda. *Staročeské osobní jmena a naše přijmená*. — Praha, 1964. S. 45–46, означавшим то же, что и «Tertius». Отсюда, конечно же, «нередкие Трояновы поселки» происходили «наверняка не от цезаря Траяна», A. Brückner. *Dzieje kultury polskiej* 1. — Kraków, 1931. S. 154. Не соглашаясь с Нидерле, Брюкнер (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 102) отрицал божественный характер Трояна.

[289] Даже Мансикка, который считал вставку с упоминанием о Трояне в апокрифе *Хождение Богородицы по мукам* южнославянской, по этой причине признает, что упоминания *Слова* о Трояне имеет своим источником южнорусские контакты с дунайскими странами (С. 283).

[290] А. В. Соловьев. *Политический кругозор автора «Слова о полку Игореве»* // ИЗ. 25. — 1948. С. 70–103. см. С. 90. В последние годы появилось подробное и многостороннее исследование по проблеме автора *Слова*: Б. А. Рыбаков. *Русские летописи и автор «Слова о полку Игореве»*. — М., 1972. С. 393–512. Рыбаков подверг критике высказанные ранее взгляды относительно личности автора *Слова*, отверг тезис о его северском происхождении (С. 406), выразил сомнение по поводу его связи с черниговскими Ольговичами и со своей стороны выдвинул гипотезу, что он был киевским боярином, а именно Петром Бориславичем, как считает Рыбаков, одним из летописцев периода от середины XII века до его конца (С. 277–306, 499–512). Не будем здесь выбирать между решениями, предложенными Соловьевым и Рыбаковым, поскольку в обоих случаях отпадает галицкая версия. Рыбаков также поставил под сомнение распространенный в научной литературе мифологический характер Трояна и признал возможной связь этого персонажа с римским цезарем Траяном (С. 421–439).

[291] И. Срезневский. *Древние памятники русского письма и языка (X—XIV веков). Общее повременное обозрение* (изд. 2). — СПб., 1882. С. 80.

[292] Mansikka. Op. cit. S. 287: «нъ забыша Бога и вѣроваша, юже ны бѣ тварь Богъ на работоу створилъ, то то они все богы прозваша, солнце и мѣсяць, землю и водоу, звѣри и гады, тосетьнѣе и человѣцьска имена та

оутрия Трояна, Хърса, Велеса, Пероуна на богы обратиша, бесомъ злыимъ вѣроваша, до и доселѣ мракъмь злыимъ одьржими соуть».

[293] Mansikka. Op. cit. S. 289.

[294] ПВЛ. С. 112. Аничков. (Там же. С. 264) считал, что периодизация языческих верований является отражением взглядов соборного клира киевской св. Софии. Однако анализ соответствующего отступления в *Речи Философа* говорит о русском происхождении упоминания о почитании рощ и вод, см. далее сноску 306. Слова из *Речи Философа* говорят в пользу точки зрения Брюкнера. Под их влиянием была составлена более поздняя периодизация языческих верований в *Слове св. Григория о идолопоклонниках*, Гальковский. 2. С. 24, 33; Аничков. Op. cit. С. 385.

[295] Шахматов. *Разыскания*. С. 98.

[296] Аничков. *Язычество*. С. 105–126, см. С. 106, 111.

[297] Там же. С. 114.

[298] Сопоставил эти источники и критически рассмотрел Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 234–280).

[299] Как предполагал Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 172). Он упомянут в *Слове св. Григория о идолопоклонниках*, Гальковский. 2. С. 23 (ср. 35): «и Переплутоу и верьтячеся пьютъ умоу въ розѣхъ...», ср.: S. Urbańczyk. *Pereplut* // SSSlow. 4. S. 59, сопоставлены различные интерпретации этого демона.

[300] *Слово св. Григория о идолопоклонниках*, Гальковский 2. С. 25 (Паисьев сборник — XIV в.): «но и ноне по оукраинам моляться ему проклятому богу Перуну и Хорсу и Мокоши и вилу», где последнее слово является очевидной ошибкой, здесь должно быть множественное число, которое и употреблено в других (более поздних) переложениях этого слова: виламъ и т. п., Гальковский. 2. С. 25, 27, сноска 44, 33. Ср. Аничков. Там же. С. 385; Mansikka. Op. cit. S. 163.

[301] В данном *Слове* между Хорсом и Мокошью опущены имена трех богов: Дажьбога, Стрибога и Семаргла: в *Слове некоего Христолюбца*, Гальковский 2. С. 41, ср.: Аничков. Op. cit. С. 374; Mansikka. Op. cit. S. 149, также опущены в аналогичном контексте божества Дажьбога и Стрибога, но зато сохраняется (после Мокоши) «и въ Сима въ Рьгла». Аничков (Op. cit. С. 229) в связи с этим пропуском выразил суждение, что невозможно доказать, что оба *Слова* использовали имена из летописного пантеона Владимира. И это притом, что он сам утверждал зависимость этих произведений от летописного текста. Однако, принимая во внимание, что в *Слове* Григория имена приведены в той же последовательности, что и в летописи и что достоверно известно только об одном самостоятельном перечислении пантеона, то есть в летописи, мысль о независимом происхождении имен пантеона в проповедях можно считать необоснованной и неправдоподобной.

[302] Ср. Аничков. Там же. С. 83.

[303] Аничков (Там же. С. 87) считает, что Слово было только приписано Иоанну Златоусту для придания важности, Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 173) усматривает в этом памятнике самостоятельные дополнения.

[304] Аничков. Op. cit. С. 127–147.

[305] Аничков. Op. cit. С. 232.

[306] В *Речи Философа* читаем: «И по дияволю научению ови рощениемъ и кладяземъ и рѣкамъ жьряху, и не познаша Бога», ПВЛ. С. 112 (986 г.). Львов (А. С. Львов. *Исследование Речи философа* // Памятники древней русской литературы. — М., 1968. С. 387–388) считает приведенные слова русской вставкой к словам: «и не познаша Бога», которые должны относиться к изначальному тексту. Ср.: Лихачев. *Повесть временных лет* 2. С. 333. Однако отсюда должен был перенять свое утверждение о полянах Начальный свод (Никона): «бяху же погани, жруще озером и кладязем и рощениемъ, якоже прочии погании», НПЛ. С. 105. Последние слова (в разрядке) указывают на то, что автор почерпнул фразу из текста, относящегося к язычникам вообще, что может относиться только к Речи Философа, как это полагал уже Шахматов. Тем не менее перенесение этого замечания о языческом культе на русскую почву доказывает, что аналогичный культ существовал и на Руси. О культе воды, деревьев и животных на Руси: Haase. Op. cit. S. 136–143 (вода), 154–163 (деревья и растения).

[307] Так например, Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 76) считал, что народ, отдавая почести этим объектам природы, «поклонялся существам, в них заключенным...» Также и Брюкнер (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 42) писал: «Роща или дерево никогда не является богом, а лишь его излюбленным местом пребывания». Так же считал и Мошиньский (Moszyński. Op. cit. S. 518) относительно деревьев (в полемике с Маннхардтом и Фрэзером); в то же время, признавая воду обычным местопребыванием духов и демонов, он говорил и о ее культе, или обожествлении (С. 507). Но если существовал культ воды, не видно причины, почему бы не обожествлять и деревья, только их культ мог исчезнуть раньше, что, впрочем, не совсем ясно. Во всяком случае культ объектов природы относился наряду с магией и культом мертвых к древнейшим формам полидоксии.

[308] L. K. Goetz. *Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrussland.* —Stuttgart, 1905. S. 141.

[309] Текст этого *Слова* недавно перепечатал Еремин (И. П. Еремин. *Литературное наследие Кирилла Туровского* // ТОДРЛ. 13. — 1957. С. 415): «Обновися тварь; уже бе не нарекуться богомъ стухия: ни солнце, ни огнь, ни источници, ни древеса. Отселе бо не приемлеть ад закалаемых отци младенци, ни смерть почьсти; преста бо идолослужение, и погубися бѣсовьское насилье крестным таинством, и не токмо съпасеся человѣчь род, но и освятися Христовою вѣрою».

[310] Гальковский 2. С. 41: «огневи ся молять, зовуще его Сварожицемь...» И далее там же. С. 43: «моляться подъ овином огневи...» Аничков. Op. cit. С. 374, 377.

[311] PRPrava 1. S. 245. — ст. 6: «или кто молиться под овиномь, или в рощеніьи, или у воды...» Высказано предположение, что это были культовые формы «в некоторой степени охристианенные», т. е. христианские молитвы совершались не в тех местах. Я. Н. Щапов. *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси.* — М., 1972. С. 48. Однако *Слово некоего Христолюбца*, см. предыдущую сноску, свидетельствует о том, что под овином совершались языческие молитвы (огню).

[312] Гальковский 2. С. 25: «огнь творить спорыню сушить и зрѣеть, того ради оканини полуденье чтуть и кланяються на полъднь обратившеся». Аничков. Op. cit. С. 386.

[313] Гальковский 2. С. 60: «А друзии огнѣви и камению и рѣкамъ и источникомъ...» О древнем почитании камней у других славян см.: Niederle. Op. cit. S. 28; о камнепоклонничестве у славян вообще: Moszyński. Op. cit. S. 514–516; на Руси: Haase. Op. cit. S. 177. В этом источнике в начале мифологического описания содержится схематичное упоминание, имеющее, повидимому, литературный характер: «и крещения отвѣргоша и приступиша къ идоломъ и начаша жрети молнии и грому и солцю и лунѣ. А друзии Перуну, Хоурсу...» Если бы не контекст, заслуживало бы внимания упоминание о поклонении Перуну, которое, несмотря на литературное происхождение, могло бы соответствовать действительности.

[314] См. выше сноску 292. О шаблонном содержании этого замечания см. Mansikka. Op. cit. S. 288. Особая честь оказана в восточнославянском фольклоре матери-земле (мать земля сырая) как объекту природы; из источников, однако, не следует, что это был религиозный культ, выражавшийся в признании ее покровительства, жертвоприношениях, молитвах. Научная литература также не уделила этому почитанию особого внимания. Подробно им занялся только Комарович (В. Л. Комарович. *Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв* // ТОДРЛ. — 16/1960. С. 97–104, однако из его выводов не вытекает религиозный характер этого культа. Древнейшим восточнославянским свидетельством этого культа на Руси считаются слова, заключенные в полемическом тексте (конец XI века) против латинников, приведенном в *Повести временных лет* (ПВЛ. С. 145 (988 г.)): «Пакы же и землю глаголють материю. Да аще ли по сихъ разуму земля есть мати, то почьто плюеть на матерь свою?» Этот упрек, направленный против латинников, якобы не имел обоснования, а потому был признан русской вставкой, соответствующей восточнославянским народным верованиям, отраженным в былинах, сказках, заклятиях («ты небо — отец, ты земля — мать»), песнях и обрядах, см.: Д. С. Лихачев. *Повесть временных лет* 2. М.; Л., 1950. С. 341 (где также приведена литература по данной проблеме). Однако представляется сомнительным, чтобы русский автор отягощал латинников ответствен-

ностью за русские народные верования. Приведенный упрек имеет греческое происхождение и приписывает католической доктрине народные верования из латинской сферы. Мы также имеем здесь дело с отражением индоевропейского космогонического мифа, свойственного как славянам, так и Западу. Нет данных также ни об антропоморфизации земли, ни о демонах, ее представляющих. Замечания Стрыйковского (M. Stryjkowski. *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi* 1. — Warszawa, 1846. S. 147) о «боге земленнике», почитаемом не только в Литве и Лифляндии, но «и в некоторых русских землях», — это только литературная реминисценция литовского демона по имени Семепатес, или žemepačius, то есть «властелин земли», M. Mažvydas. *The Old Lithuanian Catechizm*. Assen, 1911. S. 8.

[315] Ср. Niederle. Op. cit. S. 72.

[316] О козлах и баранах: В. Я. Петрухин. *Ритуальные обряды из курганов Гнездова и Чернигова* // Вестник Московского университета. Сер. 9. История. — 2/1975. С. 85–92. В ритуальном обряде варили в котле козла или барана (в сер X века; здесь соединились скандинавские и славянские обычаи). Конечно же, и речи не идет о культе этих животных. О конях, в частности в погребальных обрядах: Z. Rajewski. *Koń w wierzeniach u Słowian wczesnośredniowiecznych* // Wiadomości archeologiczne. — 39/1975. S. 516–520. В качестве материала для сравнения можно привести захоронения животных, особенно коней и собак, в славянских могилах в Чехии, Z. Krumphanzlová. *Die Ausstattung der Burgwallzeitfriedhöfe in Böhmen und ihre rituelle Bedeutung* // VPSlov. — 7/1972. S. 181. О почитании животных у славян: Niederle. Op. cit. S. 71–73; этот автор говорит также о тотемизме, но при современном состоянии исследований этот вопрос можно опустить. О почитании животных на Руси: Haase. Op. cit. S. 217–227.

[317a] T. Zieliński. *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej* 1. — Warszawa-Kraków, 1933. S. 340; T. Zieliński. *Hellenizm a judaizm* 1. — Warszawa-Kraków, 1927. S. 190. Ср.: Nilsson. *Geschichte der griech. Religion* 1. S. 164. Так же считал J. Bazet. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (изд. 2). — Paris, 1973. S. 74: «каждый умерший уединяется в свою хижину-урну или свою комнату-могилу, обставленную предметами, либо миниатюрными, либо реальными, необходимыми в жизни... будучи прахом или скелетом, мертвый жил у себя дома...» Отголоском первобытных верований в Исламе является стеснение сверхъестественной силой стенок гробницы грешника и расширение могилы человека праведного, Widengren. *Religionsphänomenologie*. S. 444.

[317b] Caquot. *La religion d'Israël*. S. 413.

[317c] de Vries. *Altgerm. Religionsgeschichte* 1. S. 234–236; ср. T. 2. S. 58. Ср. В. Я. Петрухин. *К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX—XI вв)* // Советская этнография. — 1/1975. С. 44–54.

[317d] Zieliński. *Religia Rzeczypospolitej Rzymskiej*. S. 340.

[317] Thietmar I. — cap. 14. S. 23. Одновременно ценно утверждение, что независимо от понимания загробной жизни, славянам была чужда мысль о расплате в будущей жизни за поступки в жизни земной. Но и библейская книга псалмов занимается земными делами и земной наградой, а не эсхатологической проблематикой. О эсхатологических понятиях см.: Widengren. *Religionsphänomenologie*. S. 440–455.

[318] Niederle. Op. cit. S. 39. Точку зрения Нидерле разделял Тыменецкий (K. Tymieniecki. *Społeczeństwo Słowian lechickich*. — Lwów, 1928. S. 39).

[319] Urbańczyk. *Religia pog. Słowian*. S. 49.

[320] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 109. О существовании веры в загробную жизнь свидетельствует погребальный ритуал, однако он не разрешает вопросы бессмертия души и распространенности веры в сохранение души после смерти тела. Эти вопросы можно разрешить только на основании письменных источников.

[321] Tietmar, VIII, cap 3. S. 583.

[322] Niederle. Op. cit. S. 38.

[323] A. Zeki Validi Togan. *Ibn Fadlan's Reisebericht* // Abhandlungen f. die Kunde d. Morgenlandes 24 (3). — Leipzig, 1939. S. 93, 96; А. П. Ковалевский. *Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.* — Харьков, 1956. С. 144–145. Описания погребальных обрядов славян, оставленные арабами, исчерпывающе рассмотрел Левицкий (T. Lewicki. *Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich głównie z IX—X w.* // Archeologia 5. — 1952–1953. S. 122–154); то же во французской версии: // Folia Orientalia 5. — Kraków, 1964. S. 1–74; T. Lewicki. *Wczesnośredniowieczni pisarze arabscy o obrzędach pogrzebowych pogańskich Słowian* // ZOWiek. — 4/1966. S. 221–230. К сожалению, арабские описания, даже если опустить вопрос их достоверности, дают информацию о внешней, обрядовой стороне, а не о верованиях в загробную жизнь.

[324a] Дусбург, см. выше сноску 100.

[324b] Миф о Сови: A. Mierzyński. *Źródła do mitologii litewskiej od Tacyta do końca XIII wieku*. —Warszawa, 1892. S. 127–131; Mannhardt. *Lettischpreussische Götterlehre*. S. 57–60; Brückner. *Starożytna Litwa*. S. 65, 78; Weingart. *Byzantské kroniky* 1. S. 40. Загадочную этимологию имени «Сови» так и не удалось никому убедительно объяснить.

[324c] Brückner. Op. cit. S. 79.

[324] Однако этот шаблонный оборот вводит только *Повесть временных лет*, ПВЛ. С. 42 (912 г.) Об оплакивании умерших: Haase. Op. cit. S. 314–318.

[325] ПВЛ. С. 65 (945 г.); НПЛ. С. 112 (945а.).

[326] ПВЛ. С. 79 (969 г.); НПЛ. S. 120 (969а.) Более подробные данные о распоряжении Ольги относительно погребального обряда после ее смерти содержатся в *Проложном житии св. Ольги* (издал А. И. Соболевский. — *Чтения в историческом обществе Нестора летописца* 2. — Киев, 1888. С.

68), в особенности о «бдении» (ни тризны творити, ни дына не дѣяти). Упоминание о бдении, по мнению Шахматова, имеет архаический характер (Шахматов. *Разыскания*. С. 115), но отражает традицию обряда, а не распоряжение Ольги. См. также: Mansikka. Op. cit. S. 82.

[327] Niederle. Op. cit. — 1/1. S. 269–272.

[328] ПВЛ. С. 165 (1015 г.); правильный перевод дает Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 88).

[329] ПВЛ. С. 271–272: «Тѣмь и человѣци глаголаху, яко навие биють полочаны». Ср.: Mansikka. Op. cit. S. 92. Слово «навие», («нави» и т. п.) сохранилось у южных славян и на Украине для определения демонов, произошедших от душ умерших некрещеных младенцев и выкидышей, Moszyński. Op. cit. 2/1. S. 674–678. Это, безусловно, вторичное значение этого слова, возникшее под влиянием христианства.

[330] Mansikka. Op. cit. S. 185. См. текст *Слова о посте*, Гальковский 2, 15: «въ святый великий четвертокъ повѣдають мрътвымъ мяса и млеко и яица и мыльница топят и на печь льютъ, и попел посредѣ сыплют слада ради и глаголють мыитеся, и чехли вѣшают и оубруси и велят ся терти. Бѣси же смиются злооумию их...» О пище для мертвых и пирах в их честь: Niederle. Op. cit. 2/1. S. 48; Haase. Op. cit. S. 311–313. Подробный доклад о пирах и игрищах, с которыми боролась церковь: Аничков. Op. cit. С. 155–224.

[331] Mansikka. Op. cit. S. 257.

[332] Гальковский 2. С. 35: «инии вѣроують въ сны, вь кош, вь оустряцю, въ оурокы, въ ворожю, въ кобление, и наоузы носять и на дѣти важють и ногти обрѣзавше кладоуть и за надра мечють а ножнии на головоу, и пиво варяще соль сыплють в кадь и оуголь мечють...» Немецкий перевод: Mansikka. Op. cit. S. 179.

[333] Mansikka. Op. cit. S. 217. Автор сопоставил и описал богатый материал источников по магии восточных славян; этот материал мы здесь используем.

[334] Mansikka. Op. cit. S. 274.

[335] Mansikka. Op. cit. S. 190.

[336] Mansikka. Op. cit. S. 215.

[337] Mansikka. Op. cit. S. 196.

[338] Так, *Слово Иоанна Златоуста о лечащихся волхвованием и наоузы* (по рукописи XVI века), Гальковский 2. С. 123: «а мы аще и мало поболим, то зелеиники и волхвы в домы своя приводимъ».

[339] Mansikka. Op. cit. S. 178.

[340] *Слово некоего Христолюбца*, Гальковский 2. С. 41: «чесновитокъ богомъ творять, егда оу кого пиръ будеть тогда же и кладуть въ ведра и въ чаши и тако пьють веселящеся и о идолѣхъ своих». Мансикка (Mansikka. Op. cit. S. 153) подвергает сомнению это сообщение, поскольку культ чеснока существовал на Востоке, но не на Руси. Сочтем это скорее неточно-

стью проповеди, в которой употребление чеснока (как в другом случае лука) как магического средства было принято за проявление культа.

[341] Mansikka. Op. cit. S. 177.

[342] Mansikka. Op. cit. S. 179.

[343] Mansikka. Op. cit. S. 274.

[344] Mansikka. Op. cit. S. 190.

[345] Mansikka. Op. cit. S. 215.

[346] Mansikka. Op. cit. S. 265.

[347] Ф. А. Рязановский. *Демонология в древнерусской литературе*. — М., 1915. С. 33.

[348] ŻKMet. C. 77.

[349] Niederle. Op. cit. S. 33.

[350] ПВЛ. С. 224 (1071 г., recte 1065).

[351] ПВЛ. С. 226.

[352] ПВЛ. С. 227. В то же время мы не встречаем эту терминологическую идентификацию в летописном повествовании о мученичестве христианских варягов (983 г.). Посланцы языческого населения заявляют старому варягу: «паде жребии на сынъ твои, изволиша бо и бози собѣ, да сътворимъ требу богомъ», ПВЛ. С. 100; на что варяг отвечает: «не суть бо то бози, нъ древо; дьньсь есть, а утро изгниеть...» Во всем этом повествовании нет упоминания о бесах. Ясно, что текст до X века основан на иной редакции, нежели текст XI века и использовал другую терминологию, ср. Łowmiański. *Początki Polski*. — T. 5. S. 117–120; Мошиньский (Moszyński. Op. cit. S. 708) принимает в качестве первичного значения слова «богъ» — «удел, доля», дающий долю, что свидетельствует о вере в судьбу. Мы не пошли бы так далеко. Более правдоподобным кажется значение: «удача, дающий удачу».

[353] Moszyński. Op. Cit., 2/1. S. 654.

[354] О происхождении обеих этих групп демонов см.: Mansikka. Op. cit. S. 172. Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 43 — сноска 3) предполагал, что берегини были водными существами, родственными вилам и русалкам и произошедшими от душ мертвых; при этом он допускал возможность происхождения их названия не от слова «берег», а от «беречь», что должно было бы отразиться в характере этих демонов, становившихся чем-то вроде ангела-хранителя. Однако это предположение не принимается в литературе во внимание. Обычно берегинь, как и более поздних русалок, связывают с культом воды, см. Аничков. Op. cit. С. 293; Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 115 (но одновременно и с культом лесов и гор). Однако мы прежде всего должны обратить внимание на родство берегинь и упырей.

[355] Гальковский 2. С. 23 (Григорий), 59 (Златоуст); Брюкнер (Brückner. *Mythologische Thesen*. S. 10) высказывал иной взгляд на эту категорию русских демонов, связывая имя берегинь с горами, а не с берегами. Однако в краю низин происхождение названия от берегов кажется более правдоподобным.

[356] Гальковский 2. С. 43.

[357] Mansikka. Op. cit. S. 155, 158, 160.

[358] Moszyński. Op. cit. 2/1. S. 686. По мнению Брюкнера (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 117), вилы (как и берегини, русалки), — это «водные нимфы у источников, рек, озер и т. д.», только под влиянием христианства здесь приплелись «души непогребенных или некрещеных мертвых», однако выделение утопленниц, как и упырей, могло произойти уже в древнейшую эпоху язычества из опасения, что они могут насести вред.

[359] Д. К. Зеленин. *Очерки русской мифологии 1. Умершие неестественной смертью*. — Петроград, 1916. С. 1. См. критические замечания Брюкнера об этой работе (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 116), который отвергал манистическое происхождение русалок по той причине, что «здесь нет места для мужчин, умерших подобной смертью», но при этом упускал из виду, что мужчины, умершие внезапной смертью, становились упырями, среди которых нет женщин. Брюкнер (Brückner. *Mitologia polska*. S. 120) считает русалок «изначально вегетативными демонами летней природы», со временем признанными душами умерших. Нельзя, как мне кажется, исключить, что произошло смешение вегетативных демонов с демонами манистическими. На первых из них могут указывать обрядовые оргии.

[360] Зеленин. Op. cit. С. 27.

[361] Зеленин. Там же. С. 29.

[362] Зеленин. Там же. С. 157.

[363] См. выше. С. 91.

[364] Goetz. Op. cit. S. 244 (§ 33): родоу и рожанић...

[365] Гальковский 2. С. 23: родоу и рожаници... по кодексу из библиотеки Новгородской Софии XV века; та же форма повторяется в тексте и дальше, после чего дважды выступает форма: роду и рожаницамъ (С. 24). В Кодексе XV века (там же. С. 24) также параллельно выступают обе формы. Очевидно, более раннее единственное число было заменено множественным.

[366] Вот полный список богов, Гальковский 2. С. 34: «и коутноу богу и велѣ богыни и ядрѣю и обилоучѣ и скотноу богу и попоутнику и лѣсну богу и спорыням и спѣхоу... молется...» Перевод: Mansikka. Op. cit. S. 179.

[367] Выступает в основном в Великороссии и на востоке Белоруссии, Moszyński. Op. cit. S. 683. Он сохранил на славянских землях черту повелителя диких зверей (там же). Об этом демоне см. напр. R. Pettazzoni. *Wszechwiedza bogów*. — Warszawa, 1967.

[368] О функции этого демона: Е. В. Померанцева. *Русские рассказы о домовом* // Славянский фольклор. — М., 1972. С. 242–257.

[369] О домовых духах см. С. А. Токарев. *Религиозные верования восточнославянских народов XIX и начала XX века*. М.; Л., 1957 . С. 295; см. там же С. 79 (леший), 84 (полевик — полевой демон, полудница), 85 (водяной).

[370] Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 188–195) не сомневался в существовании повсеместно у славян святилищ, при этом он ссылался на

общие (и недостоверные) упоминания христианских источников об этих культовых объектах. Против его тезиса особенно выступал Мейер (K. H. Meyer. *Vom Kult das Götter und Geister in slavischen Zeit* // Prace Filologiczne 15/2. — Warszawa, 1931. S. 454–464).

[371] Müller. *Der Metropoliten Ilarion Lobrede*. S. 90: «и уже не капища съгражъдаемъ, но Христовы церкви зиждемъ...» *Память и похвала Якова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку* (изд. А. А. Зимин). Институт славяноведения. Краткие сообщения 37. — 1963. С. 70. Автор, развивая эту мысль, сообщает о Владимире: «храмы идольскыя и требища всюду раскопа и посѣче, и идолы съкрусши, и всю землю Рускую и грады и честными иконами церкви украси...» В то же время слова из вступления к Начальному своду (Никона?) более соответствуют действительности: «куда же древле погани жьряху бѣсомъ на горахъ, туда же нынѣ святыя церкъви стоять...» ПВЛ. С. 262.

[372] ПВЛ. С. 95; НПЛ. С. 128.

[373] Th. Palm. *Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzten Jahrhunderten slavischen Heidentums*. Lund, 1937. S. 143. Автор не считал, что этот памятник должен был иметь культовый характер; также в советской науке высказывалась скептическая точка зрения по этому вопросу, см.: М. К. Каргер. *Древний Киев* 1. — М.; Л, 1958. С. 110.

[374] Каргер. Там же. С. 105–112.

[375] Л. А. Динцес. *Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства* // Слав. этногр. — 2/1947. С. 76. Ср. П. П. Толочко. *Древний Киев*. — Киев, 1970. С. 11.

[376] Это вставка в более ранний текст, Mansikka. Op. cit. S. 65; компиляция, названная II Новгородской летописью, была составлена около 1673 г., Д. С. Лихачев. *Русские летописи и их культурно-историческое значение*. — М.; Л, 1947. С. 445.

[377] В. В. Седов. *Древнерусское языческое святилище в Перыни* // Кр. сообщ. — 50/1953. С. 92–103. Мифологическую интерпретацию этого памятника дают Иванов, Топоров. Op. cit. С. 26; она безусловно основана на предположениях.

[378] В. В. Седов. *Новые данные о языческом святилище Перуна* // Кр. сообщ. — 53/1954. С. 105–108.

[379] A. Zeki Validi Togan. *Ibn Fadlan's Reiseber*. S. 86; Ковалевский. *Книга Ахмеда ибн-Фадлана*. С. 142.

[380] В. В. Седов. *Языческие святилища смоленских кривичей* // Кр. сообщ. — 87 (196). С. 57–64.

[381] А. В. Куза, Г. Ф. Соловьева. *Языческое святилище в земле кривичей* // СА. — 1/1972. С. 146–153. Из других открытий аналогичных памятников: И. П. Русанова. *Исследование памятников на р. Гнилопяти. Археологические открытия 1965 г.* — М., 1966. С. 142–146; Русанова. *Языческое святилище на р. Гнилопяти под Житомиром* // Культура древней Руси. — М., 1966. С.

237. Конструкция имеет вид неправильного креста (14,2–11 м) с большей ямой (1 м диаметром) и меньшими. Интерпретация автора основана на аналогии с Перынью и данными ибн-Фадлана.

[382] Н. В. Тухтина. *Ритуальные очаги в курганах Южного Приладожья* // Древности Восточной Европы. — М., 1969. С. 242–244, о скандинавских аналогиях с местным погребальным обрядом.

[383] См. выше сноску 381.

[384] ПВЛ. С. 13 После сожжения тела умершего: «събьравъше кости, въложаху въ судину малу, и поставляху на стълпѣ на путьхъ, еже творять вятичи нынѣ». То есть информация имеет признак достоверности. Некую достаточно отдаленную аналогию с рассматриваемыми славянскими святилищами мы находим у финских народов, например, у черемисов (U. Holmberg (Harva). *Die Religion der Tscheremissen.* — Porvoo, 1926. S. 156–176), в организации культа кереметов, то есть (низших) демонов, считающихся под влиянием христианства злыми духами. Отдельные рода или родовые деревни имели обычно (не всегда) собственные священные леса, в которых они совершали жертвоприношения кереметам. Объектом поклонения (кереметом) была и некая выдающаяся личность («культ героев»), но родовая организация культа наводит на размышление, не следы ли это культа предков. Иногда кереметы почитались вместе со своими семьями (С. 169). Культ кереметов существовал и у других финских народов: черемисов, вотяков, мордвинов (С. 160).

[385] ПВЛ. С. 100 (983 г.), 104 (986 г.).

[386] Отдельно рассмотрел проблему этого изваяния Леньчик (G. Leńczyk. *Światowid zbruczański* // Materiały archeologiczne 5. — Kraków, 1964. S. 5–59), сделавший вывод: «из какого племени происходил создатель идола, нельзя установить». Однако, как представляется, трудно сомневаться, что не славянского. О его генетической связи с древнейшими изваяниями на среднем Днестре: И. С. Винокур. *Языческие изваяния Среднего Поднестровья* // История и археология юго-западных областей СССР начала нашей эры. — М., 1967. С. 36–143. Тюркским влияние на славян объяснял каменные фигуры «баб» на славянских землях Деметрикевич (W. Demetrykiewicz. *Figury kamienne t . zw. «bab» w Azji i Europie i stosunek ich do mitologii słowiańskiej* // Sprawozdania z czynn. i pos. Akad. Um. w Krakowie 15. — 7/1910, изд. 1911. S. 2–13). Обзор этой проблемы дал Антоневич (W. Antoniewicz. *Posągi* // SSSłow. 4/1970. S. 241–246). Последняя вышедшая литература о каменных изваяниях («каменных бабах») на территории Евразии: С. А. Плетнева. *Половецкие каменные изваяния* // Археология СССР. — М., 1974. — вступление.

[387] A. Słupski. *Slavisch Zauberer, Hexe' und Verwandtes* // ZSPhil. 35/ 1971. S. 302–320.

[388] Słupski. Op. cit. S. 306; Срезневский. *Материалы* 1. С. 502. Колдуном был князь Всеслав Полоцкий по представлению *Слова о полку Игореве*, А.

К. Югов. *Образ князя волшебника и некоторые спорные места в «Слове о полку Игореве»* // ТОДРЛ. 11/1955. С. 14–21. Подобные единичные примеры магической силы князей не дают оснований для обобщений. Впрочем, даже теория сакрального характера королевской власти у германцев, ее чудодейственной силы (das Königsheil) и божественного происхождения династии была убедительно подвергнута сомнению: W. Baetke. *Ingvi und die Ynglinger, Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische «Sakralkönigtum»*. — Berlin, 1964.

[389] Об этой легенде подробно: A. Stender-Petersen. *Die Varügersage als Quelle der altrussischen Chronik*. — Kobenhavn, 1934. S. 176–209. Из летописей вытекает, что прозвище Олега возникло в языческие времена, ПВЛ. С. 33; НПЛ. С. 109; ср. Шахматов. *Разыскания*. С. 543.

[390] Так, «куд» означает дьявола, Słupski. Op. cit.

[391] ПВЛ. С. 221, 229 (1071 г.).

[392] ПВЛ. С. 196: «Сего же роди мати отъ вълхвования».

[393] ПВЛ. С. 222 (1071 г.).

[394] ПВЛ. С. 187 (1024 г.), ср. предыдущую сноску.

[395] НПЛ. С. 105.

[396] ПВЛ. С. 96 (980 г.); НПЛ. С. 128.

[397] Данные о жертвоприношениях сопоставил Нидерле (Niederle. Op. cit. — 2/1. S. 184).

[398] Zeki Validi Togan. Op. cit. S. 86; Ковалевский. Op. cit. С. 142.

[399] ПВЛ. С. 95 (980 г., см. выше С. 113).

[400] На искусственность легенды указывает замечание в *Повести временных лет* (ПВЛ. С. 101 (983 г.)): «И не съвѣсть никъто же, къде положиша я». Этого замечания скорее всего не было с ссвде Никона, поскольку оно отсутствует в комиссионном кодексе. Если в течение XI века не возникла версия о месте их захоронения, это свидетельствует о небольшом интересе к легенде и ее скорее литературном происхождении. Также и дата смерти 12 июля, вопреки утверждению Шахматова (*Разыскания*. С. 26, 469), кажется вымышленной по дате смерти Ольги, умершей якобы 11 июля.

[401] Вопрос хронологии произведения отдельно рассмотрел Бегунов (Ю. К. Бегунов. *Козьма Пресвитер в славянских литературах*. — София, 1973. С. 195–221), установив вероятную дату 969–970 г. См. соответствующее место С. 308: «закалающе сыны своя и дщери...»

[402] Rożniecki. *Perun und Thor*. S. 505.

[403] Не был согласен с точкой зрения Рожнецкого напр. Нидерле (Niederle. Op. cit. — 2/2 S. 238).

[404] Напр.: Eliade. *Traktat o historii religii*. S. 335.

[405] Brückner. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. S. 343. Просьбу, заключенную в молитве, подчеркивали соответствующие жесты. Так, уже *Слово св. Григория о идолопоклонниках* утверждало: «полоудне чтоуть и кланяются на полъдне обративше», Гальковский 2. С. 25.

[406] Гальковский 2. С. 41.

[407] Происхождение этого языческого праздника установил уже Миклошич (F. Miklosich. *Die Russalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie* // SBd. Philos. Histor. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss. 46. — Wien, 1864. S. 386–405, см. S. 401). Согласен с точкой зрения Миклошича Токарев (Токарев. Там же. С. 87–94 (о русалках)). Нильсон (N. P. Nilsson. *Rosalia* // REnc. 2. R. 1. Bd. — 1914. S. 1111–1115) считал, что этот народный праздник, имевший одним из названий dies rosae, известный в Империи со времен Домициана и Адриана, сохранился на Балканах и на Руси до новейших времен, ср.: N. P. Nilsson. *Der Ursprung der Tragödie* // N. Jahrbh. f. d. Kl. Altertum, Gesch. und Liter. — 14. — 1911. S. 678–684; подобные взгляды высказывал Клингер (W. Klinger. *Wschodnioeuropejskie rusałki i pokrewne postaci w demonologii ludowej a tradycja greko-rzymska.* — Lublin-Kraków, 1949. S. 15), что обрядовый элемент был воспринят в готовом виде из античной традиции. Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 260–263, ср. С. 54) считал, что древние обряды были связаны со славянскими торжествами, впрочем, и Нильсон (*Der Ursprung*) говорил о сильном славянском влиянии на формы этого обряда. Таким образом, на Руси (уже в XI веке) было заимствовано одно название, о распространении же чужих обрядов не может быть и речи. Наверняка и на Балканах основное значение имели традиционные славянские обряды.

[408] ПВЛ. С. 216.

[409] Напр., Eliade. Op. cit. S. 347.

[410] Mansikka. Op. cit. S. 258. В то же время в канун Зеленых святок (древнее название русалий), как утверждает Стоглав, был день почитания мертвых, жальники (С. 257). О зимних масках см. выше сноску 168.

[411] Mansikka. Op. cit. S. 97.

[412] Mansikka. Op. cit. S. 97.

[413] ПСРЛ 2. С. 855. Об этом празднике: Niederle. Op. cit. S. 252.

[414] Niederle. Op. cit. S. 256.

[415] Если ростовские волхвы во времена неурожая и голода («по дьявольскому наущению») выступают против тех, кто укрывает продукты (ПВЛ. С. 187 (1024 г.), 222 (1071 г.)), то не потому, что виновники несчастья нарушали наказы религии, а из-за вреда, наносимого бедному населению, которое охотно бежало под покровительство колдунов.

[416] T. Zieliński. *Religia starozytnej Grecji.* — Warszawa-Kraków, 1921. S. 77.

[417a] James. *Starozytni bogowie.* S. 257.

[417b] Ср. напр.: Bayet. Op. cit. S. 227–231; H. Ch. Puech. *Le manichéisme* // HDRel. — 2/1972. S. 141–143.

[417] E. Wienecke. *Untersuchugen zur Religion der Westslaven.* — Leipzig, 1939. S. 23–29 et passim. Автор, впрочем, справедливо считал, что такие определения, как ydolum, ydolatria могли означать вообще языческий культ, а не обязательно форму идолопоклонства. Ср. рец. G. Labuda. SOcc., 18/1947. S. 459–470. В то же время следует согласиться с позицией Мейера

(K. H. Meyer. *Vom Kult der Götter und Geister in slavischer Urzeit* // Prace Filologiczne, 15/2/1931. S. 454–464), который, исходя из языкового факта, что славяне не имели общих названий храмов, идолов, и на основании сообщений источников по этому вопросу пришел к выводу, что славяне до эпохи переселения народов (то есть в V веке) не знали ни храмов, ни изображений богов.

[418] Vita Prieflingensis II, cap. 4 // MPHist. n. s. 7/1, 1966. S. 32–34; Ebo II, cap. // MPHist. n. s. 7/2, 1969. S. 64 n.; Herbord II, cap. 14–17, 19–20 // MPHist. n. s. 7/3, 1974. S. 84–91, 96–98. Пальм (Palm, *Wendische Kultstätten*. S. 75) не смог найти ответа на вопрос, не объясняется ли отсутствие храмов древним влиянием христианства. Непродолжительный христианский период в Западном Поморье и длительный период ее самостоятельного существования, не скованного христианством, склоняет к отрицательному ответу.

[419] Vita Priefl. II, cap. 19–20. S. 50 n; Ebo II, cap. 18. S. 86 n; Herbord II, cap. 38. S. 135–137.

[420] Они обходят молчанием западнопоморские земли. См. также карту языческих святилищ на землях миссии, J. Herrmann. *Einige Bemerkungen zu Tempelstätten und Kultbildern im Nordwestslavischen Gebiet* // APol, 16, 1971. S. 540.

[421] Thietmar VII, cap 72. S. 571: «Святилища идолов, разрушив, сжег и, низвергнув демонов в море, очистил то место четырьмя камнями, перевязанными священной крисмой и святой водой и вывел новый побег от древа Господа Вседержителя». О шаблонном использовании определения «идол» см.: Th. Palm. *Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzten Jahrhunderten slavischen Heidentums*— Lund, 1937. S. 26. О гранитной фигурке, найденной в костерском повяте, на фоне языческой религии Поморья см.: W. Łęga. *Społeczeczstwo i państwo gdańsko-pomorskie w XII i XIII wieku.* — Poznań, 1959. S. 218–221; Łęga. *Kultura Pomorza we wczesnym średniowieczu na podstawie wykopalisk* — Toruń, 1930. S. 274–275.

[422] Thietmar I, cap. 3. S. 7,9.

[423] Thietmar VI, cap. 37. S. 369.

[424] Меригги (Meriggi. *Il concetto*. S. 171) делал вывод о возникновении полабского политеизма около X века на основании отсутствия упоминаний о нем в источниках до Титмара. Однако же эти ранние источники умалчивают также и о полидоксии, поэтому на основании их молчания нельзя делать никаких заключений о религи полабов. Утверждение, что изначальный полабский политеизм был уничтожен Карлом Великим, не учитывает факта, что на полабских землях, в отличие от Панонии, в те времена не проводилась никакая христианская миссия, местные племена были вынуждены признавать верховенство Каролингов, но не новую религию.

[425] Łowmiański. *Początki Polski*. T. 5. S. 285 и сноска 926

[426] A. Hauck. *Kirchengeschichte Deutschlands* 3, изд. 9. — Berlin, 1958. S. 107. В восстании 983 года славяне сражаются «с помощью своих богов»

(Thietmar III, cap. 19. S. 135), скорее всего, изображения богов уже присутствовали в отрядах язычников. Это могло бы быть первым после «Сатурна» Видукинда проявлением полабского политеизма.

[427] Wienecke. Op. cit. S. 179. Автор склонялся к этой мысли, однако не считал, что это изваяние было предметом поклонения язычников. О культовом характере «Сатурна» говорит факт, что Герман, представляя изваяние народу, устроил для него великое зрелище: Widukind II, cap 68. S. 143. Ведь не само изваяние стало предметом гордости, а функция, которую оно выполняло у язычников. Поэтому сомнения Венецке не кажутся обоснованными.

[428] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 129. Meriggi, как в сноске 611. S. 46.

[429] Thietmar VI, cap. 23. S. 345: Бруно из Квефурта — письмо королю Генриху // MPHist. s. n., 4/3, 1973. S. 101.

[430] См. далее сноску 438. Имя Радогоста, указанное Адамом (в форме Редигаст), ставил под сомнение Брюкнер (A. Brückner. *Mithologische Studien* III // ASPhil., 14/1892. S. 164; Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 9) утверждая, что Адам образовал имя этого бога от названия города — Радогощи; он считал, что это имя «более подходит корчме, чем Олимпу». Тем не менее в науке утвердилась противоположная точка зрения, согласно которой лютичский бог имел двойное имя. Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 131–136) утверждал, что Сварожич приобрел имя Радогоста; сегодня о двойном имени Сварожича говорит Билек, а вслед за ним и другие исследователи (G. Schlimpert, T. Witkowski. *Namenkundliches zum «Rethra»-Problem* // Zsch. f. Slavistik, 14/1969. S. 530; J. Strzelczyk. *Po tamtej stronie Odry. Dzieje i upadek Słowian połabskich*. — Warszawa, 1968. S. 196; S. Urbańczyk. *Radogost* // SSSłow. 4. S. 450). Оригинальное объяснение двойного имени Сварожича дал Меригги (Meriggi. *Il concetto*. S. 164–165 и сноска 1): Радогост был домашним демоном (děd-), который обитал возле домашнего очага (=Сварожич на Руси) — отсюда и его прозвище! Однако где же примеры тому, чтобы домашние демоны вообще получали индивидуальные имена, а тем более такие, как Радогост. Что касается Радогоста, см. далее сноску 436.

[431a] На существование двух названий местностей Радегаст на земле бодричей обращает внимание Витковский (T. Witkowski. *Mythologisch motovierte altpolabische Ortsnamen* // Zsch. f. Slavistik, 15, 1970. S. 369). Однако, независимо от этого указания, сообщение Хельмольда соотносится с фактом упадка Радогощи как культовой (и политической?) столицы лютичей, ср.: E. Engel. *Der Beitrad der Mediävistik zur Klärung des Rethra-Problems* // SAnt., 16/1970. S. 95–104. После поражения лютичей в 1068 году епископ хальберштадский Бурхард привез из Ретры коня Радогоста, о судьбе самого изваяния источники не упоминают, Łowmiański. *Początki Polski*, 5. S. 292: тогда, по-видимому, произошла эвакуация Радогоста на землю бодричей, где в 1066 году к власти пришел рьяный язычник Крут.

[431] Thietmar VI, cap. 25. S. 349.

[432] Thietmar VI, cap. 23. S. 345, как выше сноска 429.

[433] Thietmar I cit. Аналогичное описание арконского храма дал Саксон (см. далее сноску 513), также упоминавший об украшении внешней стены резьбой и росписью, не сообщая при этом, однако, что они представляли. Возникает вопрос, не является ли упоминание Титмара об изображениях богов ошибочной интерпретацией сакральных элементов храмов.

[434] Во время войны 1017 года один из немцев разбил камнем изображение лютичской богини на знамени (in vexillis formata); вскоре они утратили и второй образ богини в реке Мульде, Thietmar VII, cap. 64. S. 359, 361. О богах упоминал и Титмар (Thietmar VI, cap. 22. S. 345), описывая события 1005 года.

[435] Thietmar VI, cap. 24. S. 349, cap. 25. S. 349.

[436] Наибольшее распространение получила версия местонахождения Радогощи (или Ретры) под Фельдбергом: C. Schuchhardt. *Rethra auf dem Schlossberge bei Feldberg in Mecklenburg* // SBPAk, 1923. S. 184–226; однако в настоящее время, после изысканий, проведенных Й. Германом, эту концепцию следует признать ошибочной. J. Strzelczyk. *Radogoszcz* // SSSłow. 4. S. 451; ср. также более раннее исследование: W. Brüske. *Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes*. — Münster-Köln, 1955. S. 212–218 (Rethra). В то же время в Фельдберге должно было находиться культовое место типа перынского, напр. J. Herrmann. *Geistige und kultisch-religiöse Vorstellungen der Nordwest-Slaven und ihre Widerspiegelung in den archäologischen Quellen* // DHCSlav., 1/1969. S. 63. О названии Редаров см.: T. Witkowski. *Der Name der Redarier und ihres zentralen Heiligtums* // Prace Kom. Językozn. Oddz. PAN 17 (Symbolae Philol. in hon. W. Taszycki). — Wrocław etc., 1968. S. 405–415. Однако маловероятно, что название Редаров происходит, как считает автор, от имени божеств, так как в племенной топонимике мы не находим следов мифологии. В то же время оно могло происходить от названия Радогощь, в сокращении — Рада (Реда), как в Annales Augustani // Scriptores 3. S. 128 (Rheda), от него могла быть образована производная форма жителей местности: «радяре». Недавно было сделано первое археологическое открытие якобы славянского святилища в Полабье в местности Гросс Раден в окрестностях Штернберга (на восток от р. Варнов), то есть на пограничье земель лютичей и бодричского племени варнов, E. Schuldt. *Der altslavische Tempel von Gross Raden*. — Schwerin, 1976. Святилище имело скромные размеры 13×7,6 м = 108,8 м^2. Название могло бы указывать на связь с Радогощью, однако не в пользу этой версии говорит пограничное расположение Гросс Раден.

[437] Аналогичные изваяния, украшавшие храм с внешней стороны, упоминались и в Ферейнгсаге, Wienecke. *Untersuchungen*. S. 223.

[438] Adam Bremeński II, cap. 21. S. 78.

[439] Из новой критики житий св. Оттона: K. Liman. *Stan badań nad żywotami św. Ottona z Bambergi* // SŻr., 3/1958. S. 23–47, а также его предисловия к исследованиям: *Vita Prieflingensis* // MPHist. s. n., 7/1, 1966. S. VII—XXII; Ebo, ibidem 7/2, 1969. S. V—XXIV; Herbord, ibidem 7/3, 1974. S.

V—XXVII; E. Demm. *Reformmönchtum und Slavenmission im 12. Jh. Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg.* — Lübeck u. Hamburg, 1970. S. 10–18; J. Petersohn. *Probleme der Otto-Viten und ihrer Interpretation etc.* // Deutsches Archiv z. Erforschung d. Mittelalt. 27, 1971. S. 314–372. Следует согласиться с критикой Петерсона, что *Vita Prieflingensis*, автором которой был Вольфгер, возникла, в соответствии с заключением А. Гофмайстера между 1140 и 1146 г. (С. 331 n.). Эбон писал в 1151–1159 годах, Херборд закончил свое произведение немногим позднее. Все три жития согласуются между собой, поэтому каждая общая и расходящаяся в деталях информация требует особого критического анализа, который, впрочем, в рамках этого исследования нет нужды проводить. Во всяком случае, как справедливо утверждал Верманн (M. Wehrmann. *Die Lehr- und Predigttätigkeit des Bischofs Otto von Bamberg in Pommern* // Baltische Studien NF. 26. — Stettin, 1924. S. 157–196), обращение к этим источникам требует «немалой осторожности»: в них содержатся многочисленные ошибки, недоразумения и литературные вставки (С. 162).

[440] *Vita Prieflingensis II*, cap 11–12. S. 42–43.

[441] Herbord II, cap 32. S. 122–125, где также содержится описание трех вспомогательных гонтин: «Три других места собрания меньше почитались и были менее украшены. Внутри них по кругу были расставлены только стулья и столы, поскольку, там они имели обыкновение устраивать свои сборища и сходки, ибо там они могли, по желанию, либо пить, либо играть, или обсуждать вещи серьезные, и в том же здании они собирались в определенные дни и часы» (С. 124). Таким образом, становится очевидным, что гонтины были только (tantum) местом собраний, а не культовым местом. В принципе принимает данные Херборда Пальм (Palm. Op. cit. S. 78 n.), а также приводит сравнительные данные, однако безосновательным является его предположение, что божества находились и за стеной. *Vita Prieflingensis II* (cap. 11. S. 42) , упоминая только о двух гонтинах, говорит, что в них находились *inclusa deorum simulacra*, но одновременно утверждает, что во второй гонтине жрец идолов хранил сёдла (sella) Триглава (там могла находиться и конюшня этого божества). Отсюда вытекает, что обе гонтины служили Триглаву, а если действительно существовали также гонтины и других *deorum simulacra*, то так же, как в Радогощи, в главном храме Триглава. Понятно также, почему *Vita Prieflingensis* не упомянула о двух других гонтинах: они не служили непосредственно для культовых целей. Если сам жрец обслуживал две гонтины Триглава, то наверняка не было других жрецов, а если Херборд (Herbord III, cap. 18. S. 179) говорит, то это может быть его предположением, вытекающим из количества гонтин.

[442] Herbord II, cap. 32 . S. 122 n. См. также о культе Триглава и его гонтине: H. Chłopocka. *Początki Szczecina* // RHist. 17/1948. S. 305–307, где также указан список литературы по этой проблеме. Венецке (Wienecke. Op. cit. S.

241), которого потрясло сходство описаний храма в Радогощи и в Щецине, даже считал, что Радогощь находилась в Щецине!

[443] Это, скорее всего, умышленное искажение с целью приближения к именам Приапа и Белфегора, Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 127 n. Ранее Брюкнер (Brückner // ASPhil. 6/1882. S. 223; Brückner. *Mitologische Studien* // ASPhil. 14/1892. S. 166) читал Препегала как Прибыхвала, ср. Urbańczyk. *Pripegala* // SSSłow. 4. S. 351.

[444] А. Гильфердинг. *История балтийских славян* // Собрание сочинений 4. — СПб., 1874. С. 164–168. О подобных атрибутах Святовита и Триглава писал также Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 150 n.) и другие.

[445] Brückner. *Mitologia polska*. S. 40: «Триглав, Святовит, Сварожич — это не три различных божества, а одно и то же главное божество земного и небесного огня». S. 38.

[446] Эбон (Ebo II, cap. 13. S. 76), после описания ликвидации св. Оттоном языческого культа в Щецине и Волине сообщает: «Языческие жрецы, похитив, вывезли за пределы провинции золотое изображение Триглава, который почитается у них более всех». Автор не объясняет, из какой в какую землю (provincia) было перенесено изображение, однако же оно не происходило из Волина, в котором ни один из историографов о культе этого божества не упоминает. Поэтому нужно понимать, что произошло перенесение изображения из щецинской земли в волинскую землю, где оно было открыто мессионерами. Вряд ли контекст сообщения Эбона об этом изображении допускал иную интерпретацию. Следом сохранения какого-то изображения Триглава может быть деревня Триглав вблизи епископского Камня в Поморье, T. i R. Kiersnowscy. *Na Pomorzu wczesnośredniowiecznym*. — Warszawa, 1970. S. 187.

[447] Проблему культа Триглава в Бранденбургии рассмотрел Пальм (Palm. Op. cit. S. 94–97), прийдя к выводу, что там существовало изваяние Триглава, но не было храма. Сообщение об этом культе содержалось в достоверном источнике XII века — Heinrici de Antwerpe. *Tractatus de captione urbis Brandenburgensis: In qua urbe (Brandenberg) idolum detestabile tribus capitibus honoratum a deceptis quasi pro deo colebatur* — Трактат о взятии города Бранденбурга: «В каковом городе (Бранденбурге) мерзкий идол, увенчанный тремя головами, почитался обманутыми людьми как бы за бога» // Scriptores 25, 1880. S. 482; ср.: *Chronicae episcopatus Brandenburgensis fragmenta*. Ibidem. S. 484 n. — сообщение о Триглаве этот источник заимствовал из Договора Генриха, ср.: G. Hertel. *Untersuchungen über die ältesten Brandenburger Chroniken* etc, Forschungen zur deutsche Geschichte, 19/1879. S. 217. В то же время не заслуживает внимания версия о так называемом мисненском Триглаве, якобы почитаемом местным славянским населением, о чем, по сообщению *Мисненской хроники Петра Альбинуса*, писал монах Пириенсис, ср.: Demetrykiewicz. Op. cit. S. 9. Это сообщение подвергал сомнению Нидерле (Niederle. *Zivot star. Slov.* 2/1. S. 151, сноска 5).

[448] Brückner. *Mitologia polska*. S. 39.

[449] *Vita Prieflingensis II*, cap 16. S. 46: «И немедленно передали в руки епископа в числе прочих святилищ одно, в котором находилось священное и почитаемое копье Юлия Цезаря». Это свидетельство могло бы быть всерьез опровергнуто лишь сообщением Эбона (Ebo II, cap 1 . S. 52) об испанском епископе Бернарде: «Между тем раб Божий Бернгард, пылавший жаждой мученичества, вооружившись секирой, пытался снести колонну удивительной высоты, посвященную Юлию Цезарю, от имени которого город Иулин и получил свое имя». В другом месте Эбон (Ebo III, cap 1. S. 92) сообщает, что в Волине: «Его копье, вонзенное в память о нем (Цезаре) в колонну удивительной высоты, было объектом почитания». Вбитое в высокий столб копье находилось скорее всего под открытым небом, а не в храме. Однако ввиду вообще свойственных Эбону неточностей, поверим скорее свидетельству *Vita Prieflingensis*. См. также: S. Urbańczyk. *Juliusza (Cezara) włócznia* // SSSłow. 2. S. 343.

[450] Эбон (Ebo 1. Cit.). Эти распространенные у славян весенние празднества не были связаны с культом определенного божества, поэтому упоминание об идоле выдает собственную инициативу Эбона. L. Leciejewicz. *Początki nadmorskich miast na Pomorzu Zachodnim*. — Wrocław etc., 1962. S. 317 n. — автор связывал это празднество с «собутками» (Купалой).

[451] См. выше сноску 449; Herbord III, cap. 26. S. 189.

[452] *Vita Prieflingensis* II. cap. 6. S. 35: «...язычники не желали расставаться с пикой, настаивая: ...копье было божественной природы... в каковом, как известно, была его защита, оплот отечества и знак победы». Брюкнер (Brückner. *Mitologia polska*. S. 143) рассматривал эту пику как фетиш. Меригги (Meriggi. *Il concetto*. S. 168) предполагал, что волинская пика была посвящена воинственному (обладающему щитом) Яровиту. Это предположение является необоснованным.

[453] О котором говорит Эбон (Ebo III, cap. 1. S. 92), если ему можно доверять. Они должны были находиться под открытым небом, in propatulo (после того, как были выброшены из гонтины?).

[454] Ebo II, cap. 7. S. 67. Волиняне посылают миссию в Щецин.

[455] *Vita Prieflingensis* III, cap. 4. S. 61.

[456] Ср.: W. Wiesener. *Ebo's Vita Ottonis Episcopi Bambergensis nach ihrer geschichtlichen Glaubwürdigkeit untersucht* // Forschungen zur Deutschen Geschichte 26. — Göttingen, 1886. S. 514. При этом в проблемах политического фона большую компетентность проявлял Херборд, ср.: Petersohn. *Probleme*. S. 330.

[457] *Vita Prieflingensis III*, cap. 4. S. 60, о Гавельберге.

[458] Ebo III, cap. 4. «Ибо в самый день его прихода город, при расставленных повсюду знаменах, справляли праздник некоего идола Геровита». С. 100.

[459] Ebo III, cap. 5. S. 102–104; однако *Vita Prieflingensis III*, (cap. 4. S. 61) утверждает, что епископ в Дымине: «Задержавшись на много дней, не переставал пророчествовать и крестить».

[460] Herbord III, cap. 2. S. 152: Ибо град сей был орошен дождем учения о спасении.

[461] Herbord III, cap. 4. S. 155–157; Ebo II, cap. 8. S. 108.

[462] Herbord III, cap. 6. S. 160: «Там же был щит, висящий на стене удивительной высоты, искусно отделанный, покрытый пластинами из золота ... Ибо, как мы выяснили позже, этот щит был посвящен их богу Геровиту, который на латинском языке зовется Марс, и они верили, что выйдут победителями из любого сражения, если этот щит впереди них, только во время войны этот щит можно было сдвигать с места. Per Ebo III, cap. 8. S. 109. О Яровите см.: Z. Zagórski. *Jarowit* // SSSłow. 2. S. 324. Член имени -вит указывает на взаимосвязь с арконским Святовитом, из чего по крайней мере не вытекает идетничность этих божеств.

[463] Herbord III, cap. 7. S. 161; Ebo III, cap. 9. S. 109. Эбон использует слово «храм» во множественном числе: «в каковом (городе) были святилища, отличавшиеся большой красотой и удивительным искусством отделки», хотя Херборд говорит в единственном числе: templum, чему также следует верить. Храм этот мог быть новой постройкой, но это не значит, что до его возникновения не было старого, покинутого, как считает Пальм (Palm. Op. cit. S. 92).

[464] Ebo III, cap. 10. S. 111.

[465] Херборд (Herbord III, cap. 7. S. 161) явно указывает одного «демона» в готьковском храме, против сохранения которого выступил епископ Оттон.

[466] Хельмольд (Helmold, cap. 21. S. 43) упоминает о Радигасте, основываясь на Адаме Бременском (II, cap. 21); cap. 71. S. 137, а также дает незначительное сообщение о храме (fsnum) и божках (cum ydolis) у хижан и чреспенян в связи с бодричским походом на эти племена.

[467] Helmold, cap. 108. S. 213.

[468] Helmold, cap. 52. S. 102. См. сноску 478.

[469] Helmold, cap. 84. S. 160: «Среди славян распространены многочисленные разновидности идолопоклонства, ибо не все они согласны между собой в своих суеверных обычаях. Ибо одни (боги) представляются в храмах в виде идолов, как плуненский идол по имени Подага, другие обитают в лесах или рощах, как в Прове бог Альденбург (sic!), у таких Богов не бывает никаких изображений». О вагрийском городе Плоня см.: A. Wędzki. *Płonia* // SSSłow. 4. S. 157 (где указана и литература).

[470] Helmold, cap. 84. S. 159: «Сюда каждый второй праздничный день народ этой земли со своим царьком и жрецом имеет обыкновение собираться для суда». Регулярность судебных решений (каждый понедельник) указывает на то, что мы имеем дело с государственным институтом.

[471] Brückner. *Mithologische Studien* III. S. 168; Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 134 n. К этой точки зрения склонялся Урбаньчик (S. Urbańczyk. *Prowe* // SSSłow. 4. S. 368).

[472] Пальм (Palm. Op. cit. S. 40, сноска) определял эту точку зрения Брюкнера как совершенно произвольную, что не очень справедливо. Германским заимствованием считал это имя Фасмер (M. Vasmer. *Beiträge zur slavischen Altertumskunde* // ZSPhil. 7. 1930 144), исходя из сходства имени Прове и скандинавского Freyr.

[473] J. Długos. *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae* 1–1. — Varsaviae, 1964. S. 107. Об этом божестве: Niederle. Op. cit. S. 154; Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 135.

[474] Brückner. *Mitologia polska*. S. 21 n.

[475] На это обратил внимание уже Потканьский (K. Potkański. *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii // Pisma pośmiertne 2.* — Kraków, 1924. S. 72), справедливо считавший, что если Длугош перенес в Польшу имена из Хельмольда, то не одно или два, а целую серию. Брюкнер (Brückner. *Dzieje kultury polskiej 1.* — Kraków, 1931. S. 139) рассуждал далее, что Длугош узнал об именах Погода и Живе «от Янка из Чарткова, который прочел эту хронику в Меклембургском Шверине, где был каноником». Однако на это отсутствуют какие бы то ни было указания.

[476] О них см. напр., Herrman. *Einige Bemerkungen*. S. 527 n.

[477] Helmold, cap. 69. S. 134. Заслуживают внимания относительно хорошие замечания о полабских жрецах: Z. Rajewski. *Pogańskie kapłaniczarodzieje w walce klasowej Słowian we wczesnym średniowieczu* // Wiadomości Archeologiczne, 39/1975. S. 503–508. По-мнению автора, жрецы избирались из круга старейшин племени, тогда как «обычный колдун-гадатель происходил наверняка из низших социальных слоев» (С. 507). Так, колдун в дописьменном обществе занимал высокое общественное положение, представлял более ранний этап организации культа.

[478] Helmold, cap. 52. S. 102: Им были посвящены жрецы и жертвенные возлияния, а также многообразные священнодействия: «...заклают богам своим жертвы от быков и овец, а многие даже из числа людей — христиан».

[479] Helmold, cap 108. S. 215.

[480] B. Rehfeldt. *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsgebräuche*. — Berlin, 1942. S. 34–46, см. S. 43.

[481] MPHist. s. n. 4/3, 1973. S. 102.

[482] UEMag. 1 № 193.

[483] Adam Bremeński III, cap. 50. S. 194.

[484] Helmold, cap 84. S. 160. Ср. перевод J. Matuszewski. *Helmolda Kronika Słowian*. — Warszawa, 1974. S. 331.

[485] Brückner. *Mitologia polska. S.* 53. Против этой точки зрения Брюкнера и Нидерле выступал Гаспарини (Gasparini. *Questioni B.* S. 92): «Среди мно-

гообразных божеств, которым они приписывали поля и леса, страдания и желания, почитали они и одного бога небесного, повелевающего остальными, причем считали, что он предпочитает заботиться лишь о небесном, а прочие, распределив обязанности, подчиняются ему, и по крови от него происходят, причем то божество выше, которое ближе к этому Богу богов». Это мнение автора отвечает нашей позиции, но в то же время трудно согласиться с его дальнейшими выводами, так как он отвергает связь бога Хельмольда с индоевропейским обожествленным небом только затем, чтобы потом искусственно вывести полабское божество из урало-алтайского источника, которому он вообще приписывает существенное влияние на религию славян. Так, он утверждает, что там, где сохранился «индоевропейский бог», он мечет молнии, обеспечивает справедливость и т. п. Но если верховный полабский бог не обладал этими чертами, то не потому, что имел неиндоевропейское происхождение, а потому, что стал пассивным божеством. При этом выводы, сделанные о религии славян на основании этнографических источников, вызывают множество сомнений, так как подобное исследование предоставляет широкое поле для произвольной интерпретации данных фольклора, но не дает критериев для проверки выводов. Например, автор приходит к заключению о широком распространении понятия пассивного бога у славян в новое время, ссылаясь на народное высказывание, что Бог высоко или далеко. Однако же такое приведенное автором высказывание, как «до Бога высоко, а до царя далеко», подчеркивает расстояние, выражает не отсутствие божественного вмешательства в дела земные, а трудность получения такой помощи (как и царской). Вообще попытка автора извлечь славянскую мифологию из индоевропейского контекста и включить ее в «евразийский» контекст (Ср. С. 104 nn.) не находит подтверждения в исторической действительности.

[486] G. Vernadsky. *The Origins of Russia*. — Oxford, 1959. S. 120, 122.

[487] Helmold, cap. 52. S. 103. В более поздних народных представлениях дьявол обнаруживал множество положительных черт, напр.: A. Maciejek. *Postać diabla w tradycyjnych wierzeniach ludu białoruskiego* // Euhemer, 17/4. S. 46, но, по-видимому, не столько потому, что унаследовал хорошие черты языческого демона, так как древние представления об отдельных демонах должны были стереться, сколько по причине консервативной структуры мышления аграрного общества, не признающего поляризацию добра и зла. О представлении о дьяволе в народной традиции, приписывающей ему в том числе и положительные черты см.: B. Baranowski. *Pozegnanie z diablem i czarownicą*. — Lódź, 1965. S. 42, 187 n. , сноска 14: литература; ср.: С. 51 n.

[488] Niederle. Op. cit. S. 161. Ср.: Wienecke. Op. cit. S. 277–280. Происхождение дуализма у славян (см. выше сноску 128) отдельно рассмотрел Й. Иванов. (*Богомилски книги и легенди*. — София, 1925/1970. С. 361–382) (где также приведена более ранняя литература по этой проблеме). Автор находит источник дуализма в Вавилоне и Иране с его маздаизмом, а затем и мани-

хейством, посредником же в передаче этой концепции европейским странам он считал богомильство. Он отвергал также концепцию дуализма у славян. В. Чайкановић. *О врховном богу у старој српској религији* (цитирую здесь по 2 изд.) // *Мит и религија у Срба.* — Београд, 1973 S. 346–357, 501–504: Црни бог (Чернобог). По мнению автора, черный цвет указывал не на бога зла, а на бога мертвых. Однако эта точка зрения расходится со свидетельством Хельмольда, который в Чернобоге видел воплощение зла. И аргумент, почерпнутый автором из топонимики (см. следующую сноску), не выдерживает критики. Так, польское Белобоже (Białobože) в действительности происходит от корня «бор» (Białoborze), а Белобожницы (Białoboznice) указывают не на бога, а на святыню. Вслед за Чайкановичем хтоническим божеством Чернобога считает Шмаус (Schmaus. Op. cit. S. 223 n.). Этот тезис могли бы подтвердить белорусские песни, в которых упоминался Чернобог, на которые ссылается Мочульский (также противник славянского дуализма) (В. Мочульский. *О мнимом дуализме славян* // Русский филологический вестник, 21/ 1889 — С. 198 п.) Однако же содержание этих произведений указывает на их литературное происхождение. Как доказывает Примов (Б. Примов. *Бугрите. Книга за поп Богомил инеговите последователи.* — София, 1970. S. 143, богомильство придаю восточному дуализму более мягкую форму.

[489] Brückner. *Mythologische Studien* III. S. 163 (со ссылкой на Крека); Brückner. *Mitologia słowiańska.* S. 130, 133, где автор отверг Белобога, как в литературе определялось приведенное Хельмольдом понятие «bonus deus», чему подтверждение можно также найти в топономастике. В то же время уже Неринг (Nehring. *Der Name belbog in der slavischen Mythologie* // ASPhil. 25/1903. S. 66–73) показал, что имя Белобог имеет литературное происхождение, аналогично название двух лужицких гор Чернобог и Белобог, что подтверждает Недо (P. Nedo. *Czorneboh und Bieleboh — zwei angebliche Kultstätten in der Oberlausity* // Letopis. Jahressch. des Inst. f. sorb. Volksforsch. R. C. № 6/7/1963/64. S. 5–18). Всего в 15 км от Москвы мы находим урочище Белые Боги (Nehring. Op. cit. . S. 72). Не след ли это финского мировоззрения? Урбаньчик (Urbańczyk. *Religia.* S. 18) считал свидетельство Хельмольда о славянском дуализме его собственной конструкцией, связанной с верой славян «в персонифицированную долю». Однако же понятие доли-судьбы у славян имеет более позднее происхождение (равно как и вообще понятие предназначения) — оно развилось под византийским влиянием сначала у южных и восточных славян, где также судьба была персонифицирована, ср.: Moszyński. Op. cit. S. 698 n. Słownik polityczny XVI wieku 5. — Wrocław etc, 1971. S. 282, польский язык XVI века вообще не знает этого слова. Брюкнер (A. Brückner. *Fantazje mitologiczne* // Slavia 8, 1929–1930. S. 340–341) опроверг выводы Пейскера (J. Peisker. *Koje su vjere bili stari Sloveni ptije krštenija?* — Starohrvatska Prosvjeta N. S. 2. — Zagreb, 1928. S. 36), касаю-

щиеся мнимого славянского дуализма, вытекающего якобы из анализа названий местностей.

[490] ПВЛ. С. 224 (1071). О космогонической легенде, в которой Бог создает мир при помощи дьявола, см.: M. Eliade. *Le diable et le bon Dieu: La préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine* // De Zalmoxis. S. 81–130; о славянском дуализме, который автор ставит под сомнение: S. 93 n.; он отрицает также влияние на западных славян богомильства (в смысле дуализма добра и зла, а также в космогонии), о воздействии которого на фольклор см.: Д. Ангелов. *Богомилство в България*. — София, 1969. S. 206–217. Неясно, проявляется ли в белозерской легенде богомильское (или манихейское) влияние, как считал Брюкнер (A. Brückner. *Historia literatury rosyjskiej* 1. — Lwów, 1922. S. 71), («распространялись устные манихейские и богомильские предания»); Ср.: F. Sielicki (Powieść doroczna. S. 338, сноска 10). Многочисленные данные по восточнославянскому дуализму сопоставил Хаас (Haase. *Volksglaube*. S. 233–246). В белозерском мифе интересна деталь, из какого материала возник человек. Космогонические мифы, которые рассматривал Фрэзер (J. G. Frazer. *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies and other Pieces*. — London, 1935. S. 3–34), делятся на две группы: в одной человек был создан из земли или глины неким высшим существом, во второй — произошел от какого-то животного. В то же время белозерский миф говорит о мочалке.

[491] Helmold, cap. 108. S. 212: «И приказал одеть ему верёвку на шею и тащить его через войско на глазах у славян и, разрубив на части, бросить в огонь».

[492] Helmold, cap 108. S. 213: «...что Зуантевит, бог земли регионов, имел первенство среди всех божеств славян, славнейший в победах, надежнейших в ответах (на молитвы)». О сакральных сокровищах Святовита см. Łowmiański. *Początki*. — T. 4. S. 135–138.

[493] Helmold, cap. 6. S. 16–17 версия 1, cap. 108. S. 212–213 — версия 2.

[494] Свидетельства источников по данному вопросу сопоставил Вильманс (R. Wilmans. *Die Kaiserurkunden der Provinz im Westfalen 777–1313 etc. 1*. — Münster, 1867. S. 9–113), придя к ложному выводу, что эта миссия якобы действовала в IX веке (автор, однако, отвергал вымышленный дар Лотаря 844 г.). Однако совершенно противоположную позицию занял Шильдген (Th. Schildgen. *St. Vitus und der slavische Swantovit in ihrer Beziehung zu einander* // Programm der Realschule zu Münster, 1881). Последние исследования, касающиеся этой проблемы, особенно фальсификации документа Лотаря: J. Osięgłowski. *Początki słowiańskiej Rugii do roku 1168* // MZPom. 13, 1967, изд. 1969. S. 254 nn.; Osięgłowski. *Wyspa słowiańskich bogów*. — Warszawa, 1971. S. 125–151.

[495] Последняя публикация этого документа: *Pommersches Urkundenbuch* (изд. K. Conrad) 1. — Köln-Wien, 1970, № 4 S. 4; фальсификация произошла только перед крестовым походом 1147 г., ibidem № 37. S. 40, что также до-

казывает более позднее происхождение этой легенды. Конфирмация Адриана IV 1154 г., ibidem, № 44. S. 49, в общем подтвердила: insulam Ru/ian/am. Корбейские монахи даже поместили в своих анналах под 844 г. сообщение о походе Лотаря на Ругию и о даровании ее земель монастырю.

[496] *Annales Corbeienses* // Scriptores 3. S. 8: «Когда они (славяне) отчаялись в спасении, они объявили себя данниками святого Вита; во славу его полководец сохранил им жизнь. <Далее то же самое (по-видимому из другого источника)> И снова (Czrezpienianie — то есть чреспеняне) предписали городу Корбейам, где покровительствовал и господствовал святой Вит, что каждый должен в год либо лисью шкуру, либо дважды по тридцать Берденвинкенских или подобных монет за обработку их земли загнутым орудием, которое на нашем языке называется плугом». По-видимому такова была величина дани Святовиту.

[497] Svoboda. *Staročeská osobní jména*. S. 87–88, 91. И Брюкнер (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 126), утверждая, что «Святовит» имеет форму личного имени, не привел ни одного конкретного названия источника с подобным звучанием.

[498] Брюкнер (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 132; Brückner. *Mythologische Studien* // ASPhil. 14/1892. S. 165 n) считал связь Святовита со св. Витом вымыслом некоего миссионера.

[499] Сходство имен Велеса и Волоса было случайным.

[500] Каль (H.-D. Kahl. *Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten* // Archiv f. Kulturgeschichte, 44/1962. S. 88–95) доказывает, что славяне признавали за своими богами компетенцию в границах их этнической группы, точно так же и христианского Бога они считали племенным Богом немцев. Его компетенция не распространялась на славян, они не могли рассчитывать на помощь с его стороны в своих делах. Поэтому правомочно утверждение автора, что в Полабье существовало понятие племенного бога, однако племенное божество было способно нести помощь и за пределами своего племени (Святовиту посылал дары даже датский король). Цитированный автором мерсебургский нищий сомневался, окажет ли св. Генрих ему, славянину, помощь, но по крайней мере не утверждал, что он не способен этого сделать. Христианский Бог в понимании славян был немецким богом фактически, но они не ставили под сомнение вненемецкую компетенцию христианского Бога, отлично зная, что он признавался всеми, за исключением славянских народов. Поэтому если с их стороны существовало сопротивления принятию элементов христианства на стыке с немцами, то не видно причин для этого в их контактах с другими славянскими народами.

[501] Łowmiański. *Początki Polski*. — *T. 5*. S. 270. Миссионерские связи Чехии и Лужиц сохранились и позже. Адам Бременский (Scholion 71) сообщает о двух чешских монахах, которые прибыли с миссией в Ретру и там приняли мученическую смерть.

[502] I. Borkovský. *Pražský hrad v dobe přemyslovských knizat.* — Praha, 1969. S. 120 n; Borkovský. *Die Prager Burg Zeit der Přemysliden fürsten.* — Praha, 1972. S. 149. В литературе высказывалась точка зрения, в последнее время представленная Граусом (F. Graus. *Böhmen zwischen Bayern und Sachsen. Zur böhmischen Kirchengeschichte des 10 Jh.* // Historica, 17/1969. S. 19–21), что пражский собор св. Вита первоначально был посвящен св. Эммераму, на том основании, что поздняя редакция легенды св. Вацлава говорит, что он основал церковь св. Абрама (вм. Эммерама). Однако же это явная переработка сообщения древнейших текстов, которые называют св. Эммерама покровителем Вацлава, ставшим предметом особого поклонения князя. Новейшие исследования по данному вопросу, рассмотренные в статье: L. Matejka. *St. Veit, der Patron Böhmens, im ältesten kirchenslavischen Schrifttum* // Millenium dioeceseos Pragensis 973–1973. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteleuropas im. 9–11. Jh. — Wien-Köln-Graz, 1974. S. 42–49, обнаруживают древние истоки культа св. Вита (мученика эпохи Диоклетиана), который находит отражение в раннесредневековой письменности всех трех ветвей славян и восходит ко времени Мефодия. Таким образом, происхождение пражского собора св. Вита мы можем рассматривать в контексте не отношений Праги с Корбеей или Баварией, а внутренних контактов между славянами.

[503] Krek. *Einleitung* — 1887. S. 400, сноска. Автор справедливо выражал сомнение в трансформации в Полабье латинского имени sanctus Vitus в Святовит.

[504] Adam Bremeński IV, cap. 18. S. 245: «Они так боялись из-за близкого знакомства с богами или скорее с демонами, которых они почитали более, чем прочие». Helmold, cap. 108. S. 212: это древнейшее изображение Зуантевита, что смело можно считать доказательством существования изваяния до XII века.

[505] Brückner. *Mitologia słowiańska.* S. 126.

[506] Как на это указывал в связи с Триглавом Лабуда в своей рецензии на работу Венецке (G. Labuda // SOcc. 19/1947. S. 467). Триглава с Троицей связывал Брюкнер, а вслед за ним и Рудницкий (M. Rudnicki. *Bóstwa lechickie* // SOcc. 5/1926. S. 414). Проблема христианского происхождения Триглава осложняет факт позднего происхождения древнейших известных изображений св. Троицы с тремя головами (лицами). Древнейшим памятником такого типа считается миниатюра XII века, иллюстрирующая хронику Исидора из Севильи (Национальная Библиотека в Париже rps 7135). Не знал более ранних изображений Соколовский (M. Sokołowski. *Przedstawienie Trójcy o trzech twarzach na jednej głowie w cerkiewkach wiejskich na Rusi* // Sprawozdania Komisji do badania historii sztuki w Polsce 1. — Kraków, 1879. S. 43–50), не знал их и более поздний исследователь Кирфель (W. Kirfel. *Die Dreiköpfige Gottheit. Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen.* — Bonn, 1948. S. 148, гравюра 151 в таб. 53), который

располагал обширным иконографическим материалом. В действительности и эта миниатюра представляет фигуру с двумя головами Отца и Сына (анфас), третью же голову св. Духа — невидимую на гравюре — исследователи только предполагают за двумя другими головами. Предположение это неудачное, так как триглавые (с тремя лицами) изображения сверхъестественных существ, как правило, показывают одну голову (лицо) анфас, а две боковые в профиль. На указанной гравюре св. Духа символизируют два крыла по бокам двуглавой фигуры, а также ореол, окружающий обе головы (в более поздней иконографии св. Духа представлял голубь, возносящийся над головами Отца и Сына). Поэтому древнейший приведенный Кирфелем (S. 149 и гравюра 154) пример трехглавой Троицы следует признать миниатюрой из глаголического молитвенника рубежа XIII—XIV веков. Исходя из отсутствия доказательств существования уже в X веке триглавой модели св. Троицы, мы должны признать концепцию Триглава собственным вымыслом славян, которые пользовались в интерпретации св. Троицы тем же способом мышления, что и более поздняя христианская иконография.

[507] Как утверждает Петтаццони (Pettazzoni. *Wszechwiedza bogów, passim* . S. 217): «многоглавость фигур богов — это наивный способ выражения божественного всевидения». В отношении славян автор глубоко ошибался, не отдавая себе отчет во вторичном происхождении концепции многоглавости сверхъестественных существ у этого народа.

[508] Helmold, cap 84. S. 160. Автор интересовался явлением многоглавости сакральных изображений, однако ни одного конкретного примера он не привел. Не потому ли, что, кроме Триглава и фетишей, многоглавых фигур не было? Столь же осторожной интерпретации с точки зрения культа требуют многочисленные деревянные, каменные и металлические фигуры, находимые археологами, см. их перечень в: J. Herrmann. *Geistige u kult.-rel. Vorstellungen*, см. выше сноску 436; Die Slaven in Deutschland. — Berlin, 1970. S. 252 n.; вообще можно исключить славянское происхождение каменных и металлических фигур, поскольку письменные источники в один голос свидетельствуют, что идолы и фигуры, используемые славянами для культовых целей, делали из дерева. Деревянные же фигуры могут приниматься во внимание как предметы культа, но не обязательно в качестве богов, так как вероятны и две другие возможности, что это были амулеты или же изображения умерших предков, которые ставились на столбах и в культовых местах возле кладбищ. Возникает вопрос, не отражала ли многоглавость также и верование в множество человеческих душ?

[509] Labuda, см. выше сноску 506. S. 465 nn; Pettazzoni. Op. cit. S. 225.

[510] По мнению Брюкнера (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 131), многоглавость богов была у славян более поздним явлением, которое получило развитие под влиянием Триглава. Это возможно, если многоглавость у славян вообще получила развитие.

[511] Этому походу посвящена работа: O. Eggert. *Die Wendenzüge Waldemars I. und Knuts VI. von Dänemark nach Pommern und Mecklenburg* // baltische Studien N. F. 29. — Stettin, 1927. S. 53–82 (passim). См. также: Я. П. Зинчук. *Борьба западных славян против агрессии немецко-датских феодалов в конце XII века* // Ученые записки Института славяноведения. Т. 18. — М., 1959. S. 250–291.

[512] О Книтлингасаге см.: J. de Vries. *Altnordische Literaturgeschichte 2* (изд. 2). — Berlin, 1967. S. 300–302. Этот источник заканчивается 1187 годом, так как, по-видимому, до этого года доходит использованный источник, который возник, наверное, еще в XII веке. В то же самое время заканчивается и повествование Саксона. Автор определяет этот общий источник как хронику (С. 276).

[513] Саксон подробно описал арконский храм и находящийся в нем единственный (по мнению автора) идол, см.: Saxonis. *Gesta Danorum* (rec. J. Olrik et H. Raeder) I. — Hauniae, 1931. S. 464 — lib. XIV, cap. 39, 2: «В середине города у них была площадь, где можно было видеть деревянный храм изысканнейшей отделки; не только великолепие убранства, но также помещенные там статуи заслуживают почтения. Внешняя сторона здания блистала четким рельефом, содержащим формы различных вещей, изображенных в грубой и неизящной манере. Для собирающихся войти в него был открыт один вход, а само святилище закрывал двойной ряд оград, из которых внешний, защищенный стенами, был покрыт красной крышей, внутренний же, опираясь на четыре косяка, блистал, вместо стен, висящими покрывалами и не имел с внешним никакого сообщения, кроме крыши и кое-какого наборного потолка». Далее (cap. 39, 3. S. 465) следует подробное описание идола: «В здании стояла огромная статуя, превосходящая своей величиной всякий внешний вид человеческого тела, достойная удивления из-за своих четырех голов и стольких же шей, к которым, как можно было видеть, относились две груди и столько же спин».

[514] Так считал Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 98), что на сей раз принимал и Брюкнер (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 36, 71, однако он считал самого Перуна сокращенным именем. Против этого высказался Урбаньчик (S. Urbańczyk. *Perenut* // SSSłow. 4. S. 231). Автор (S. Urbańczyk. *Religia*. S. 39) признавал идентичность трех имен Саксона и Книтлингасаги.

[515] (Saxonis *Gesta Danorum*) rec. et ed. J. Olrik et H. Raeder. — Hanniae, 1931. S. 474 — lib. XIV, cap. 39, 38.

[516] Saxo, 1. Cit: «Эта деревня была знаменита зданиями трех могущественных святилищ, достойных внимания из-за блеска местного искусства; в них частные боги достигли почти такого же почета, каким обладали у арконесцев боги общественные».

[517] Saxo XIV, cap. 39, 39. S. 474: «Больший храм ограничивался серединой своего входа, но оба закрывались вместо стен пурпурной тканью, причем вершина крыши была обозначена лишь колоннами».

[518] Saxo, I. Cit.: «Ибо ласточки, которые строили гнезда в чертах его лица, наваливали на его же груди густой слой помета».

[519] Saxo XIV, cap, 39,39. S. 466: «Это божество имело во множестве мест много святилищ, управлявшихся жрецами меньшего достоинства и власти».

[520] Брюкнер (Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 128), идентифицируя Черноголового с Триглавом, ссылался на то, что Книтлингасага определила первого из них как «бога победы», что сближало его с Триглавом, он также сопутствовал славянам в войне. Однако же, как следует из свидетельств Титмара, сопутствие отрядам в военных походах было обычным атрибутом богов, поскольку они приносили победу.

[521] См. выше, сноска 513.

[522] Особенно поражает упоминание о колаче, см.: Pettazzoni. Op. cit. S. 219 (Колач должен был представлять солнце); однако лучше объясняет этот элемент торжества Быстронь (J. Bystroń. *Obyczaje żniwiarskie w Polsce*. — Kraków, 1916. S. 263–266) — как магический прием с целью обеспечения урожая в будущем году.

[523] См. выше сноску 492. Саксоном и Книтлингасагой мы завершаем группу летописных повествований о религии полабских славян. Никаких новых, заслуживающих внимания конкретных деталей не дает описание языческого обряда в Книге чудес Хербарта, относимое Шахерской (S. M. Szacherska. *Rola klasztorów duńskich w ekspansji Danii na Pomorzu Zachodnim u schyłku XII w.* — Wrocław etc., 1968. S. 83 n.; ibidem. S. 188–190) к Ругии. Однако же полабское божество было упомянуто также и продолжателем Хельмольда: Arnoldi. *Chronica Slavorum* (изд. I. M. Lappenberg — G. H. Pertz) — Hannoverae, 1868. S. 192 (V, cap. 24), где о шверинском епископе Берне было сказано: «Он же, силой Христовой укрепляемый, изгнал почитание демонов, срубил рощи и постановил, что вместо Гутдракка следует почитать епископа Гедехарда». Имя божества восходит к документу Генриха Льва, который в 1171 г. придал шверинскому епископству, в частности: «поместье святого Годехарда, которое прежде именовалось Годерак» (Pommersches UB (ed. Conrad) I, № 55. S. 68). Годерак, без сомнения, является славянским личным именем, которое, впрочем, Траутманн (R. Trautmann. *Die slavischen Ortsnamen Mecklenburgs und Holstein*. — Berlin, 1950. S. 59) признал неясным. Однако оба члена этого имени ясны: «год-», habilitas, pulchritudo, Svoboda. *Staročeská osobní jména*. S. 75, а также «-рак», название животного. Скорее всего, это имя старого владельца имения, которое Арнольд, противопоставляя св. Годехарду, счел именем божества. Мифологический характер имени отверг Брюкнер (Brückner. *Mythologische Studien* // ASPhil. 14. S. 164 n. Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 125, сноска 1). Точно так же следует упорядочить данные по славянской мифологии в эбсдорфской легенде XIV века, Niederle Op. cit. S. 156 n.; Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 133. Хеннил Титмара (Thietmar VI I, cap. 69. S. 567) опять же относится к немецкой мифологии, Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 126,

сноска. Это объяснение не принял во внимание Едлицкий в переводе Хроники Титмара (M. Z. Jedlicki. *Kronika Thietmara*. S. 566, сноска 463). О более поздних многочисленных мистификациях славянских богов, начиная от Флинса, вымышленного Ботом см.: L. Franz. *Falsche Slavengötter, Eine ikonographische Studie*. — Leipzig, 1941. S. 8 nn.

[524] Helmold, cap 108. S. 213: «Это суеверие было среди ранов в такой силе, что Заутевит, бог земли ругианов, обладал первенством среди всех богов славян... <и далее> признавая его богом богов».

[525] Так, Меригги (Meriggi. *Il concetto*. S. 169) не разделял функции богов, а признавал за одним так называемым «составным» богом, называемым Святовит, Яровит, Руевит (возможно также Триглав), три разнородные функции: 1) управление государством и помощь в военных походах, 2) помощь в обработке земли, 3) осуществление предсказаний. Однако это только те функции, которые отмечены в источниках. Племенной бог оказывал общее покровительство в сфере всех потребностей своего народа. В частности, недоразумением является поиск германского, как это считают некоторые исследователи (Венецке, а также Т. Силницкий), происхождения функции покровительства в военных действиях у полабских богов, что ставил под сомнение Меригги, считая со своей стороны, что она вытекала из антагонизма с христианским Богом. Поэтому невозможно представить, чтобы какая бы то ни было сфера человеческой жизни вышла из-под опеки сверхъестественных сил. Это противоречило бы основной задаче религии.

[526] Łowmiański. *Początki Polski 4*. S. 313; ср. S. 401 (крещение 845 г.), S. 409 nn. (крещение Борживоя).

[527] Kosmas I, cap. 11. S. 26; подобные мифологические вставки в других местах этой хроники: II, cap. 10. S. 96 n. — в битве чехов с немцами (1041): Дерзание их подкрепила непобедимая сестра Фортуны Беллона, Ibidem III, cap. S. 206 — чешский посланец обращается к своему народу (1110 г.): Точно так же Галл в одном отрывке ввел целую группу мифологических элементов, III, cap. 23. S. 152, перечислив одним духом Марса, Фортуну (которую он часто упоминал), Цербера, Ахерон, Прозерпину, Фурию, а наряду с ними Эвмениду (на которую охотно ссылался и Космас), Плутона, Циклопов.

[528] *Żywot Konstantyna*, cap. 14, ŻKMet. S. 65, *Żywot Metodego*, cap. 10, ibidem. S. 113; cap. 11, ibidem. S. 115.

[529] *Svatováclavský sbornik* II/2 // V. Chaloupecký. *Prameny X. století legendy Kristianovy* etc. — Praha, 1939. S. 467n. См. Łowmiański. *Początki Polski, 4*. S. 410–415, где доказывается раннее возникновение этой легенды.

[530] FRBoh. 1. S. 151. В то же время близкая по содержанию, но лучше сориентированная в чешских отношениях баварская легенда Crescente fide упоминает только вскользь, что Спитигнев, оставив «sordes idolorum», крестился (baptizatus est), FRBoh. 1. S. 183. Упоминаемые здесь идолы означают не изваяния, а сверхъестественных существ — богов или демонов в

соответствии с принятой в средневековье терминологией. Об использовании этой легенды Гумпольдом — Chaloupecký. Op. cit. S. 248 nn.

[531] Фиала (Z. Fiala, *Hlavni pramen legendy Kristianovy*. — Praha, 1974 (Rozpravy ČSAV — Řada společ věd 84(1)) доказывает, что главным источником легенды о Кристиане является легенда Oriente iam sole, возникшая во второй половине XII века; при этом он использует метод родственных связей. К сожалению, этот метод годится, если мы имеем дело с д а т и р о в а н н ы м и памятниками, так как исследователей обычно подводит это обоюдоострое оружие, если оно используется для установления даты одного из памятников, как в данном случае. Этот метод с равной долей вероятности позволяет доказать, что это Ориенте черпало данные из Кристиана. Даже приведенный автором пример, особенно яркий, по его мнению (S. 27–28), компиляции Кристианом двух версий Ориенте не является достаточным доказательством, поскольку точно так же можно утверждать, что это более поздняя версия Ориенте компилировала более раннюю версию с текстом Кристиана. Для установления хронологии показательна не формальная родственная связь, а большая или меньшая архаичность содержания. Здесь козыри на стороне Кристиана. Если Ориенте считает Драгомиру язычницей, а Кристиан не ставит ей это в вину, то позиция Кристиана соответствует действительности, в то время как Ориенте представляет ошибочную точку зрения. Древнейшее и, без сомнения, достоверное в данном случае славянское Житие св. Вацлава утверждает солидарность Драгомиры с Вацлавом и приписывает злым советникам изгнание матери этим князем; однако Вацлав вернул мать из изгнания и каялся с плачем, а Драгомира: «радоваше о вере его и о благодети, юже творяаше», иными словами, она была ревностной христианкой. См. реконструированный текст: M. Weingart. *Prvni česko-cirkevněslovanská legenda o svatém Václavu. Rozbor filologický*. — Praha, 1934. S. 117 n., ср.: Łowmiański. *Początki Polski, 4*. S. 420. И чешско-немецкая языковая конфронтация началась значительно ранее XIII века. Так, Космас (Kosmas, cap. 40. S. 73) говорит о Бржетиславе I.

[532] Krystian, cap., изд. J. Pekař. *Die Wenzels und Ludmilalegenden und die Echtheit Christians*. — Prag, 1906. S. 92.

[533] Pekař. Op. cit. . S. 390 (текст).

[534] Kosmas I, cap. 4. S. 10. Однако же упоминание Космаса, что Тетка научила чехов чтить «Oreadas, Driadas, Amadriadas», может относиться к культу различного рода славянских женских демонов, соответствующих польским богинькам, о которых мы говорим далее. Заслуживает внимания упоминание о почитании камней (iste lucos et arbores aut l a p i d e s adorat), подтвержденном также и в Полабье, где совершались клятвы в том числе и на камнях (in lapidibus, Helmold, cap. 84. S. 164), и имеющем германскую аналогию, Wienecke. Op. cit. S. 42–49. Это не были только жертвенные камни, R. Holstein. *Aus der Religionsgeschichte der pommerschen Slaven* // ZSRhil. 19, 1944–1947. S. 1–6; ср.: Witkowski. *Mytologisch* etc. S. 376 (где

приведена и другая литература). В других славянских странах культ камней не был так представлен, поэтому нельзя исключать, что в районе Эльбы мы имеем дело с традицией, оставшейся в наследство от германского субстрата.

[535] Как это считал Мейер (K. H. Meyer. *Von Kult der Götter*. S. 459).

[536] Kosmas III, cap. 7. S. 161.

[537] F. Hecht. *Das Homiliar des Bischofts von Prag* // Beiträge zur Geschichte Böhmens Abt. 1. Quellensammlung 1. Band. — Prag, 1863. Фрагменты, касающиеся языческой религии, собрал Мейер (K. H. Meyer. *Fontes historiae Religionis Slavicae*. — Berolini 1931. S. 20–24). В тексте мы с скобках указываем страницы в издании Гехта. Хёфлер приписал кодекс епископу Яромиру и определил время его создания — 1068–1086 годы. Шульте во вступлении к изданию высказался, что не обязательно датировать кодекс XI веком и приписал авторство епископу Герману, с чем согласился Гехт, см. Вступление, С. III—VIII.

[538] Hecht. Op. cit. S. 4, после изгнания из рая: «Весь род людской постоянно подвергается от него бесчисленным мерзостям, и более всего в идолопоклонстве, ибо, забыв господа и создателя своего, почетали одни луну и звезды, другие воду и огонь, третьи горы и деревья, как и до сих пор делают язычники, и как многие даже в нашей стране поклоняются демонам и лишь по имени называются христианами — они хуже язычников».

[539] Hecht. Op. cit. S. 74: «Никто да не молится идолам, и да не пьет и не пожирает по повелению глотки то, что принесено в жертву идолам. Кто совершит такое зло, если не принесет должного покаяния, будет осужден вечной погибели».

[540] FRBoh. 3, 1882 . S. 460 n. О языческих князьях писал Неплах: «Ибо они имели некоего идола, которого почетали за своего бога, звался же сей идол Зелу». О дальнейшей судьбе имени: J. Teige. *Die Gottheit Zelu* // ASPhil. 6, 1884. S. 645 n.

[541] Niederle. Op. cit. S. 165.

[542] См.: żelja, maeror, planctus ect., F. Miklosich. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. — Vindobonae, 1862–1865. S. 193; Brückner. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. S. 661.

[543] Niederle. Op. cit. S. 165 n.

[544] Thietmar VII, cap. 59. . S. 555: «В деревне Силенсе, получившей некогда свое имя от некой весьма высокой и великой горы; она весьма почиталась всеми жителями за свои качества и численность своего населения, при том что там процветало мерзкое язычество».

[545] Каталог магии Рудольфа (из Руд в Верхней Силезии) второй половины XIII в. (E. Karwot. *Katalog magii Rudolfa*. — Wrocław, 1955) основывался в основном, если не исключительно, на немецких источниках. Так, в книге упоминается о различных жервоприношениях в новых домах (cap. X., 43. S. 27 n.): «Богам пенатам, которых народ называет стетевалдиу; бросают также что-то из еды за печь для обеспечения благосклонности». Речь идет о

демоне, соответствующем убожу, однако немецкое определение *стетевальдиу* мешает такой идентификации, тем более что автор, по его собственному признанию, услышал это имя из уст народа (то есть немецкого!). Подобным образом представляется и упоминание о холде (X, 42. S. 27): «В ночь рождества Христова приносят жертвы царице небесной, которую народ называет госпожей холдой, чтобы она им помогла». Название это хорошо известно в Германии; Карвот (Karwot. Op. cit. S. 165) делает вывод, что в Германии холде не ставили стол; однако же в верхней Германии устраивали пир аналогичному женскому демону по имени Перхта на праздник Трех волхвов, чаще всего на крыше (что может быть связано с наименованием: regina celi), de Vries. *Altgerm* // Religionsgeschichte, 2/1956. S. 240. В одном случае польская ассоциация возможна, когда Рудольф говорит: «лесную женщину, которую мы называем фавной» (VII, 21. S. 23), напрашивается сравнение с лесными богиньками (см. далее сноску 589). Наконец, последнее упоминание о демонах (X, 47. S. 28): «Приносят жертвы тем трем сестрам, которых язычники зовут Клото, Лахесис, Атропос, которые распределяют им блага» — имеет литературное происхождение, на что указывают и названия, и ссылка на язычников (gentiles), которых в Силезии не было. Немного пользы может дать в исследованиях польской полидоксии источник, каждый элемент которого требует проверки, мог ли он быть взят из польской среды, а в случае положительного вывода о такой возможности не дает уверенности, что он д е й с т в и т е л ь н о происходит из этой среды. Иначе рассматривает этнический аспект Каталога Рудольфа Карвот (Karwot. Op. cit. S. 157–168), относя его данные к польскому населению, причем его точку зрения разделяет Барановский (B. Baranowski. *Pozegnanie z diabłem*. S. 186, сноска 2).

[546] *Exhortatio visitationis synodalis z diecezji włocławskiej z wieku XIV* (wyd. W. Abraham) // Archiwum Komisji Historycznej 5. — Kraków, 1889. S. 227 n: «Также если кто призывает демонов или верит или почитает более чем одного бога, который создал все или если молятся или почетают за бога птиц или деревья или прочие творения».

[547] *Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408* (wyd. B. Ulanowski) // Archiwum. Kom., как в предыдущей ссылке, S. 27: «Потому запрещаем, да не будет во дни пятидесятницы песнопений языческих, в коих призываются и почетаются идолы».

[548] A. Brückner. *Kazania średniowieczne // RAFil. 24/1895*. S. 326: «Также запрещаем рукоплескания и заклинания, в которых призываются имена идолов /.../ каковые обыкновенно случаются во время пятидесятницы». Брюкнер (Brückner. *Dzieje kultury polskiej*. S. 137) датировал этот документ приблизительно 1420 годом.

[549] По мнению Брюкнера (Brückner. *Wierzenia religijne* // PKSłow. S. 159).

[550] J. Łoś. *Jakóba syn Parkosza traktat o ortografii polskiej* // Materiały i prace Komisji Język. Ak. Um w Krakowie 2/1907. S. 405: «Ибо между «Иua»

— именем идола, и слогом «наа», стоящем в слове «гниасдо», нет разницы». Якуб, таким образом, знал это имя со слуха в звучании «Ниа», хотя Брюкнер (Brückner. *Dzieje kultury polskiej*. S. 168) читал это слово как «Ния».

[551] Брюкнер цитирует по ченстоховской рукописи (Brückner. *Kazania*. S. 327): «Не бога призывать, но диавола, а именно исайа», но далее приводится форма yassa, lado и т. д.

[552] A. Brückner. *Kazania husyty polskiego* // Prace Filologiczne, 4/1893 (до середины XV века). S. 572 ; Brückner. *Kazania*. S. 326: «И так поляки до сих пор около Пятидесятницы почитают идолов Алада гардзина иессе, и — о горе! — этим идолам дурные христиане воздают бо́льшие почести, чем богу, ибо девицы, которые весь год не ходят в церковь молиться богу, в это время имеют обыкновение идти почитать идолов». Проповедник приводит новое название и новые обстоятельства, свидетельствующие, что он черпал их из другого источника, не из провинциальных уставов. В глоссе в житии св. Войцеха в краноставском кодексе середины XV века (R. Lubicz. *Kilka zabytków języka staropolskiego* // Prace Filologiczne, 5/1899. S. 59) приводится какая-то сокращенная форма: ср.: Bruckner. *Kazania*. S. 327.

[553] Brückner. *Mitologia polska*. S. 12; Brückner. *Wierzenia religijne*. S. 159; Brückner. *Dzieje kultury polskiej 1*. S. 138 (так же).

[554] K. Potkański. *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii* // Pisma pośmiertne 2. — Kraków, 1924. S. 77 nn. Автор не считает, что Ладо был «ничего не значащей припевкой» (С. 7–9), также он утверждает, «что Лель мог не быть только припевкой для звучания» (С. 84) и т. п.. К сожалению, эти неопределенные предположения не приближают к разрешению проблемы.

[555] Brückner. *Wierzenia religijne*. S. 158.

[556] О этимологии см.: S. Urbańczyk. *Długoszowe bóstwa* // SSSłow. 1. S. 347. Правда, Паркош называет его идолом, см. выше сноску 550, но ясно, что это его собственное предположение.

[557] Potkański. Op. cit. S. 82.

[558] Brückner, *Mitologia polska*. S. 12.

[559] I. Dlugossi. *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae 1–2*. — Varsaviae, 1964. S. 106–107. Божества эти делились на две группы. Группа, берущая имена из припевок, выполняла общие функции (Йеша — верховный бог, Ляда — бог войны, Дидилеля — богиня супружества, Ния — подземный бог и покровитель душ мертвых). В то же время культ остальных четырех божеств, самостоятельно образованных Длугошем, был продиктован специфическими условиями Польши, аграрной страны, но изобилующей лесами. Три божества Длугош считал аграрными (земледельцев). Четвертое божество, Диана (или Дзевана), по преданию древних, владело лесами, а поскольку государство лехитов охватывало «пространнейшие леса и рощи» это божество особенно почиталось, как, впрочем, и Церера как богиня урожая, который был нужен стране. Таким образом, ясно, что Длугош дополнил польский «Олимп», приписав лехитам

мотивы экономического свойства. Это была не реконструкция, а создание системы языческих божеств. К вопросу о Маржане и Дзеване мы вернемся далее. О божествах Погода и Живе см. выше сноску 475.

[560] Brückner. *Mitologia polska*. S. 20

[561] Brückner. *Mythologische Studien* III // ASPhil. 14, 1892. S. 170–185. С некоторыми изменениями свои выводы автор повторил в книге: *Wierzenia religijne*. S. 157. В качестве неудачного защитника длугошевского «Олимпа» выступил Матусяк (S. Matusiak. *Olimp polski podług Długosza* // Lud 14, 1908. S. 19–90, 205–235. S. Matusiak. *«Tria idola» na Łysej Górze*. Ibidem. S. 313–325 (на основе апокрифических данных). О лысогорской версии см.: Brückner. *Kazania*. S. 327; Brückner. *Dzieje kultury polskiej*. S. 142.

[562] Niederle. Op. cit. S. 166–177.

[563] Potkański. Op. cit. S. 90.

[564] Potkański. Op. cit. S. 77.

[565] Potkański. Op. cit. S. 91.

[566] На выводы Потканьского, интересные с точки зрения материала, но нечеткие и с слабые в заключениях, исследователи не обращают внимания; не упомянул его в подробной библиографии Унбегаун (Unbegaun. Op. cit. S. 423 и указатель); не указал и Антоневич (Antoniewicz. *Religia dawnych Słowian*. S. 399–402). Урбаньчик (Urbańczyk. *O rekonstrukcję religii*. S. 31) приписывает Потканьскому наравне с Брюкнером сокрушение основ «Олимпа» Длугоша. Ковальчик (M. Kowalczyk. Op. cit.) приняла во внимание рассуждения Потканьского о Длугоше и признала, что «ему не удалось спасти достоверность повествования Длугоша» (С. 24), тем не менее, пытаясь спасти хотя бы «божественность» Лады, она привела хорошо известный Потканьскому, хотя и взятый из другого источника, аргумент (С. 79). Сам Брюкнер (Brückner. *Dzieje kultury polskiej 1*. S. 139, сноска 2) утверждал, что его критику принимали историки (Бобжинский, Гродецкий), оппонировали же ему филологи (Рудницкий, Ильинский, Мейер). Ничего удивительного, что историки оценили его аргументацию — прежде всего историческую.

[567] J. Gąssowski. *Religia pogańskich Słowian*. S. 569. Ср.: Gąssowski. *Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Górze* // Religia pogańskich Słowian. — Kielce, 1968. S. 47 nn.

[568] Niederle. Op. cit. S. 93–116, 168.

[569] Brückner. *Mitologia polska*. S. 25–49, ср.: S. 25, 28.

[570] Brückner. Op. cit. S. 35, 37. Рудницкий (M. Rudnicki. *Bóstwa lechickie* // SOcc. 5, 1926. S. 372–419) на основании известных ему мифологических названий и их этимологии признавал существование трех лехицких божеств: Сварога, Ныи и Яровита; заменить их должно было синтетическое божество Триглав. Это были случайные комбинации.

[571] Brückner. Op. cit. S. 46.

[572] Brückner. Op. cit. . S. 46 n. У хеттов см.: В. В. Иванов. *К этимологии балтийского и славянского названий бога грома* // Вопросы славянского

языкознания. — 3/1958. С. 101 nn. Скала, в которую ударяли молнии — perunaš, превратилась в богиню грома, но это был региональный — хеттский языковой процесс, а значит, не общий индоевропейский, и независимый от возникновения греческого названия «Кераунос», а также славянского Перуна и балтийского Перкуна. Однако все эти отдельные случаи развивались наверняка на общем фоне — понимания громов как иерофании с отнесением ее к небу.

[573] Niederle. Op. cit. S. 98.

[574] Ordericus Vitalis. *Historia ecclesiastica (excerpta) IV (1069)* // Scriptores 20. — Hannoverae, 1868. S. 55.

[575] Brückner. *Mitologia słowiańska*. S. 46. Писани (Pisani. *Slavische Miszellen*. S. 391–392) считает, что славяне восприняли от германцев определение одного из дней недели (первоначально пятницы) как перундень еще в языческие времена и передали это название баварцам (pherintag — пятница). Это заключение основано на неправдоподобных предположениях: понятие недели славяне восприняли только благодаря христианской миссии, Brückner. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. S. 588, а баварцам не нужно было заимствовать название одного дня от славян, так как у германцев были собственные названия дней недели.

[576] Niederle. Op. cit. S. 97.

[577] См. выше. С. 50.

[578] В научной литературе вообще принято производить Пургине-пас от Перкуна, например: Moszyński. Op. cit. S. 432, Харва (см. далее) и в последнее время Иванов и Топоров (Op. cit. С. 22, 52, 94) признают возможность заимствования Пургине-пас от балтов. Пургине-пас, о котором подробнее: U. Harva. *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen* (FF Communications N: o 142), — Helsinki, 1952. S. 157–166, является богом грома-молнии и дождя, а значит, атмосферным божеством; в то же время он не является, как Зевс, богом неба, который выступает под именем Нишке (первоначально Инешке)—пас, см.: Harva. Op. cit. S. 142–157. Представляется, что, в отличие от восточных славян, заимствованный у балтов культ Пургине-пас наслоился на изначальный культ неба, но не слился с ним. Аналогичное явление параллельного существования культа неба и грома (Перкуна) наблюдается и у литовцев, см.:H. Łowmiański. *Elementy indoeuropejskie w religii Bałtów* // Ars historica (Księga pamiątkowa G. Labudy). — Poznań, 1976. S. 151 (бог неба выступал здесь под именем Андая).

[579] Здесь и далее мы принимаем во внимание комментарий к сообщению Геродота о религии скифов: H. S. Nyberg. *Die Religionen des alten Iran*. — Leipzig, 1938. S. 253–256 (Mitteilungen d. Vorderasiatisch-Aegiptischen Ges. 43 Bd).

[580] Это модель догосударственной эндогенной космогонии, см. выше сноску 60.

[581] H. Łowmiański. *Scytia* // SSSłow. 5. S. 112 n; Łowmiański. *Siewierzanie*. Ibidem. S. 175; Łowmiański. *Początki Polski 5*. S. 75 n.

[582] Данные к статье «bog-» представлены в Праславянском словаре (Słownik prasłowiański (pod red. F. Sławskiego) 1. S. 296); мы их находим в тексте. Существуют две точки зрения, объясняющие лексическое и семасиологическое сходство слов bog- (слав.) и baga- (иран.), а именно: в аспекте общего культурного влияния (A. Мейе), а также языкового заимствования (М. Фасмер), см. обзор взглядов на эту проблему: H. Arntz. *Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Balto-Slavisch.* — Heidelberg, 1953. S. 58–62. Критику лексических соответствий слав. -ir. и слав. -ar. в понимании Розвадовского и Мейе критически рассмотрел Мошиньский (K. Moszyński. *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego.* — Wrocław, Kraków, 1957. S. 82–97). Представляется, однако, что более справедлива точка зрения, что здесь проявляется иранское влияние (а не простое заимствование иранского слова), как это считает Славский.

[583] W. Semkowicz. *Przysięga na słońce. Studium porównawcze prawno-etnologiczne* // Księga pamiątkowa ku czci B. Orzechowicza 2. — Kraków, 1916. S. 304–377; W. Semkowicz. *Jeszcze o przysiędze na słońce* // Studia historyczne ku czci S. Kutrzeby 1. — Kraków, 1938 . S. 429–444, где дан ответ на критику Брюкнера (Brückner. *Mitologia słowiańska.* S. 77–83). Ср.: Moszyński. Op. cit, 2/1. S. 446 n, автор считает эту клятву немецким заимствованием, неизвестным народу, что, как представляется, справедливо.

[584] О этимологии и происхождении имени славянского божества Сварога существует многочисленная литература, в которой соприкасаются три решения: индоевропейское, иранское и славянское. Рассмотрел это имя и Брюкнер (Brückner. *Mitologia słowiańska.* S. 52 nn.), придя, со своей стороны, к выводу, что оно имеет славянское происхождение от слова «свар», поскольку Сварогом называли кузнеца-Гефеста, отца солнца, однако, как мы уже показали, Малала почерпнул концепцию Гефеста — отца солнца из Египта, поэтому нет оснований переносить ее на славянскую почву. Новый обзор литературы сделал Фасмер (M. Vasmer // REWört. 2. S. 586), связавший это имя с рус. «свара», то есть ссора, откуда возник образ очень агрессивного бога, напр: Шютц (Schütz. *Denkform.* S. 92) определял его как «Streiter, Zänker, Rächer, Bestrafer». Исследователи не задумались над тем, зачем бог с подобным характером был нужен славянам, которые ждали от богов благосклонности, не говоря уже о старой проблеме антропоморфизации божества, вытекающей из этого имени. Таким образом, славянское происхождение имени не кажется убедительным. Не лучшей, однако, представляется и иранская концепция, коль скоро имя утвердилось у западных славян и стерлось на востоке, в отличие от имени Перуна, сформированного явно под скифским влиянием. Трудно также согласиться с предположением Мошинского (Moszyński. Op. cit. S. 131), что имя Сварог возникло под иранским влиянием около II в. н. э., то есть под влиянием сарматов, в глубоком влиянии которых на славян можно сомневаться. Подводя итог, можно констатировать, что наиболее правдоподобной представляется связь

со ст-инд. «свар» — «небо» и т. п., откуда происходит прилагательное «svarga» «der Himmlische», ср.: C. O. Uhlenbeck. *Miscellen* // Beiträge zur Gesch. der dtsch. Sprache u. Lit. 22/1897. S. 200. Старые арийские ассоциации принимали, в частности: Krek. *Einleitung, 1887*. S. 378–382. Ph. Fortunatov. *Lituanica* // Beiträge zur Kunde d. ig. Sprachen 3/1879. S. 69, сноска 1. С тем, однако, что имя было принято не на востоке, что было бы фантастическим решением, а на «исторических» славянских землях, где славяне столкнулись с индоевропейским субстратом (то есть со староевропейским населением). Последнее рассмотрение проблемы Сварога см.: K. Moszyński. *Swaróg* // SSłow. 5. S. 494 n.

[585] Brückner. *Kazania średniowieczne*. S. 317–349. Средневековые проповеди рассмотрены Брюкнером в работе: A. Brückner. *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej* 1. — Warszawa, 1902. S. 5–35.

[586] Brückner. *Kazania*. S. 340.

[587] Brückner. *Kazania*. S. 341: «Или свершают жертвоприношения демонам, называемые вбосхие, оставляя им остатки пищи в праздничные дни после обеда и так далее. Или те, кто оставляет что-нибудь из еды на деревьях или растениях и просят кого-либо кроме Бога об исцелении или благоденствии». Брюкнер (Brückner. *Mythologische Studien*. S. 188) связывал длугошевское божество Живе с убожем, что, однако, кажется маловероятным ввиду совершенно различного характера обоих этих понятий.

[588] Brückner. *Kazania*. S. 345: «Есть некоторые, которые не моют чаш после обеда в праздничные дни для пищи душам или другому, что называется вбоссхе... Некоторые специально оставляют остатки в чашах после обеда в пищу душам или некоему демону, который называется вр вбосхе, но это просто смешно, ибо они часто думают, глупые и пустые, что то, что они оставили, съедается названным вбесхе, которому они угождают ради счастья, но часто щенок, придя, съедает эти остатки, чего они не знают».

[589] Богинька выступает в польской литературе с 1592 года, так Урсинус называет Калипсо: «водяная богинька океанская девица», Słownik polszczyzny XVI w. 2. S. 295. А значит, должны были быть и не «водяные» богиньки, раз их упомянул Нарушевич: «Близ нас скакали лесные богиньки и божки, повторяли тихонько деревенские песенки», Karłowicz etc., Słownik 1. S. 194. Как представляется, славянские определения демонов: мужское — бог и женское — богиня (Miklosich. *Lexikon*. S. 38), под влиянием христианства приобрели уменьшительную форму: божок (чтобы отличать его от Бога) и богинька. Нимфы Прокопия наверняка назывались по-славянски богинями, а его «другие демоны» — богами. J. Krzyżanowski. *Mądrej głowie dość dwie słowie* (изд. 3) 1. — Warszawa, 1975. S. 88–90. Автор ошибочно отождествлял богинек с гномами.

[590] Brückner. *Kazania*. S. 339–340: «Почему христиане не веруют в Бога воскресшего, но делают себе ложных богов и веруют в них, которые не

могут ни уберечь верующего от опасности, ни принести ему счастье, ни спасти от смерти». Очевидно «боги» здесь обозначают демонов.

[591] О упырях и вурдалаках см.: Brückner. Op. cit. S. 659. Так, Опатовицкий сборник в числе дьявольских деяний упоминает веру в «ведьм и ложных волков» (с. 66). См.: B. Baranowski. *Z badań nad dawną demonologią ludową* // Zesz. Nauk. Łódz. — Nauki hum. i spol. zesz. 40, 1965. S. 74–86, особенно S. 82: название стриги или стригоня сохранилось вплоть до новейшего времени, в то время как упырь (литературного происхождения) определял скорее «духи всех мертвых, которые пребывают на земле», что более или менее соответствует понятию нави. То же касается и полудницы, которая встречается под тем же названием и в Великороссии, но — по непонятным причинам — не в Белоруссии и не на Украине, она должна была выполнять у славян функцию демона, защищающего поля, хлебные нивы. Ср.: R. Caillois. *Les spectres de Midi dans la démonologie slave* // RESl., 16, 1936. S. 18–37; 17, 1937. S. 81–92; это отрицает Мошиньский (K. Moszyński. *Kultura ludowa 2/1*. S. 689–693, см. S. 690), связывавший полудницу с воздушным вихрем, которому придавали образ антропоморфного демона. Впрочем, в сущности обе точки зрения не противоречат друг другу, так как одна касается функции, а другая — происхождения явления.

[592] Baranowski. *Pożegnanie z diabłem*. S. 43–45, ср.: С. 48 n. Тот же автор считает «дохристианской демонической сущностью, связанной с болотами и лугами», другого дьявола из фольклора — Рокиту, см.: Moszyński. *Kultura ludowa 2/1*. S. 683.

[593] Długosz 1–2. S. 107. В польский пример вкралась ошибка, так как святилище отнесли к «душам» мертвых, которых этот бог опекал (S. 166). Археологи приходят к выводу, что в гнезненских пригородах должны находиться следы культового места, K. Żurowski. *Gniezno stołeczny gród pierwszych Piastów w świetle źródeł archeologicznych* // PPPol. 2. S. 63; G. Mikołajczyk. *Początki Gniezna* 1. — Warszawa-Gniezno. S. 69–71. Однако же из текста Длугоша не вытекает, чтобы здесь существовало предание о некоем культовом месте; то, что он пишет на эту тему, похоже на полный вымысел. Ср.: Urbańczyk. *Religia*. S. 62.

[594] M. Stryjkowski. *Kronika polska, litewska, zmódzka i wszystkiej Rusi* 1. — Warszawa, 1846. S. 137. Делая это сообщение, автор отмечает: «как Винцент Кадлубек, епископ краковский, первый хронист польский пишет», что не соответствует действительности.

[595] Титмар (Tiethmar VII, cap. 59. S. 555) пишет о силезской горе: «...когда там почиталось проклятое язычество и всеми жителями чрезмерно чтилось».

[596] Kowalczyk. Op. cit. S. 55. Отсутствие общего славянского слова, обозначающего храм, также говорит против их древнего происхождения у славян, Urbańczyk. *Religia*. S. 61; Urbańczyk. *O religii*. S. 39 n.

[597] W. Filipowiak. *Słowiańskie miejsce kultowe w Trzebiatowie pow. Gryfice* // MZPom. 3, 1957, wyd. 1958. S. 75–95; W. Filipowiak. *Slavische Kultstätten Westpommerns im Lichte archäologische-toponomastischer Untersuchungen* // DHCSlav. 1, 1969. S. 75–80. Другой аналогичный объект автор находит в местности Мельно, Кошалинский повят (S. 78), однако связь его с «весенним праздником» (Росалии) на основе названий Остеринсел и Остервальд представляется довольно проблематичной, так как первоначально русалиями назывались празненства, приходящиеся приблизительно на зеленые святки. Потканьский (Potkański. Op. cit. S. 59) отмечал чаще всего на Пасху «Новое летко». Об археологических следах культа см. общий обзор: M. Dembińska, J. Gąssowski. *Materialne przejavy kultu* // Historia kultury materialnej Polski w zarysie 1. — Warszawa, 1978. S. 320–334, 378–379 (библиография).

[598] Особенно: H. Cehak-Hołubowiczowa. *Kamienne kręgi kultowe na Raduni i Ślęży* // APol., 3/1, 1959. S. 51–97; H. Cehak-Hołubowiczowa. *Wykopaliska na Górze Kościuszki w 1950 r.* // Archeologia Śląska, 1/1957. S. 149–157; H. Cehak-Hołubowiczowa. *Kamienna konstrukcja kultowa pod szczytem ...Ślęży* // Swiatowit, 23/1960. S. 479–492; H. Cehak-Hołubowiczowa. *Badania nad wierzeniami religijnymi na terenie Śląska* // Religia pog. Słowian. S. 69–80. Кельтскую концепцию (наиболее обоснованную) представляют, в частности: J. Rosen-Przeworska. *Tradycje celtyckie w obrzędowości Protosłowian.* — Wrocław etc., 1964. S. 174–209; Z. Woźniak. *Osadnictwo celtyckie w Polsce.* — Wrocław etc., 1970. S. 65–75. В Силезии мог находиться центр культа лугийских нахарвалов (чему не противоречит отсутствие там следов поселений римской эпохи), Woźniak. Op. cit. S. 74, сноска 105.

[599] J. Gąssowski. *Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Górze* // Religia pog. Słowian. S. 47–60. Иначе: Rosen-Przeworska. Op. cit. S. 182. О культовых местах в горах в последнее время писали Дембиньская и Гонссовский (Dembińska, Gąssowski. *Materialne przejawy kultu.* S. 323). К сожалению, не все исследователи знают, что версия о трех идолах Лада, Бода и Лели на Лысой горе — это не исторический источник, а литературный вымысел, хотя и сохранившийся в народном предании. Отсюда наверняка происходят и различные литературные версии без заслуживающего внимания основания о сохранении до нового времени языческих обычаев, напр. на Витославской горе, см.: E. i J. Gąssowscy. *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu.* — Wrocław etc. S. 92 (при кн. Галицком). Уже по другому поводу Тыменицкий (K. Tymieniecki. *Początki Kielce w związku z pierwotnym osadnictwem Łysogór* // Pamiętnik Świętokrzyski 1, 1930, wyd. 1931. S. 67) высказывал предположение, что в дохристианскую эпоху в Свентомеже (Ст. Тарчек) существовала ярмарка и культ покровительствовавшего этой ярмарке сверхъестественного существа. Это скорее анахронизм племенной эпохи.

[600] В общем виде их рассмотрела Ковальчик (Kowalczyk. Op. cit. S. 61–69), см. также: T. Seweryn. *Figury kultowe* // SSSłow. 2. S. 55 n., а особенно:

Eisner. *Rukověť slov. archeol.* S. 473–475 (с обширной библиографией по всему Славянскому миру); Dembińska, Gąssowski. *Materialne przejawy kultu.* S. 325–329. Не помогла объяснить культ Святовита и фигурка с четырьмя лицами IX века (9,3 см), найденная в Волине, экстенсивно интерпретируемая археологами, напр.: W. Filipowiak, J. Wojtasik. *Swiatowit z Wolina* // ZOWiek., 41, 1975. S. 82–89.

[601] Abraham. *Exhortatio.* S. 228, см. выше сноску 546.

[602] Brückner. *Kazania.* S. 341, ср.: 346–347, где появляются «wroschniczi, badaczye, zaklinayączi i lekownycze, ptakoprawniczi, swzatoguszlnyczy, nawąsznyczy, czyasszoguschlnyczy», ср.: Brückner. *Literatura religijna* 1. S. 40–41: «А однако всех этих категорий в Польше вообще не было». Существенное разделение колдунов по специализации может казаться сомнительным, но не были ли эти названия произведены от различных магических функций?

[603] Колдуньями сделал Космас (Kosmas I, cap. 3) трех дочерей Крока: Кази, Тетку и Любошу. Колдунья в землях лучан — это одна из многих «Эвменид». В Польше эту категорию представляет Ванда Кадлубека, но только во время встречи с «леманском тираном».

[604] *Chronicon Montis Sereni* (Lauterberg, ныне Petersberg k. Halle) // Scriptores, 23/ 1874. S. 176. Недостоверным считает это описание Лабуда (G. Labuda. *Nowa synteza dziejów społecznych kościoła polskiego w średniowieczu* // PHist., 60/ 1969. S. 379).

[605] Tietmar VI, cap. 24. S. 347–349.

[606] Długosz. Op. cit., 1–2. S. 107, где содержится описание установленных язычниками забав: «...Игры такого рода, с бесстыдными и сладострастными песнями и жестами, хлопаньем в ладоши и прочими любовными заклинаниями; призывал преждереченных богов и богинь хлопаньем, жестами и повторяющимися заклинаниями...». По мнению Брюкнера (Brückner. *Słownik etymologiczny języka polskiego.* S. 37, 512), слово «стадо» было немецкого происхождения (Stute), а значит, не являлось традиционным славянским названием и было введено Длугошем. Однако же Длугош (Długosz. 1 cit.) утверждает, что языческий ритуал сохраняется до сей поры: «...что вплоть до наших дней в отдельные годы во дни Пятидесятницы начинают ... которое на их языке называются "стадо"». Из этого, конечно же, не вытекает, что празднование было немецким заимствованием. Об этом празднике см.: Potkański. Op. cit. S. 3–42.

[607] Herbord II, cap. 14. S. 84: «Ибо был некий праздник язычников, который безумный народ отмечал с играми, роскошью и пением, оглушив нас громкими воплями». Население съезжалось со всех племенных земель: «около четырех тысяч человек со всей провинции». Нидерле (Niederle. Op. cit. S. 254 n.) связывал это празнование с днем Купалы, однако оно проводилось позднее (23 июня). Иная датировка этого праздника около

Зеленых святок, см. выше сноски 439а, 439, 443. Ср. также о пыжицких торжествах: Potkański. Op. cit. S. 11–12.

[608] Длугош (Długosz 1–2. S. 178) связывал, конечно же, в рамках своей ошибочной концепции, этот праздник с актом уничтожения идолов после принятия крещения — по приказу Мешко I: «Это же сокрушение и утопление ложных богов и богинь, свершившееся тогда в некоторых деревнях поляков, когда они подняли идола Дзиерваны и Марзианы на высокий шест и утопили, бросив в болото, в воскресение великого поста, в этот день воспроизводится и обновляется, и, сделанное по этому древнейшему обычаю, никоим образом не иссякло среди поляков». Правдивость этого сообщения подтверждает устав познаньского синода 1420 (?) года, который, впрочем, говорит о вынесении и утоплении только одной фигуры, называемой смертью. Более ранний пражский устав XIV века дает аналогичное описание в 1366 г. («в середине великого поста изображения в виде мертвого тела» (букв. в виде смерти)) и 1384 («в середине великого поста... делая к этому изображения в виде мертвого тела» (букв. в виде смерти)), см.: Mezer. *Fontes*. S. 63 n. По мнению Брюкнера (Brückner. *Literatura religijna* 1. S. 44), Длугош слышал в обрядовых песнях только о Мажане или Марианне, отсюда концепция божественных существ — Мажаны и Дзеваны. Подробно рассмотрел это празднество Потканьский (Potkański. Op. cit. S. 42–62), однако он не стал его увязывать с радуницей (S. 15 n), но в то же время проследил связь Мажаны с «демонами» Мара, Змора, Мора (S. 88). Дзевана здесь — совершенно загадочная фигура.

[609] *Statuty krak. 1408 r.* // Archivum Kom. Hist. 5. S. 27; *Statuta Synodalia Andreae ep. Pozn.* (изд. 1877 B. Ulanowski) // Starodawne prawa pol. pomniki 4. — Kraków, 1875. S. XXV (suppl.). Различные магические обряды во время христианских праздников приводятся в проповедях; они носили частный, а не публичный характер.

[610] Ebo III, cap. 1. S. 93. Меригги (B. Meriggi. *Die Anfange des Christentums bei den baltischen Slaven* // DHCSlav. 2. S. 49), признавая, что это этическое понятие было чуждо религии славян, видел его источник в христианском влиянии полабов.

[611] Helmold, cap. 84. S. 164. Ср. выше о безразличие религии к вопросам морали на Руси.

[612] Сходство язычества и христианства с точки зрения верований рассмотрел Рыбаков (Б. А. Рыбаков. *Языческое мировоззрение русского средневековья*. // ВИ., 1/1974. С. 3 n. Большое исследование христианизации всех славянских стран представляет собой книга: A. P. Vlasto. *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs.* — Cambridge, 1970. Христианизация в политическом аспекте подробно рассмотрена в книге: W. Szafrański. *Przyjęcie chrześcijaństwa przez Słowian we wczesnym średniowieczu* // Katolicyzm wczesnośredniowieczny (pod red. J. Kellera). — Warszawa, 1973. S. 207–244. Подробно эта проблема рассмотрена

также в коллективной статье: W. Swoboda. W. Kowalenko. J. Szymański. A. Poppe. G. Labuda. K. Mórawski. *Organizacja Kościoła* // SSSłow., 3/1967. S. 494–540. В шестидесятые годы много внимания уделялось также проблематике христианизации славян, особенно в IX веке, в связи с годовщиной славянской миссии Константина и Мефодия (863–1963). В последнее время появились также (кроме перечисленных мною в книге: Łowmiański. *Początki Polski* 4, сноска 1113 и другие) такие исследования, как: F. Bobrowski. *Pogańska dusza słowiańska a Ewangelia* // Ateneum Kapłańskie. — 58/1959. S. 197–232 (крещение рассматривается как религиозное переживание, независимо от реального контекста и без критического анализа источников), K. Bost, *Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes* // Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven. — Köln-Graz, 1964. S. 1–38; Z. Sułowski, *Chrystianizacja Słowian* // Zeszyty Nauk. KUL 7, 1964/3. — S. 25–37; F. Dvornik. *Bizantium, Rome, the Franks and the Christianization of the Southern Slaves* // Cyr.-Meth. S. 85–125 (и другие статьи в этом издании); G. Ostrogorsky, *The Byzantine Bacground of the Moravian Mission* // Dumbarton Oaks Papers. — 19/1965. S. 1–18; G. C. Soulis. *The Legacy of Cyril and Methodius to the Sothern Slavs*, ibidem. S. 19–43; G. Moravcsik, *Byzantinische Mission im Kreise der Türkvölker an der Nordküste des Schwarzen Meeres* // Proceeding of the XIII International Congress of Byzantine Sludies (1966). — London, 1967. S. 15—28; L. Müller. *Byzantinische Mission nördlich des Schwarzen Meeres vor dem elften Jahrhunderi*, ibidem. S. 29–38; статьи в издании: *Das heidnische und christliche Slaventum*. T. 2 — *Das christliche Slaventum* (Annales Instituti Slavici II. — 2. — Wiesbaden, 1970 (С. Михайлов, L. E. Havlik, B. Meriggi, P. Ratkoš, J. Stater и другие); F. Zagiba. *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter*. — Wien, Köln, Graz, 1971. Появились также новые работы, посвященные христианизации отдельных славянских народов. И. У. Будовниц. *Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI — XIV вв)*. — М., 1960. S. 75–102 (автор сделал критический обзор более ранней литературы по данной проблеме); W. Dziewulski. *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesno-feudalnej*. — Wrocław etc, 1964: W. Keinger. *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego* // Półrocznik Teologiczny, 9/1, 1967. S. 33–90; M. Klimenko. *Ausbreitung des Christentums in Russland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jh., Versuch einer Übersicht nach russischen Quellen*. — Berlin, Hamburg, 1969. Проблемам христианизации Болгарии посвящена значительная часть книги: В. Гюзелев. *Княз Борис Първи. България през втората половина на IX век*. — София, 1969. G. Cankova-Petkova. *Contribution au sujet de la conversion des Bulgares au christianisme* // Byzantino-Bulgarica 4. — Sofia 1973. S. 21–39. G. Kretschmar. *Der Kaiser tauft. Otto der Grosse und die Slavenmission* // Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. — Tübingen, 1973. S. 101–150; G. Labuda. *Działalność misyjna i organizacyjna kościoła niemieckiego na ziemiach Słowian połabskich*

(do schyłku XII w.) // Fragmenty dziejów Słowiańszczyzny zach. 3. — Poznań, 1975. S. 176–207; О. М. Рапов. *О некоторых причинах крещения Руси* // Вестник Московского университета, История, — 4/1976. С. 55–74.

[613] G. Mensching. *Soziologie der Religion.* — Bonn, 1947. S. 24 nn., 86 nn. et passim. Об аналогии понятий христианской общины и славянского культового союза: J. Nowak. *Untersuchungen zum Gebrauch der Begriffe populus, gens und natio* etc. — Münster/Westf., 1971, passim.

[614] Miklosich. *Lexicon.* S. 301; Brückner. *Słownik etymologiczny.* S. 252, 645.

[615] ПВЛ. С. 12, Łowmiański. *Początki Polski.* — T. 4. S. 29 n и сноска 43.

[616] ПВЛ. С. 13: «Сице твориху обычая и кривичи и прочии погании, не ведуще закона Божия нъ творяще сами собе закон».

[617] Responsa Nicolai Papae I ad consulta Bulgarorum, cap. 17 // MMFHist. 4, 1971. S. 58 n.: «Итак, сообщая, каким образом вы сделали, что весь народ ваш был крещен, и каким образом они, после того как были крещены, единодушно и с великой яростью восстали против вас, говоря, что вы передали им не благой закон, и хотя вас убить».

[618] Krystian, cap. 2. S. 93: «Весь народ богемцев воспылал яростью на вождя, поскольку тот оставил отцовские обычаи и принял новый и неслыханный христианский закон святости».

[619] Ebo II, cap. 5. S. 64: «...что он не может вступить в этот новый закон без воли на то знатных и своих предков».

[620] *Vita Prieflingensis II*, cap. 5. S. 34: каменян, «неразумных обвинителей отечества, которые, отказавшись от законов отцов, стремились следовать заблуждению чужого народа».

[621] Herbord II, cap. 26. S. 112: «Не откажется от законов отцов; мы довольны той верой, которую имеем... да не будет у нас такой религии».

[622] Это деление, известное на Руси (см.: ПВЛ. С. 13, где говорится, как поступали язычники — не ведающие закона Божия, но творящие сами себе закон) было отмечено и в Польше Кадлубеком (Kadłubek II, cap. 10. S. 277): Закон божественный выше закона человеческого. Ср.: O. Balzer. *Studium o Kadłubku* 1. — Lwów, 1934. S. 504.

[623] Helmold, cap. 84. S. 162: «Да будет Бог, который на небесах, твоим богом, а ты будь нашим богом. Ты чти его, а мы со своей стороны чтим тебя». Брюкнер (Brückner. *Mythologische Thesen* // ASPhil. 40/ 1926. S. 15) считал, что слова Никлота отвечают духу истинного язычества, возводящего в культ любой избыток силы. С аналогичным примером мы встречаемся в Швеции, где, по сообщению *Vita Anskarii auctore Rimberto* ((rec. G. Waitz). —Hannoverae, 1884, cap. 26. S. 56), боги возвестили: «Эрика, царя вашего, мы единодушно приняли в свое сообщество, чтобы он был одним из числа богов». На это шведы ответили: «Ибо и храм воздвигли в честь названного выше царя, только что умершего, и стали ему, как богу, приносить обеты и жертвы». Сходство с предложением Никлота отбрасывает последние сомнения в обожествлении Эрика, Пекарчик (S. Piekarczyk. *Barbarzyńcy i*

chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów. — Warszawa, 1968. S. 344 n. Baetke. *Yngvi.* S. 47–50) небезосновательно поставил под сомнение сообщение Римберта о происхождении его культа, однако сам факт обожествления не вызывает сомнения. Возможно, реминисценцией языческих практик в области создания нового numinosum являются иронические слова захватчиков Либицы в ответ на просьбу либичан уважать праздник св. Вацлава, *S. Adalberti ...vita altera* // MPHist., ser., № 4/2. — Warszawa, 1969. S. 27, cap. 21: «Если, сказали они, ваш святой — Венцеслав, то наш, во всяком случае, — Болеслав». Отстаиваемый здесь тезис о компетенции племенного веча в сфере религии находит подтверждение в гипотезе, выдвинутой Майселем (W. Maisel. *Prawo karne Prusów na tle porównawczym* // Słowianie w dziejach Europy. — Poznań, 1974. S. 128), что решение о мученической смерти св. Войцеха было принято на прусском вече. Это предположение, в свою очередь, находит подтверждение при анализе древнейших житий епископа (*Vita Prieflingensis I u II*), из которых вытекает, что смерть была вызвана не спонтанной акцией язычников, а каким-то высшим распоряжением. Ведь толпа, которая напала на миссионеров, не убила их всех, а направила оружие только против одного лица, которое, конечно же, было определено сверху, — против возглавлявшего миссию епископа. Правда, непосредственным его палачом стал варвар, у которого поляне убили брата, что могло бы свидетельствовать об акте кровной мести (*Vita Prieflingensis II*, cap. 30 // MPHist. s. n. 4/2. S. 35), однако же дело осложняет то обстоятельство, что епископ не был повинен в смерти этого пруса. Поэтому следует признать, что исполнителем приговора избрали пруса, лично заинтересованного в мести за брата, а епископ стал заменой жертвы этой мести, в соответствии с решением веча, направленным против нарушителей прусского права.

[624] F. Graus. *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger.* — Praha, 1965. S. 142 nn.

[625] A. Gieysztor. *Przemiany ideologiczne w państwie pierwszych Piastów a wprowadzenie chrześcijaństwa* // PPPol. 2/1962. S. 165; A. Gieysztor. *Ideowe wartości kultury polskiej w w. X—XI. Przyjęcie chrześcijaństwa* // KHist. 67, 1960. S. 926.

[626] Так, Грудзинский (T. Grudziński. *Pogaństwo i chrześcijaństwo w świadomości społecznej Polski wczesnośredniowiecznej* // Historia kultury średniowiecznej w Polsce (IX Powszechny Zjazd Hist. Pol.). — Warszawa, 1963. S. 41) выражал уверенность в том, что «введение в Польше христианства как государственной религии не было единоличным решением, актом княжеской воли»; см. также: M. Rechowicz. *Chrzest Polski a katolicka teologia misyjna we wczesnym średniowieczu* // Ruch Biblijny i Liturgiczny, 19/1966. S. 68. Еще на один фактор указывал Сильницкий (T. Silnicki. *Początki chrześcijaństwa i organizacji kościelnej na Pomorzu* // Z dziejów Kościoła w Polsce. — Warszawa, 1960. S. 110): в процессе христианизации «монарх

служил своему народу примером и наказом». Автор мог бы сослаться на слова Ольги Святославу, что по его примеру все крестятся. Довят считал признание «права Церкви на интеграцию в публичную и частную жизнь» критерием обращения в христианство (Hist. kult. średn. w Polsce 2. S. 257).

[627] Как удачно заметил Демм: E. Demm. *Reformmönchtum und Slavenmission im 12. Jh. wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg* // Histor. Studien H. 419. — Lübeck u. Hamburg, 1970. S. 68.

[628] Łowmiański. *Początki Polski* 4. S. 429; Vlasto. Op. cit. S. 15; Zagiba. *Das Geistesleben*. S. 59, 113; Labuda. *Działalność misyjna*. S. 177 nn.

[629] Dvornik. *Byzantium, Rome, The Franks*. S. 88 n. Не исключено, что справедливо предположение Власто о том (Vlasto. Op. cit. S. 188), что эта миссия действовала в среде хорватов, осевших вблизи романских городов в Далмации (племенные связи в их среде могли ослабнуть). Ср.: Łowmiański. *Początki Polski 4*. S. 266 n.

[630] Vlasto. Op. cit. S. 10.

[631] Тезис Босла (Bosl. Op. cit. S. 4, 12, 25 nn.) о непрерывности баварской миссии в Чехии с 845 года невозможно подтвердить ввиду отсутствия каких-либо свидетельств о христианстве в Чехии в период между этой датой и крещением Борживоя и отчетливых сообщений о крещении князя в этой еще языческой стране. Западные источники (*Crescente fide*. Gumpold) первым чешским князем-христианином считают только Спитигнева, сына Борживоя, что можно понимать как указание на то, что только при Спитигневе, но не ранее, Чехия попала в сферу латинской миссии. Тезис о крещении 845 г. как успехе баварской миссии был принят в более ранней литературе, см.: A. Naegle. *Kirchengeschichte Böhmens 1/1*. — Wien und Leipzig, 1915. S. 48 nn, а в настоящее время он встречается у Загибы (Zagiba. Op. cit. S. 71, Zagiba. *Die christliche Mission bei den Slaven* // Grossmähren und die christliche Mission bei den Slaven. — Wien, 1966. S. 25 nn), автор также предполагал, что именно баварская миссия привела к крещению чешских князей в 845 году, хотя признавал, что по данной проблеме нет источников. Если источников нет, то было бы справедливо связать инициативу крещения этих князей с моравским посредничеством, о чем западные источники могли не знать. Следует также принять во внимание, что в независимых славянских странах миссия добивалась успеха только при условии существования славянской государственности и под ее эгидой, это относится также и к крещению 845 г. Крумфанзлова (Z. Krumphanzlova. *Die Regensburger Mission und der Sieg der lateinischen Kirche in Böhmen im Licht archeologischer Quellen* // Millenium Dioeceseos Pragensis 973–1973. — Wien etc., 1974. S. 30) подтверждает тезис Загибы о ранней миссии в Чехии, констатируя, что около 800 г. в Чехии произошло принятие скелетного погребального обряда. Автор не объясняет, кто совершал христианские погребения в 800 г., если даже князья крестились только в 845 г. Очевидно, археологический метод здесь подводит.

[632] Moravcsik. *Byzantinische Mission.* S. 27.

[633] Łowmiański. *Początki Polski, 5.* S. 143–144; ср.: Müller. *Byzantinische Mission.* S. 29 n. Заслуживает особого внимания сообщение о созыве веча, *Theophanes continuatus* (ex rec. I. Bekkeri). — Bonnae, 1838. — V, cap. 97. S. 343: «Когда владыка этого народа созвал собрание своих подчиненных и председательствовал сам с окружающими его старейшинами... etc.». Об историческом контексте этого крещения Руси см.: А. Н. Сахаров. *«Дипломатическое признание» Древней Руси (860)* // ВИ. 6/1975. С. 33–64, ср.: С. 57 п.

[634] *Vita Anskarii,* cap. 9. S. 30.

[635] *Vita Anskarii,* cap. 11. S. 32: «По общему желанию и согласию всех дал им разрешение оставаться там и провещать евангелие христово, дав свободу любому, кто захочет, расспрашивать об их учении».

[636] См. исследование этого вопроса: H. Ljungberg. *Die Nordische Religion und das Christentum. Studien über den nordischen Religionswechsel zur Wikingerzeit* – Gütersloh, 1940. S. 197 nn., ibidem. S. 191 n., о второй миссии Анскара. О миссионерской деятельности св. Анскара также: H. Jankuhn. *Das Missiosfeld Ansgars* // Frühmittelalterliche Studien 1. — Berlin, 1967. S. 213–221, где в сноске 1 приводится также более ранняя литература по данной проблеме.

[637] *Vita Anskarii,* cap. 26. S. 55–57. Король заявил миссии: «Потому и я не могу и не дерзаю одобрить то, с чем вы пришли, прежде чем с помощью оракулов вопрошу наших богов и также спрошу о воле народа на этот счет» (S. 57). Эти условия были выполнены, cap. 27. S. 57–59.

[638] *Vita Anskarii,* cap. 27. S. 58. Из выступления на вече в Бирке: «Ибо некогда, придя от нас в Дарстад, почувствовав, что правила этой религии будут для них полезны, добровольно приняли ее».

[639] Также в связи с договором 944 года Игоря *Повесть временных лет* сообщала (ПВЛ. С. 61): «мънози бо беша варязи и козаре хрьстияне» (речь идет, конечно, о хозарских купцах). Это сообщение о варягах-христианах заслуживает доверия, коль скоро существовала церковь св. Ильи в Киеве. Будовниц (Budovnic. Op. cit. S. 82) высказывался против того, чтобы связывать зарождение русского христианства с варягами. Действительно, трудно видеть в них исключительный фактор христианизации Руси в древнейший период. Но в то же время нельзя отрицать, что варяги были одним из факторов христианизации, поскольку они вели торговлю с Византией, как купцы, посещали Царьград и принимали там крещение. В то же время упоминание о крещении Руси в 911 г. императором Леоном является обычной литературной вставкой, поэтому трудно согласиться с выводами Мюллера (Müller. Op. cit. S. 3) в данном вопросе.

[640] О посольстве Ольги и миссии Адальберта информирует сам Адальберт, впоследствии Регинон: *Reginonis abbatis Prumiensis cum continuatione Treverensi* (red. F. Kurze). — Hannoverae, 1890. S. 170 (p. 959, 960) и С. 172

(p. 961). В новейшей литературе мы наблюдаем возвращение к отвергнутой точке зрения (см. М. В. Левченко. *Очерки по истории русско-византийских отношений.* — М., 1956. С. 222 п.), что якобы Ольга крестилась в Киеве перед отъездом в Царьград: Müller. *Byzant. Mission.* S. 32; а особенно — Г. Острогорский. *Византия и киевская княгиня Ольга* // To Honor of R. Jakobson 2. — The Hague Paris, 1967. S. 1458–1473. Однако же аргумент e silentio, выдвинутый исследователями на основании умолчания Константина Багрянородного о крещении Ольги во время ее визита в Константинополь, хотя, как считается, он должен был упомянуть об этом событии, не очень убеждает ввиду наличия нескольких независимых свидетельств источников, подтверждающих крещение княгини на Босфоре. Наиболее авторитетным является сообщение епископа Адальберта, впоследствии Регинона, так как через несколько лет после крещения Ольги он находился в Киеве с миссией (962) по приглашению княгини, с которой он должен был встретиться, а потому был очень хорошо информирован. Что же касается ошибочного указания имени действующего императора Романа II (959–963) вместо Константина Багрянородного (ум. 959), то эта второстепенная деталь, выявленная автором, не опровергает свидетельства в главном вопросе. Факт отправления Ольгой посольства к Оттону I, а также причины неудачи миссии Адальберта в Киеве вызывали большой интерес в старой русской историографии, обзор которой сделал недавно Алпатов (М. А. Алпатов. *Русская историческая мысль и Западная Европа XII-XVII вв.*. — М., 1973. С. 64–72). В советской историографии Рамм (Б. Я. Рамм. *Папство и Русь в X—XV веках.* — М. -Л., 1959. С. 36) объясняет фиаско миссии Адальберта его нетактичным поведением при отсутствии готовности русской среды принять христианство, особенно в его западной форме. В тексте мы уточняем русскую позицию. Ср.: В. Т. Пашуто. *Внешняя политика Древней Руси.* — М., 1968. С. 119 пп.

[641] Шахматов (А. Шахматов. *Разыскания.* С. 111, 545) отнес рассказ о крещении Ольги к древнейшему киевскому своду, составленному, как следует полагать, около 1030 г..

[642] ПВЛ. С. 73–74 (955 г.): «и учашеть и мати крьститися» (С. 73), на что он ответил: «Како азъ хощу инъ законъ прияти единъ (?), а дружина сему смеятися начьнут» (С. 74); эти архаичные элементы Шахматов (А. Шахматов. *Разыскания. С.* 546) включил в древнейшую часть летописи, составленную, по его мнению, в 1039 г. (в действительности же скорее всего около 1030 г.).

[643] Gregorii Turonensis. *Historia Francorum II.* cap. 31, cap. 39 // SRMerov. 1. — Hanoverae, 1885. S. 92.

[644] ПВЛ. С. 137 (987); Шахматов. *Разыскания. С.* 560.

[645] В пользу крещения в Корсуни высказываются многочисленные исследователи, как М. В. Левченко. *Очерки по истории русско-византийских отношений.* — М., 1956. С. 364 et passim; в то же время из описания фактов (В. Т. Пашуто. *Внешняя политика Древней Руси.* — М., 1968. С. 74) вытека-

ет, что, по мнению этого автора, крещение Владимира состоялось в Киеве. Достоверные данные, содержащиеся в *Памяти и похвале князя Владимира*, свидетельствуют о его крещении в 6495 году (который закончился 28 февраля 988 г.) и о взятии Корсуни (что соответствует действительности) в 6497 г. Ср. Łowmiański. *Pocz. Polski*, 5. S. 222, 324..

[646] ПВЛ. С. 149 (988). Не заслуживает внимания измышление о борьбе Новгорода с христианизацией: В. Н. Татищев. *История российская. 1.* — М., Л., 1962. С. 112.

[647] Łowmiański. *Początki Polski, 4.* S. 250–254. R. Kolarič. *Sprachliche Analyse — III. Allgemeingeschichtliche und sprachliche Fragen* // Freisinger-Denkmäler-Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slovenen. — München, 1968. S. 61–78, см. С. 61. Автор на основании гидронимических и топономастических исследований пришел к выводу, что группы римского населения, сосредоточенного между Балатоном и Истрой, в том числе на славянских территориях, сохранились вплоть до славянской эпохи. Не видно, однако, чтобы они сохранили свой язык и христианскую религию. В то же время отсутствие следов decima constituta, введенного при архиепископе Арно (ум. 821), в центрах каринтской христианизации VIII века (как Мария Саал, ad Undrimas) говорит о сохранении в них христианства со второй половины VIII в. F. Tremel. *Der Slavenzehent als Quelle der Siedlungsgeschichte* // Das östliche Mitteleuropa in Geschichte und Gegenwart. — Wiesbaden, 1966. S. 109–113.

[648] См. выше сноску 503; ABert. S. 85 (866 г.). О спорной дате крещения высказались, независимо друг от друга называя 866 год: O. Pritsak. *Die bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren.* — Wiesbaden, 1965. S. 34 (апрель или май); T. Wasilewski. *Data chrztu Bułgarii* // PSłow, 18, 1968. S. 115–129, — май 866 г. Однако же эту дату явно опровергает факт антихристианского бунта уже в первой половине 866 г., то есть до отправления посольства к Людовику Благочестивому, ABert. S. 85, бунт же произошел уже после окончания крещения населения, см. выше сноску 617, при этом сам христианский обряд должен был там существовать достаточно длительный период времени.

[649] В. Н. Златарски. *История на първото Българско царство 2.* — София, 1927. С. 48; ср.: Soulis. *Legacy.* S. 3 n.; автор утверждает, что продвижению славянской миссии препятствовали, в частности, протоболгарские бояре и двор.

[650] Krystian, cap. 2. S. 94: «Он является устроителем святых мест, собирателем клира и основателем пусть малого, какое оно тогда было, благочестия».

[651] Adam Bremeński III, cap. 19. S. 162. О миссионерской деятельности Готшалка: H.-D. Kahl. *Slavische Heidentum und christliche Stammesfürsten* // Archiv f. Kulturgesch., 44/1962. S. 81–85. Подобную деятельность развернул в Ругии князь Яромир, Helmold, cap. 108. S. 212.

[652] Łowmiański. *Początki Polski, 5.* S. 286–288.

[653] Herbord II, cap. 14. S. 84–87. Ср. также: *Vita Prieflingensis* II, cap. 4. S. 32 n.; а также: Ebo II, cap. 5. S. 64.

[654] Herbord II, cap. 14. S. 85. Пыжичане еще до этого клялись принять крещение: «Да будут они помнить свою веру и свою клятву...», ср.: cap. 5. S. 71.

[655] Herbord II, cap. 14. S. 86: «Удивительно, как быстро и как просто все это множество народа, услышав слова знатных, склонилось к единому согласию». Ср. ход веча в Щецине — далее в сноске 663. Сомнение вызывает значительное расхождение в количестве крещенных между Хербордом (Herbord II, cap. 17. S. 91), и *Vita Prieflingensis* II, cap. 17. S. 33. Ср. W. Dziewulski. *Likwidacja pogaństwa na Pomorzu Zachodnim* // ZHist. 25/1/1960. S. 10 и сноска 12. Таким образом, последнее число касается пыжичан, крещенных, как вытекает из текста, самим епископом, а первое — крещенных в том числе и пресвитерами.

[656] Herbord II, cap. 19. S. 97: «Мы найдем согласие всего народа о принятии крещения».

[657] Herbord II, cap. 38. S. 136; *Vita Prieflingensis* II, cap. 19. S. 50; Ebo II, cap. 18. S. 87.

[658] Herbord II, cap. 38. S. 36 n.

[659] Herbord II, cap. 39. S. 137 n.; *Vita Prieflingensis* II, cap. 20. S. 50 n, Ebo II, cap. 18. S. 87.

[660] Herbord II, cap. 39. S. 139: «Когда все добровольно приобщились ко Господу». *Vita Prieflingensis* II, cap. 20. S. 51; Ebo II, cap. 18. S. 87

[661] *Vita Prieflingensis* II, cap. 7. S. 37.

[662] Herbord II, cap. 26. S. 112–114: «Итак, поскольку все противодействуют, мы, прибывая здесь два месяца и более, почти ничего не добились». (С. 112). Ср.: *Vita Prieflingensis* II, cap 8. S. 38. Неточно представляет деятельность первой миссии в Щецине Эбон (Ebo II, cap. 9. S. 69–71): он ничего не знает о вторжении Кривоустого, а успех миссии приписывает обращению Домаслава. Херборд (Herbord II, cap. 30. S. 118–120) приводит текст послания, о подлинности которого ведется спор, см. К. Лиман в издании Херборда (С. 118); *Vita Prieflingensis* II, cap. 10. S. 41.

[663] *Vita Prieflingensis* II, cap. 10. S. 41: «Язычники, собрав бесчисленный народ из деревни и из поместий, усердно спрашивали, что из двух они выберут, и, после того как было произнесено множество речей за и против, наконец пообещали исполнить все, что было приказано». Ср.: Herbord II, cap. 30. S. 120.

[664] *Vita Prieflingensis* III, cap. 10. S. 68: «Первые люди общины с прочим множеством устроили заседание, и, проведя между собой обсуждение, постановили повиноваться епископу и веровать во Христа»; Ebo III, cap. 16. S. 123; Herbord III, cap. 20. S. 182..

[665] *Vita Prieflingensis* III, cap. 4. S. 60n.

[666] Наиболее подробно это вече описал Эбон (Ebo III, cap. 6. S. 104–106); Херборд (Herbord III, cap. 3. S. 152–155) описал вече после опережающего

ход событий упоминания о крещении Узнама (cap. 2. S. 151–152), как видно из слов Тиемо: «Прошу тебя, не спеши...»

[667] Ebo III, cap. 14–15. S. 118–120; Herbord III, cap. 11–12. S. 169–171.

[668] Łowmiański. *Początki Polski* 5. S. 578.

[669] Soulis, см. выше сноску 649.

[670] H.-D. Kahl. *Zum Geist der deutschen Slavenmission des Hochmittelalters* // HMKGesch. — 1963 (1 издан. 1953). S. 156–176.

[671] H.-D. Kahl. *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte Hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts* // HMKGesch. S. 177–274 (изд. 1955). Автор интерпретировал определение Бруно «compellere» в смысле рекатолизации лютичей, которые в действительности до 983 года не были крещены. Об этом далее в тексте.

[672] K. Tymieniecki. *Państwo polskie w stosunku do Niemiec i cesarstwa średniowiecznego w X wieku* // PPPol. 1/1062. S. 290.

[673] Tietmar III, cap. 17. S. 133; Adam Bremeński II, cap. 42. S. 102, III, cap. 23. S. 166. Łowmiański. *Początki Polski, 5*, сноска 936, что следует сравнить с высказыванием Видукинда (Widukind II, cap. 20. S. 84). Не принятия новой веры, а выплаты дани требовали немецкие власти от славян, но данные по принуждению обещания, естественно, не исполнялись, что констатировал Хельмольд (Helmold, cap. 18. S. 38): «Однако обещание их было исполнено притворства и лжи. Ибо немедленно после того, как цезарь, распустив собрание, обратился к другим делам, они уже не заботились ни о чем из обещанного». Крещение без дани было невозможно, поэтому в понимании славян эти оба тесно связанные между собой явления находились в рамках одной и той же насильственной политики.

[674] Tietmar III, cap. 17. S. 131: «Народы, которые, приняв христианство, служили царям и императорам и платили подати, оскорбленные гордыней полководца Тидрика, единодушные в надежде, взялись за оружие». Принятие христианства здесь равнозначно выплате дани с тем, что власть беспокоилась о сборе дани, выплату которой она считала равнозначной принадлежности к христианским кругам. Каль (Kahl. *Compellere intrare*. S. 208) ссылается на свидетельство Випона (Wipon, cap. 33. S. 52) о лютичах; «...а те, кто некогда были полухристианами, ныне в своей отступнической подлости стали совершенными язычниками»; по-видимому, полухристиане — это те язычники, которые платят дань, а те, кто переставал ее платить, расценивались как язычники.

[675] Это вытекает из сообщения Хельмольда (Helmold, cap. 18. S. 38), относящегося, по-видимому, к полностью независимым территориям: «Вождь же саксонцев Бернард, в военном деле сильный, но совершенно одержимый жадностью, славян, которых, живущих по соседству, покорил оружием или договорами, отяготил такими податями, что они и Бога забыли, и к священникам перестали быть сколько-нибудь благосклонными».

[676a] Детально рассмотрел эту проблему с позиции языкознания, привлекая при этом большую литературу по предмету, Фринт (A. Frint. *Bohemismy a palaeoslovenizmy v lužickosrbské terminologii křesťanské a jejich dějepisný význam*. — Praha, 1954, Acta Universitatis Carolinae, 1954, 5: Philologoca, особенно S. 28–38).

[676] Labuda. *Działalność misyjna*. S. 202.

[677] О методах миссионерской деятельности, сформировавшихся уже при Карле Великом на Дунае и показательных впоследствии для всех западнославянских земель: M. Rechowicz. *Chrzest Polski*. S. 67–74; Labuda. Op. cit. S. 200–206.

[678] Łowmiański. *Początki Polski* 4. S. 319–322.

[679] Zagiba. Op. cit. S. 115 et passim.

[680] Zagiba. Op. cit. S. 16 n.; Soulis. *The Legacz*. S. 25 n.

[681] К. М. Куев. *Чернеризец Храбър*. — София, 1967 (все сохранившиеся тексты *Апологии*). С. 188 и т. д.: «...кръстивше же се, римсками и гръчьскыми писмены, нуждааху се словенскы речь безь оустроения». На дату возникновения этого памятника указывают слова Храбра (Ibidem. С. 194, 213, 328): «ведь еще живы те, которые их (Константина и Мефодия) видели». Хотя эти слова отсутствуют в огромной части списков (66), они не являются вставкой, как это справедливо доказывает Куев (Op. cit. S. 26–28), просто в значительной части копий они были опущены как неактуальные. Однако же это указание говорит скорее против тезиса Куева, что якобы труд Храбра возник в 893 году, 8 лет спустя после смерти Мефодия; с большой долей вероятности его следует отнести к началу X века, что, однако, не ставит под сомнение упоминание об использовании латинского алфавита до Константина.

[682] Факсимиле памятника см.: *Freisinger Denkmäler*. — München, 1968. S. 201–209; транскрипция (P. Колярич) — ibidem. S. 210–215.

[683] Zagiba. Op. cit. S. 81.

[684] Zagiba. Op. cit. S. 91.

[685] Zagiba. Op. cit. S. 91. Любопытно, что управляющий Карантанией и Панонией архиепископ Осбальд (ум. 860) выступает как «episcopus Sclavorum, Conversio Bagoar et Carant» (cap. 9. S. 134) и ведет переписку непосредственно с папой Николаем I, ср.: Hauck. *Kirchengeschichte* 2. S. 480 сн. 1, 712, сн. 1.

[686] *Zywot Konstantyna*, ŻKMet., cap. 14. S. 65: «вера христьяньска сказалъ»; *Zywot Metodego*, ibidem, cap. 5. S. 106. Перевод Лера-Сплавинского.

[687] MMFHist. 4/1971. S. 34.

[688] *Zywot Konstantyna*, ŻKMet., cap. 15. S. 68,72.

[689] H. von Bohr. *Die deutsche Literatur von Karl dem Grossen bis zum Beginn der höfischen Dichtung 770–1170*, изд. 7. — München, 1968. S. 16 nn.

[690] R. Kolarič. *Sprachliche Analyse* // Freisinger Denkmäler. S. 107 nn. S. 120. Фрагменты I и III должны были возникнуть в Карантании.

[691] Thietmar II, cap. 37. S. 101. Трудно согласиться с переводом Едлинского: «списал слово Божие на языке славянском». О Босоне см.: Hauck. *Kirchengesch.*, 3. S. 95 n., 98..

[692] W. Schlesinger. *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter* 1. — Köln, Graz, 1962. S. 24 n., 220 et passim; Загиба (Zagiba. Op. cit. S. 123, 141 nn.) приписывает Босону широкую деятельность в области славянских текстов, в том числе и создание копии фризских памятников..

[693] Helmold, cap. 84. S. 164: «Ревностно служил слову Божьему, имея речи, написанные на славянском языке, которые он с успехом произносил народу».

[694] Сначала глаголический алфавит, который придумал Константин, а затем принятый в Болгарии кириллический, который заменил менее удобную глаголицу (хотя и не вытеснил ее полностью) и распространился у южных и восточных славян, см.: Soulis. *The Legacy*. S. 35–27, где приведена также литература по этой спорной во многих отношениях проблеме.

[695] Soulis. *The Legacy*. S. 22 n.; Гюзелев. *Князь Борис Първый*. С. 224 nn.

[696] ПВЛ. С. 149–160 (988 г.).

[697] Herbord II, cap, 5. S. 71, князь: «omnes episcopos terre sue conveniens nullum persuadere potuit ut illo ire atque in tenebris et umbra mortis sedentibus lumen vite vellet oslendere singulis suas excusationes pretendentibus — Обратившись ко всем епископам своей земли, ни одного не мог убедить пойти туда и показать свет жизни сидящим во тьме и тени смертной, причем каждый приводил свои отговорки». Это свидетельство представляется четким и конкретным, его не легко поставить под сомнение, в нем в то же время отсутствуют мотивы отказа со стороны епископов, ср.: W. Kümmel. Die *Missionsmethode des Bischofs Otto von Bamberg und seiner Vorläufer in* Pommern. — Gütersloh, 1926. S. 13. Очевидно, что не принималось во внимание смущение императора Генриха V, как считал Малечинский (K. Maleczyński. *Boleslaw III Krzywousty*. — Wrocław etc, 1975 (изд. 2.). S. 167; ср. также: G. Labuda. *Początki organizacji kościelnej na Pomorzu i na Kujawach w XI i XII w.* // ZHist, 33/3/1968. S. 43. Литература по этой проблеме рассмотрена в книге: W. Dziewulski. *Biskup pomorski Wojciech* // ZHist., 23/4/1957. S. 14 n., сноска.

[698] *Vita Prieflingensis* I, cap. 2. S. 7: «Он настолько овладел языком, что послушаешь, как он говорит по-варварски, так и не подумаешь, что он тевтонец». Это грубое преувеличение, так как писал это немец, не знавший польского языка. Более содержательное сообщение сделал Хельмольд (Helmold III, cap. 32. S. 197).

[699] Явно указывают на будущего епископа Адальберта: *Vita Prieflingensis* III, cap. 8. S. 66; Ebo III, cap. 12. S. 112; cap. 14. S. 119; cap. 15. S. 122, cap. 16. S. 122, cap. 19. S. 127; Herbord III, cap. 12. S. 171, cap. 23. S. 186. Иногда источники указывают переводчика: Albaimus, Albwinus, что может быть переиначенным именем Адальберта, Ebo III, cap. 5. S. 103, cap. 7. S. 106;

Herbord III, cap. S. 158. Другие упоминания о переводчиках: Herbord III, cap. 7. S. 161, cap. 18. S. 180. В защиту польского происхождения Войцеха, которое в науке ставится под сомнение, выступил Дзевульский (W. Dziewulski. *Stosunek Ottona Bamberskiego do organizacji kościelnej terenów zachodnio-pomorskich* // ZHist. 23 (1–3), 1957, wyd. 1958. S. 125 n.; W. Dziewulski. *Biskup pomorski Wojciech*. S. 9 nn. Не согласимся, однако, с утверждением автора, что Оттон, хотя и говорил по-польски, не знал западнопоморского наречия. Ведь источники и это наречие, и польский язык называют славянским языком и не находят между ними никакого различия.

[700] Ebo III, cap. 14. S. 120.

[701] Эти две цели указаны в документе об основании бамбергского епископства 1007 г., Diplomata Heinrici II, № 143. S. 170: «Чтобы и язычество славян было там искоренено, и память имени христианского осталась там славной навеки». Ср.: Kahl. *Zum Geist der deutsch. Slawenmission*. S. 158 nn.

[702] Conventus episcoporum ad ripam Danubii 796 // MGHist. Legum sectio III. Concilia 2 pars 1. — Hannoverae et Lipsiae, 1906. S. 172–176: Собрание епископов на берегу Дуная в год 796, MGHrst. Часть III законов. Собрания 2 часть 1, Ганновер и Лейпциг 1906, с. 172–176. «Не подобает давать этому народу таинства крещения, пока он не напитается таинством веры во время некоей отстрочки...» (С. 174). «После крещения же следует их научить, чтобы они подчинялись всем повелениям божьим, в каковых они должны благочестиво и справедливо жить в веке сем» (С. 175). То же самое выразил и Алькуин (Alkuin (796) // MGHist. Epistolae Karolini aevi 2. -- Berolini, 1895, № 111. S. 160). Ср. в этой работе: T. 4. S. 311; Zagiba. Op. cit. S. 64.

[703] Rechowicz. Op. cit. S. 69.

[704] *S. Adalberti Pragensis vita altera* // MPHist. ser nova. — T. 4/2/1969, cap. 25. S. 32. По свидетельству *Vita prior*. Ibidem. — T. 4/1/1962, cap. 28. S. 48: «Цель пути нашего — спасение ваше, чтобы, оставив глухие и немые идолы, познали вы творца вашего...» Подробнее об этом: J. Wolny. *Z dziejów katechezy* // DTKPol. 1. S. 168 n.

[705] *Vita Prieflingensis* II, cap. 8. S. 39. По свидетельству Эбона (Ebo II, cap. 5. S. 64), пыжичане были крещены: «когда благочестивый Оттон предавался постоянным молитвам о спасении их».

[706] Herbord II, cap. 14. S. 85: «Что он муж почтенный, у себя дома богатый и ныне в чужой стране своими средствами обходящийся, ни к чему не стремится, ни в чем не нуждается, пришел ради их спасения, а не ради стяжания». Речь идет о неудачной миссии Бернарда.

[707] Как свидетельствует Херборд (Herbord II, cap. 15. S. 87). вложивший в уста Оттона слова, обращенные к пыжичанам уже после их крещения: «Ваше спасение, ваше счастье, ваша радость для нас — цель жизни»; Herbord II, cap. 18. S. 93.

[708] *Vita Prieflingensis* II, cap. 9. S. 39–40: «Мы пришли ради вашего спасения»; подобным образом у Херборда: Herbord II, cap. 27. S. 114; cap.

29. S. 117, молодые люди принимали без всяких сомнений уверения в существовании загробной жизни. (Quare non credatur ei? — Почему не верить ему?).

[709] Демм (I. Demm. *Reformmönchtum*. S. 69) признавал, что аргумент спасения играл в миссионерской пропаганде второстепенную роль. Скажем, что скорее он вообще не играл никакой видимой роли, за исключением данного случая.

[710] Piekarczyk. *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo*. S. 294.

[711] *Conventus episcoporum*. S. 174, см. выше сн. 703. То же, по мнению Кристиана (Krystian, cap. 1. S. 90), утверждал Константин-Кирилл: «Но увидев, что народ жестковыен, что они — полные невежды, не знающие путей господних...»

[712] H. Ljungberg. *Die nordische Religion und das Christentum*. — Gütersloh, 1940. S. 165–183.

[713] Ljungberg. Op. cit. S. 168.

[714] Herbord III, cap. 3. S. 154.

[715] Ebo II, cap. 2. S. 55; cap. 3. S. 57; Herbord II, cap. 2. S. 74; ср.: Kümmel. *Die Missionsmethode*. S. 19–23; Demm. Op. cit. S. 69–71.

[716] Ebo III, cap. 9. S. 110: «Больше давал, чем брал, по примеру Соломонову».

[717] Herbord II, cap. 14. S. 86: «Боги наши, как видно, не боги; они не могут помочь нам против этого. Так что лучше, чтобы мы, оставив покинувших нас, перешли всем сердцем к истинному Богу, который не оставляет надеющихся на него».

[718] Herbord III, cap. 16. S. 177.

[719] Fredegar IV, cap. 68 // SRMer. 2, 1888. S. 154. Прозвище язычников «canes» было распространенным, со временем оно было перенесено также и на христианских славян, о чем свидетельствует рассказанный Хельмольдом (Helmold, cap. 16. S. 34) случай с бодричским Мстивоем. Примеры использования этого прозвища собрал Кирн (P. Kirn. *Aus der Frühzeit des Nationalgefühls*. — Leipzig, 1943. S. 15).

[720] *Conversio Bagoar et Carant*. cap. 7. S. 133; Krystian, cap. 2. S. 92. Ср.: Łowmiański. *Początki Polski* 4. S. 266, 418; Labuda. *Działalność misyjna. Fragmenty* 3. S. 201.

[721] Thietmar V, cap. 10. S. 263. Василевский (T. Wasilewski. *Mieszko i margrabia Hodo a dworska hierarchia ottońska* // 1000 lat dziejów oręża polskiego. Cedynia — Siekierski etc. — Szczecin, 1973. S. 177–179) объясняет церемониал более низким статусом Мешко I как данника и друга цезаря, чем Годона, воспитанника цезаря, находящегося в близком отношении с Оттоном I. Однако же мог ли более высокий статус Годона служить основанием для подобной формы церемониала, не известного, по-видимому, феодалам, коль скоро ее подчеркнул Титмар. Следует заметить, что титулы, которыми в отдельных случаях Годон был отмечен — «venerabilis, inclitus, egregius», не были неким

особым отличием. Так, Титмар называет «venerabilis» Добромира (IV, cap. 58. S. 225), «inclitus iuvenis» — славный юноша — какого-то неизвестного рыцаря Годона (см. 1015) (VII, cap. 18. S. 495), «miles egreius» — доблестный воин — некоего рыцаря Тиберна (VI, cap. 22. S. 345).

[722] Это важное для понимания мотивов принятия крещения языческими князьями сообщение передал Римберт (*Vita Anskarii*, cap. 7. S. 26). Цезарь: «Он, удерживая его при себе, сам и через других побуждал его к принятию христианства, говоря, что между ними, конечно, в этом случае может быть еще большая дружба, и народ христианский с готовностью будет приходить на помощь ему и его ближним, если оба они будут почитать одного Бога; наконец, с помощью благодати божьей, он обратил его к вере».

[723]ПВЛ. С. 138 (988) Ответ цезаря должен был звучать: «не достоить хрьстияномъ за поганыя даяти; аще ли ся крьстиши, то и се получиши, и цесарьство небесьное приимеши, и съ нами единоверьникъ будеши...» Ответ подтверждает принятое правило, что браки должны заключаться между христианами. Тезис о политическом сближении благодаря общей религии находит подтверждение в приведенном высказывании императора Людовика. Упоминание о царствии небесном в данном контексте является скорее литературной вставкой.

[724] Herbord II, cap. 30. S. 120.

[725] Ebo III, cap. 6. S. 107: «Но здравое размышление показало, что это — безграничное безумие — отчуждать себя, как недоносков, от лона матери-церкви, когда все близлежащие народы провинции, и весь римский мир принял на себя иго веры христианской...»

[726] Helmold, cap. 84. S. 16 n.

[727] *Vita Prieflingensis* II, cap. 11–13. S. 41–45; Herbord II, cap. 30, 31. S. 118–122.

[728] Версия возникла, без сомнения, под влиянием *Жития Константина Философа*, а точнее истории о его арабской и хазарской миссии. При хазарском дворе столкнулись две религии — еврейская и сарацинская (ислам), третью представлял Константин (ŻKMet, cap. 8. S. 27). Введение на сцену четвертой миссии, латинской, выдает предание о миссии Адальберта в Киеве в 962 г. Не заслуживают внимания фиктивные сообщения *Никоновской летописи* о мнимых связях Апостольской Столицы с Ярополком и Владимиром Святославичем. Как данность (без какой-либо критики источника) отношения папства с Ярополком принимал Мантеффел (T. Manteuffel. *Les Tentatives d'entrainement de la Russie de Kiev dans la sphére d'influence latine* // Acta Poloniae Historica 22/ 1970. S. 42, русская версия работы: *Материалы научной сессии польских и советских историков.* — Киев, 1972. С. 140–149). Тезис о латинском крещении Святополка выдвинул уже Пархоменко (В. Пархоменко. *Начало христианства Руси. Очерки из истории Руси IX—X вв.* — Полтава, 1913); ее ошибочность показал А. А. Шахматов в рецензии на эту работу (ЖМНП, 1914, август. С. 338).

Летописную версию о крещении Владимира связывали также с аналогичными восточными сюжетами, однако они наверняка имели вторичное происхождение. Сообщения никоновской летописи об отношениях папства с Русью в X в. принимал также Рамм (Op. cit. S. 38 nn.); более осторожную, но нетвердую позицию занимает Алпатов (Op. cit. S. 74 n.). однако же непосредственные отношения папства с Русью в X в. являются маловероятными и не находят отражения в достоверных источниках того времени. Роль посредника между католицизмом и Русью играли немцы, что подтверждает *Повесть временных лет*, сообщая, что к Владимиру прибыли «немьци отъ Рима» (ПВЛ. С. 104 (986)). В то же время никоновская летопись не упоминает о немецком посредничестве в своих самостоятельных сообщениях, относящихся к папским посольствам (ПСРЛ 9 (1862–1965). С. 39 (979), 57 (988), 64 (991), 65 (994: посольство Владимира к римскому папе), 68 (1000: вместе с послами «королей чешских и венгерских»; 1001 г.: посольство Владимира в Рим)). О вымысле говорит и частота посольств, о которых ничего не известно по другим источникам.

[729] Все высказывания в *Повести временных лет*: ПВЛ. С. 103–105 (986).

[730] ПВЛ. С. 134–135 (987). Об эстетических достоинствах византийской литургии см.: P. Sczaniecki. *Służba Boża w dawnej Polsce (1)*. — Poznań, 1962. S. 5.

[731] ПВЛ. С. 138 (988).

[732] Львов. *Исследование Речи философа*. С. 333–396; после рассмотрения истории проблемы (С. 336–339) автор говорит об отсутствии убедительных доказательств русского происхождения этого памятника, устанавливает, что оригинал был написан языком древнейших старославянских памятников (С. 352), а затем выявляет наслоения — западнославянские (С. 354–361) и восточноболгарские (С. 361–368). Ввиду присутствия в памятнике апокрифических элементов нельзя согласиться с автором в том, что автором памятника был Константин Философ, чье знание Священного Писания трудно поставить под сомнение. Шахматов (*Разыскания*. С. 147 nn.) утверждает, что колебания Владимира после речи Философа объясняются необходимостью мотивировать поход на Корсунь и крещение там, в соответствии с более поздней легендой. Поэтому вставка совершенно излишня, поскольку, как и после изучения литургии, устроенного после речи Философа, Владимир мог задать боярам вопрос: «То къде крьщение приимемъ?» — и, услышав ответ: «Къде ти любо», отправиться в корсунский поход, как это действительно представляет *Повесть временных лет* (ПВЛ. С. 137 (987, 988)). В противном случае колебания Владимира и изучение литургии, вопреки мнению Шахматова, лишены обоснования с точки зрения конструкции текста, но имеют подтверждение в легенде, которая не знала «теологической» мотивировки решения о принятии крещения и придумала иные мотивы.

[733] Напр.: Grudziński. *Pogaństwo*. S. 42 n. В то же время автор удачно осветил международные причины принятия крещения. Будовниц.

(*Общественная мысль*. С. 180) в качестве цели указал санкционирование феодального гнета.

[734] Herbord II, cap. 15. S. 88.

[735] Herbord II, cap. 36. S. 131. *Vita Prieflingensis* II, cap. 11. S. 42 — епископ: «Не хотели передавать им таинства веры, прежде чем они разрушат святилища богов и, наконец, сам город очистят от всякой мерзости идолопоклонства». Далее источник сообщает о разорении и разграблении святилищ (II, cap. 12. S. 43) и переходит к описанию крещения (cap. 13. S. 43–45). Возникает вопрос: не является ли упоминание о катехизации жителей Щецина в течении нескольких дней лишь преувеличением этого автора? То же утверждал и Кюммель (Kümmel. Op. cit. S. 41). А если он и говорит об обучении, длившемся в некоторых случаях несколько недель, то это, по-видимому, ошибочная интерпретация проповедей Оттона, которые читались с целью склонить жителей Щецина к крещению.

[736] Ebo II, cap. 5. S. 65.

[737] Thietmar, cap. 56. S. 221, 223.

[738] *S. Adalberti Pragensis vita prior*, cap. 27. S. 40; Bruno. *Vita altera*, cap. 24. S. 29–30 — этот автор вместо Гданьска указывает Гнезно, что, возможно, является эхом миссионерской деятельности св. Войцеха в окрестностях Гнезно.

[739] Вообще христианизацию балканских славян в контексте политической истории рассмотрел Власто (Vlasto. Op. cit., см. выше сноску 612. S. 155–235); с точки зрения мефодиевского движения проблема рассмотрена в книге: Soulis. Op. cit., см. выше сноску 612 (с обширной литературой по данной проблеме). Мефодиевское движение кратко рассмотрено в работе: P. Duthilleul. *L'évangelisation des Slaves. Cyrille et Méthode.* — Tournai (Belgium), 1963. S. 166–188. Христианизация тесно связана с зарождением письменности, которая возникает для служебных целей миссии. До сих пор не утратило своего значения общее исследование южнославянских литератур: M. Murko. *Geschichte der älteren südslavischen Literaturen.* — Leipzig, 1908; до XII века развивается собственно только болгарская письменность, обзор которой сделан в коллективном исследовании: *История на българската литература — 1. Старобългарска литература.* — София, 1962. Другой тесно связанной с христианизацией проблемой является зарождение церковной организации. Общее представление о ней дано в книге: W. Swoboda. *Organizacja Kościoła. Bułgaria* // SSSłow, 3/1967. S. 494–500; W. Kowalenko. *Chorwacja*. S. 500–505; W. Kowalenko. *Serbia*. S. 518–524.

[740] В литературе преобладает точка зрения, что автором *Жития* был Феофилакт, см., напр. MMFHist, 2, 1967. S. 200 n. Текст жития недавно был издан: А. Милев. *Гръцките жития на Климент Охридски.* — София, 1966. С. 76–182; там же во вступлении издатель вновь утверждает авторство Феофилакта, которое иногда ставится под сомнение в литературе. С. 31–71.

[741] Феофилакт (изд. Милев), cap, 57, 59. S. 126.

[742] Языческие реликты в области верований, обрядов и обычаев, аналогичные тем, которые столетиями сохранялись у северных славян, представил Ангелов (Ангелов. *Богомилство.* С. 105–118) в качестве фактора, направленного против церковно-феодальной идеологии и создающего благоприятную атмосферу для богомильства. Однако же вставка в апокриф *Хождение Богородицы по мукам* с упоминанием о богах Трояне, Хорсе, Велесе и Перуне возникла на Руси, так как два центральных имени явно русского происхождения, а не болгарского, как считает автор. С. 112.

[743] CDBoh, 1, № 16. S. 12: «Montemero duci Johannes VIII — с воззванием, «ut progenitorum tuorum secutus morem quantum potes, ad Pannoniensium reverti studeas diocesin. — Чтобы ты, следуя, насколько можешь, обычаю праотцев твоих, стремился вернуться в Паннонию». М. Пероевич, заменивший «Pannoniensium» на «nonniensium», связывал послание с Мутимиром хорватским и нинской епархией, что очень убедительно опроверг Власто (Vlasto. Op. cit. S. 377, сноска 135). См. также T. Wasilewski. *Mutimir (Muncimir), ks, serb.* // SSSłow, 3. S. 331.

[744] Об организации сербской церкви см..: K. Jireček - J. Radonič. *Istorija Srba* 2. — Beograd, 1952. S. 62 nn., ср. также карту сербских монастырей XIII в. W. Swoboda // SSSłow, 3. S. 522.

[745] CDCroat, 1, № 23, ст. 10. S. 32: «Ut nullus episcopus nostre provintie audeat in quolibet gradu Slauinica lingua promouere, tantum in clericatu et monachato deo deseruire, Nec in sua ecclesia sinat eum missas facere, preter si necessitatem sacerdotum haberent, per supplicationem a Romano pontifice licentiam eis sacerdotalis ministerii tribuatur. — Чтобы никто из наших епископов не дерзал в какой-либо степени заниматься славянским языком, но только служить в священническом и монашеском звании богу. И да не позволяет никому служить мессу, если же будет иметь нужду в священниках, да будет им по их прошению дано римским понтификом позволение на священническое служение».

[746] Католики упрекали боснийских богомилов в том, что они считают своего епископа наместником (vicarius) Христа и последователем (successor) св. Петра, см. A. Soloviev. *Autour des bogomiles.* — Byzantion 22, 1952. S. 81–104. В Боснию убегали последователи учения из Сплита и Трогира, однако считать этот край родиной боснийского богомильство было бы искусственной концепцией. , V. Frančič. *Bosna,* // SSSłow, 1. S. 154, ср.: *Historija naroda Jugoslavije* 1. — Zagreb, 1953. S. 564 n. О боснийских богомилах существует огромная литература, см.: Ангелов. Op. cit. С. 420 и сноска 2. Ср.: Vlasto. Op. cit. S. 227–235; Примов. Op. cit. С. 204–211, 339–352 (brb.); D. Dragojlovič. *Bogomil Political Roll among the Balkan Nations* // Balcanica 1. —Beograd, 1970. S. 43–69.

[747] Heinrici . *Chronicon Livoniae* (изд A. Bauer). — Wurzburg 1959, XVI cap. 2. S. 150: «Est enim consuetudo regum Ruthenorum, ut quamcunque genteim

expugnaverint, non fidei christiane subicere, sed ad solvendum sibi, tributum et pecuniam subiugare. — У русских царей есть обыкновение, когда они захватывают какой-нибудь народ, не приводить его к вере христианской, а заставлять платить себе подати и налоги». А также XXVIII, cap. 4. S. 304: «mater Ruthenica sterilis semper et infecunda, que non spe regerationis in fide Iesu Christi, sed spe tributorum et spoliorum terras sibi subiugare conatur. — Мать земля русская всегда бесплодна и неплодородна; она пытается покорить себе земли не надеждой возрождения верой христовой, но надеждой на налоги и военную добычу».

[748] С этой точкой зрения (особенно у А. М. Аммана) полемизирует Клименко (M. Klimenko. *Ausbreitung des Christentums in Russland seit Vladimir dem Heiligen bis zum 17. Jh., Versuch einer Übersicht nach russischen Quellen.* — Berlin, Hamburg, 1969. S. 132, ср.: о лифляндском эпизоде — ibidem. S. 95–101. Наверняка по примеру немцев русины предпринимали попытки крещения язычников, однако без особого успеха (Heinricus XIV, cap, 2. S. 108). Несмотря на некоторые профессиональные недостатки, особенно в сфере критики источников, указанная книга Клименко является полезной с точки зрения материалов для изучении христианизации Руси. В польской историографии обзор «борьбы с язычеством на Руси» дал Дзевульский (W. Dziewulski. *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej.* — Wrocław etc, 1964. — S. 191–199), где также была использована более ранняя литература по данной проблеме, а в особенности работы: Е. Голубинский. *История русской церкви* (изд. 2), 1/1. — М., 1901; М. Приселков. *Очерки по церковно-политической истории киевской Руси X—XII вв.* — СПб, 1913. Следует заметить, что основной, с точки зрения материалов, работе Голубинского свойственен недостаточный критицизм в отношении источников и склонность к дедуктивному разрешению проблем. Приселков безоговорочно принимает результаты анализа русского летописания, данного А. А. Шахматовым. Отстаиваемый здесь тезис, что к концу XII века русское (славянское) население в своей массе считало себя христианами, несмотря на многочисленные языческие реликты в верованиях и обрядах, сохранившиеся до новейших времен, отличается от точки зрения, высказываемой Нидерле (Niederle. *Život star. Slov. 2*/1. S. 264–277, который утверждал, что в отдельных районах Руси некрещеные язычники сохранились до XV века (S. 265), а вообще население сохраняло языческий дух вплоть до XVI в. (S. 276). Однако же анклавы с некрещеным населением, как видно из примеров, приведенных автором, состояли из иноплеменного населения (финского), а критерием христианизации следовало бы признать усвоение населением основных элементов верований и нового культа, а не отказ от реликтов язычества, от которых полностью не избавились и искренне верующие христиане. Terminus ante quem принципиального перехода к христианской религии русского населения следует считать распространение великорусского

определения земледельцев — «крестьяне», то есть христиане в отличие от татар-басурманов. Название это появляется в конце XIV в.: Срезневский. *Материалы* 1, стлб. 1344; В. Сергеевич. *Древности русского права.* — СПб, 1902 (изд. 2) . С. 204, но должно было возникнуть раньше.

[749] D. Obolensky. *The Heritage of Cyril and Methodius in Russia* // Dumbarton Oaks Papers, 19/1965. S. 47–65, см. S. 48 n. Вообще можно было бы сказать, что русская миссия была ответвлением мефодиевской миссии, в то же время она черпала многое непосредственно из литературы, начало которой положил Мефодий. Ошибочными являются попытки трактовать истоки русского государства в аспекте христианизации, H. d e Taube. *Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars (IX-e-XIII-e siècle) 1. Le Prince Askold, l'origine de l'Etat de Kiev et la première conversion des Russes.* — Paris, 1947; N. de Baumgarten. *Aux origines de la Russie (Orientalia christiana analecta 119).* — Rome, 1949. Отсутствуют какие-либо заслуживающие внимания доказательства принадлежности к христианству Аскольда и Дира или же существования христианской партии при Игоре.

[750a] ПВЛ. С. 151 (988). Разумеется, этих детей отдавали в учение не ради того, чтобы они умели писать, как считал В. И. Ламанский. С этой точкой зрения полемизирует Будовниц (Op. cit. С. 90) и со своей стороны допускает, что таким образом воспитывались кандидаты в епископы и другие представители высшей церковной иерархии. Эту точку зрения подтверждает пример Илариона, но он не может быть обобщен, поскольку главной задачей государства была подготовка миссионеров и проповедников с целью идеологического воздействия на массы. Этот вывод вытекает из церковной политики Ярослава Мудрого, тем более актуальным был вопрос христианизации при Владимире.

[750] H. Łowmiański. *The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert* // Acta Poloniae Historica, 24, 1971. S. 5–21, Łowmiański. *Początki Polski* 4. S. 506–510. Сообщение о выступлении св. Войцеха против славянского обряда сохранилось в рукописи конца XV в., что тем не менее не решает проблему его подлинности (ввиду архаичности черт текста), напр. древнейший текст *Жития Константина Философа* IX века сохранился в рукописях середины XV века, см.: F. Pastrnek, *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda etc.* — Praha, 1902. S. 5 nn.; F. Grivec. *Konstantin und Method Lehrer der Slaven.* — Wiesbaden, 1960. S. 249; MMFHist, 2. S. 59. Сохранение столь позднего списка текста кажется тем более странным, что это произведение было широко известно и читаемо, как это известно по многочисленным упоминаниям о нем и по сохранившимся цитатам и отрывкам. Скромного сообщения о св. Войцехе никто на Руси не читал, и его пересказ сохранился случайно.

[751] ПВЛ. С. 192 (1037).

[752] В принципе, существует теоретическая возможность проникновения на Русь славянской миссии из Чехии является скорее теоретической ввиду

ранних литературных связей обеих стран., ср.: Н. Н. Розов. *Из истории русско-чешских литературных связей древнейшего периода* // Труды Отдела древнерусской литературы 23. — Л., 1968. С. 71–85.

[753] Klimenko. Op. cit. S. 59.

[754] ПВЛ. С. 11–12 (географ. вступление): «живяху... имѣху... бываху... умыкаху...» и т. п. Только о вятичах сказано: «еже творять вятичи и нынѣ», что находит подтверждение в миссии Кукши, а одновременно подчеркивает, что это было наиболее отсталое в плане христианизации племя.

[755] Основным трудом по организации русских епархий в период приблизительно с 996 по 1170 год является: A. Poppe. *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku.* — Warszawa, 1968, особенно S. 152–205; A. Poppe. *Organizacja kościoła, Ruś* // SSSłow, 3. — S. 511–518. Однако же время возникновения многих из этих епископств не является бесспорным, см.: H. towmiański, рецензия на цитируемую книгу Поппе, KHist, 67/1970. S. 795.

[756] Если он погиб во время выступления волхвов, которое, по-видимому произошло в 1073–1076 гг, как установил Поппе (Poppe. *Państwo i kościół.* S. 181, сноска 88).

[757] Н. Н. Воронин. *«Житие Леонтия Ростовского» и византийско-русские отношения второй половины XII в.* // ВВ. 23/1963. С. 23–46, особенно С. 29.

[758] Так, Воронин (Н. Н. Воронин. *К вопросу о начале ростово-суздальского летописания* // Археологический ежегодник за 1964 год. — М., 1965. С. 24. Poppe. Op. cit. S. 182), утверждает, что на возникновение и возобновление деятельности ростовского епископства повлияла политическая ситуация; однако мы должны принять во внимание и миссионерский фактор: например, приостановка деятельности епископства была бы невозможной в стране с прочно утвердившимся христианством.

[759] Так, летопись утверждает (1157), что ростовчане и суздальцы посадили на престол Андрея Боголюбского: «занеже бе любимъ всеми» — за набожность, доброту и строительство церквей. Действительно ли его любили за набожность, это вопрос, однако сказать подобным образом можно было скорее о христианизированном населении (ПСРЛ, 1, кол. 348). Сами же горожане изгнали (1159) епископа Леонтия, заступившись за своих попов, притесняемых им (грабяй попы) (ibidem, кол. 349). В Суздале произошел диспут (1164) между епископами по вопросу поста в присутствии князя Андрея и «предо всеми людьми» (ibidem, кол. 352). «Вся земля ростовская» радовалась в связи с отданием под суд митрополита и осуждения епископа Федорца, который, в частности, предал анафеме город Владимир (ibidem, кол. 355 n.) (1169). И сообщения о волхвах XII века прекращаются, несмотря на значительный прирост летописной информации. Летопись трактует страну как христианскую, не обличает язычников. В ее поле зрения они не присутствуют, что, по-видимому, говорит об их слабости. Последнее упоминание о волхвах в Ростове приводится в *Повести*

временных лет (ПВЛ. С. 271) под 1091 г.: «въ сеже лѣто вълхвъ явися Ростовѣ, иже въскорѣ погибе». По-видимому, его встретил враждебный прием.

[760] Klimenko. Op. cit. S. 62–74.

[761] *Патерик Киево-печерского монастыря* (изд. Д. И. Абрамович). — СПб, 1911. С. 81. (ср. С. 182): «Его же вси извѣдаютъ, како бѣсы прогна и вятичи крести и дождь съ небеси сведе, и езеро изсуши, и многа чюдеса сътворивъ. И по многихъ мукахъ усеченъ бысть съ ученикомъ своимъ». О вятичской миссии: Klimenko. Op. cit. S. 76–78. Мы опускаем здесь христианизаторские начинания Руси за пределами славянского мира, рассмотренные Клименко (Klimenko. Op. cit. S. 89 nn.).

[762] ПВЛ. С. 196 (1037).

[763] ПВЛ. С. 216 (1068).

[764] ПВЛ. С. 229 (1071) — в Новгороде, С. 221 — в Киеве. Наводит на размышления позднее основание епископства в Смоленске — только в 1136 г., A. Poppe. *Fundacja biskupstwa smoleńskiego* // PHist, 57/1966. S. 538–554. Во всяком случае почва для его возникновения уже давно была подготовлена, коль скоро уже в 1101 г., в соответствии с третьей редакцией *Повести временных лет*, Владимир Мономах возвел церковь: «Володимеръ заложи цьркъвь въ Смольньсте камяну святыя Богородица, епискупию» (ПВЛ. С. 321). Если это последнее слово не является вставкой, как считает Щапов (Я. Н. Щапов. *Смоленский устав князя Ростислава Мстиславича* // Археологический Ежегодник за 1962 год. — М., 1963. С. 40, ср.: Poppe. *Fundacja*. S. 552), что вполне возможно, мы бы имели указание на проект— уже около 1118 г. — основания епископства, соотносящийся с фактом строительства этого храма в провинциальном городе. О христианизации смоленской земли см.: Klimenko. Op. cit. S. 78–80.

[765] ПВЛ. С. 196 (1044 г.).

[766] ПВЛ. С. 151 (988). Титмар (Thietmar VIII, cap, 32. S. 623), подтвердил, что Киев был христианским уже при Владимире упоминанием о существовании в нем в 1018 г. свыше 400 церквей (plus quam quadringente habentur eclesiae). Число, конечно, преувеличенное, но оно дает указание на строительство частных церквей боярами. Впрочем, может быть, что это число определяло количество церквей, построенных вообще на Руси, прежде всего на земле полян.

[767] ПВЛ. С. 194 (1037). Свидетельством принципиального подчинения простого населения (по крайней мере, в киевской земле) церковным предписаниям является ответ митрополита Иоанна II (1080–1089) на вопрос о заключении браков «простыми людьми» без венчания в церкви. Götz. *Kirchenrechtl. und kulturgesch. Deitkmäler*. S. 163–164, § 30: «Якоже еси реклъ, оже не бываеть на простыхъ людехъ благословение и вѣнчание, но бояромъ токмо и княземъ венчатися; простым же людемъ, яко и меньшицѣ поимають жены своя с плясаниемь и гудениемь...» Митрополит считал этот обычай заключением тайного брака (тайнопоимание наречется) и назначил

церковное наказание, однако не запретил подобного способа заключения брака, который также долго сохранялся на Руси, J. Bardach. *Zwyczajowe prawo małżeńskie ludności ruskiej Wielk. Ks. Lit.* // Studia z ustroju prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV — XVII w. — Warszawa, 1970. S. 261–315. Факт заключения браков вне церкви на Руси находит подтверждение и в других раннесредневековых источниках. Новгородский епископ Илья в своем *Поучении* (№ 19 ЖМНП, 1890, октябрь) рекомендует исповедникам заключать брак между людьми, живущими в фактическом супружеском союзе, но при их согласии, а краковский епископ Матвей в своем известном письме к св. Бернарду (1147?), в частности, упоминает о том, что Русь обижает «in coniugiis repudiandis», M. Plezia. *List biskupa Mateusza do św. Bernarda* // Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane R. Grodeckiemu etc. — Warszawa, 1960. S. 126, ср. об этом письме: Н. И. Щавелев. *Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервосскому об «обращении русских»* // Древнейшие государства на территории СССР. — М, 1976. С. 113–121. В то же время кажется малоправдоподобной реконструкция Плезы, заполняющая пробел в тексте, из которой вытекает, что на Руси дважды крестили взрослых: et rebaptizandis *adultis*; вместо *adultis* следует читать: *latinis*.

[768] О зарождении монашества у православных славян см.: Vlasto. Op. cit. S. 296–307.

[769] Титмар (Thietmar VIII, cap. 32. S. 621) упоминает о кафедральном соборе св. Софии: in sancte monasterio Sophiae, что наверняка означает kliros (правление) митрополии. Первым в Киеве и на Руси возник Печерский монастырь.

[770] См. выше сноски 686, 687 и текст.

[771] Łowmiański *Początki Polski* 4. S. 310–317.

[772] Ibidem. S. 358–363.

[773] *Житие Мефодия, cap,* 10 // ŻKMet. S. 113. Ср.: Łowmiański. *Początki Polski* 4. S. 367.

[774] Исследователи нередко усматривают доказательство проникновения христианства из Баварии в Чехию в упоминании хроники (*Annales Fuldenses*. — Haranoverae. 1891. S. 76) (872 г.) о немецкой войне с чешскими князьями: «quorum ista sunt nomina: Zuentislan, Witislan, Heriman, Spoitimar, Moyslan, (Goriwei)...» Немецкое имя Херимана должно было указывать на христианина (участника массового крещения 845 года). Тем не менее христианство Херимана, сражавшегося бок о бок с языческими князьями против франкских сил не без основания ставил под сомнение Негле (A. Naegle. *Kirchengeschichte Böhmens, quellenmässig und kritisch dargestellt,* 1/1. — Wien u. Leipzig, 1915. S. 57). Однако возникает и другое еще более важное сомнение: мы не встречаем ни одного примера, чтобы кто-либо из чешских князей в IX в. и даже в следующем столетии выступал под немецким именем, за исключением тех, которые (со второй половины X века) посвятили себя духовной карьере. Маловероятно, чтобы в 845–872 гг.

чешский князь после принятия крещения использовал в еще языческой среде христианское имя. Поэтому следует считать имя «Heriman» каким-то переиначенным славянским именем.

[775a] Я так установил эту дату (*Początki Polski* 4. S. 415), считая, что крещение произошло в то же самое время, что и покорение Чехии Святополку, что согласуется с сообщением Кристиана, утверждавшего, что крещение было принято при дворе Святополка, и находит аналогию в крещении князя вислян, также под давлением Святополка. Турек (R. Turek. *Cechy na úsvite dejin*, — Praha, 1963. S. 142–145) относит крещение к концу правления Ростислава (869–870), неизбежно оперируя одними предположениями из-за отсутствия соответствующих сообщений в письменных источниках. 869–870 годы относятся к наиболее неспокойным в истории моравского государства: немецкая война с Ростиславом, свержение Ростислава Святополком, возвращение Мефодия из Рима (как мне представляется, только в 870 г.) и заточение Мефодия немцами. Не видно, какой был интерес Борживою принимать крещение из рук Мефодия, а не в Ратизбоне перед лицом древнейших чешских князей в 845 году. Мне представляется, что 883/884 год более согласуется с данными источников и историческим контекстом.

[775] *Crescente fide* // FRBoh., I. — Praha, 1873. S. 183.

[776] SSSLPam. S. 39 (глаголический текст): «Цр҃квамь, же б҃ъ оустроитель во вс҃ѣхь град҃ѣхь велми добарь и слоужителе божие в нихь оуправитель вельми красно от многихь ѣзикь...»

[777] На основании более поздних письменных источников Новы (R. Nový, *Přemyslovský stát 1–1. a 12. Století* — Praha 1972. S. 66 n., сноска 171), называет 17 городских церквей.

[778] Kosmas I, cap, 24. S. 46: «Post hec presul Diethmarus ecclesias a fidelibus in multis locis ad Dei laudem constructas consecrat et populum gentilem baptizans quam plurimum facit Christo fidelem. — После этого первосвященник Дитмар освятил церкви, во многих местах построенные верными во славу божию, и, крестив народ языческий в возможно большем количестве, содеял его верным Христу». А значит, без малого через 100 лет с момента крещения значительная часть населения оставалась некрещенной. Однако и после Титмара определенная часть населения оставалась языческой.

[779] M. Kos. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. — Ljubljana, 1936, cap. 13. S. 139 n.

[780] Kosmas, I, cap, 22. S. 42: «Bolezlaus... ecclesiarum Dei precipuus fundator. Nam ut in privilegio ecclesie sancti Georgiii legimus, XX ecclesias christiane religioni credulus erexit et eas omnibus utilitatibus, que pertinent ad ecclesiasticos usus, sufficienter ampliavit. — Болеслав... ревностный основатель церквей Божиих. Ибо, как сказано в привилегии церкви святого Георгия, он в право-

верии своем воздвиг 20 церквей христианского исповедания и всем необходимым для церковного употребления их в достаточной мере снабдил».

[781] Уже во время первого пребывания в Риме (*Adalberti Prag. ep. vita* prior, cap. 13. S. 19) епископ жаловался: «Commendatus, imquid, mihi grex audire me non uult nec capit sermo meus in illis in quorum pectoribus demoniace seruitutis imperia regnant. — Порученная мне паства, — сказал он, — не хочет меня слушать, и речь моя не проникает в их души, в которых царствует служение демонское» (ibidem, cap. 12 S. 181). Главные приведенные упреки: многоженство, браки священников, работорговля. Таким образом, все упреки касались поведения в среде социальной верхушки, однако только первый был характерен для недавно обращенного в христианство народа. Отношение епископа к верующим было негативным, и этим вероятнее всего объясняется возмущение народа в 996 г. (ibidem, cap. 26. S. 39). Не было выдвинуто обвинение в идолопоклонстве, а это значит, что социальная верхушка по убеждению уже была христианской.

[782] CDBoh, 1 nr 37. S. 43.

[783] Kosmas II, cap, 4. S. 88; V. Vaněček. *Nový text (varianta) dekretu břětislavových z r. 1039 //* SAnt 3, 1951/2. S. 134. Об этих указах см.: G. Labuda. *Dekrety Brzetysława I //* SSSłow, 1. S. 334 n.

[784] См. выше сноску 536. В 1073 г. могунский архиепископ Зигфрид в послании к Григорию VII в защиту подчиненного ему пражского епископа Яромира (лишенного власти за недостойное поведение с епископом моравским Иоанном) обосновал необходимость возвращения Яромира на прежний пост так: «quod gens illa catholice fidei novella est plantatio et nondum radicata et fundata in christianismo, et facile ad antiquum paganismi revolabit errorem, si inter pastores suos tantam viderit durare dissensionem. — Род этот — новое насаждение веры католической, еще не укоренившееся и не укрепившееся в христианстве, и он быстро вернется к прежнему заблуждению язычества, если увидит, что среди пастырей его царствует такой раздор». Разумеется, эта шаблонная и тенденциозная характеристика является измышлением автора послания и не может приниматься во внимание как отражение действительных отношений. В то же время заслуживает внимания отмеченный Космасом (Kosmas II, cap. 26. S. 119), необычайно низкий уровень пражского высшего клира того времени: «...nomine tantum canonici, inculti, indocti et in habitu laicali in choro servientes, velut acephali aut bestiales centauri viventes. — ...только по имени живущие по канонам, необразованные, неученые, по простонародному обычаю совершающие службу хором, как безголовые или живые звери—кентавры».

[785] CDBoh, 1, № 147. S. 150: «In hoc quoque devotionem tuam in domino collauamus, quia, cum gens illa prava et antiqua consuetudine nimie pobationi et ebrietati dedita sit, ipse sobrietatem vicio illi contrariam diligis atque tam istis quam aliis eorum enormitatibus ...contradicis. — Хвалим также твою преданность господу, ибо, в то время как народ этот по порочному и древнему

обычаю предан чрезмерному пьянству, сам ты чтишь противоположную этому пороку трезвость, и противостоишь как этим, так и другим их порокам».

[786] Nový. Op, cit. S. 70, заметен также в первой четверти XII века перелом в процессе пожертвований на монастыри. В период между приблизительно 970 и 1115 г. было 9 пожертвований — исключительно княжеских (одно пожертвование на 16 лет). В период между 1119/1122 и 1205 годом количество пожертвований, в основном частных, достигло 25 (одно пожертвование на 3,5 года).

[787] T. Lehr-Spławiński. *Dookoła obrządku słowiańskiego w dawnej Polsce //* Od piętnastu wieków. — Warszawa, 1961. S. 76–81, см.: S. 81. Другие полемические статьи этого автора с противоположным тезисом: *Czy są ślady istnienia liturgii cyrylo-metodejskiej w dawnej Polsce? (*S. 42–50). *Nowa faza dyskusji o zagadnieniu liturgii słowiańskiej w dawnej Polsce* (S. 51–67). Только на первый взгляд убедительным представляется языковой аргумент, который якобы говорит о существовании славянского обряда в Польше — церковно-славянские термины в польской христианской терминологии, см.: B. Havránek. Otázra *existence cirkévni slovanštiny v Polsku //* Slavia 25/1956. S. 300–305, а с точкой зрения Гавранка согласился Достал (A. Dostal. *The Origins of the Slavonic Liturgy //* Dumbarton Oaks Papers 19/1965. P. 85. Однако же, как утверждал Лер-Сплавинский (S. 53), вся терминология была воспринята польским языком через чешский. См. также критику прямых и косвенных аргументов, свидетельствующих о существовании славянского обряда и литургии в Польше: Łowmiański. *Początki Polski 4.* S. 493—504. Я тогда не рассмотрел работу: J. Klinger. *Nurt słowiański w początkach chrześcijanstwa polskiego //* Półrocznik Teologiczny 9/1,1967. — S. 33–90. Автор обновил и расширил старую аргументацию в пользу тезиса о продолжении в Польше славянского обряда мефодиевского происхождения, однако не сумел этот тезис достаточно обосновать, точно как же и утверждение о крещении Мешко I сначала по славянскому обряду явно противоречит данным источников. Критически данный тезис рассмотрел Рехович (M. Rechowicz. *Sprawa obrządku cyrylo-metodiańskiego w Polsce //* Pastori et magistro ...dla uczczenia jubileuszu P. Kałwy. — Lublin, 1966. — S. 73–85), не исключавший возможности (не доказанной) существования в Польше этого обряда. Этот обряд существенно развился, по не при Мефодии, а в последней трети X века. Мефодиевскому движению в южной Польше посвятил также подробную, популярную работу Минят (Ms. Miniat. *Wierność i klątwa. Losy misii Konstantyna i Metodego.* — Warszawa, 1971), доказывая непрерывность миссии в Малопольше, не распространившейся, однако, на земли полян. Современные сторонники мефодиевского происхождения польского христианства зачастую ссылаются на работу: Ch. G. Friese. *Kirchengeschichte des Königreich Polen vom Ursprunge der Christlichen* etc. *// Religion* I. — Breslau, 1786, и русский ее перевод,

изданный в Варшаве в 1895 г.; этот автор находил истоки польского христианства в Моравии и, в свою очередь, опирался на работу: J. J. Středovský. *Sacra Moraviae historia etc.* — Salisb., 1710. Выводы автора являются фантастическими и полностью устаревшими.

[788] Łowmiański. *Początki Polski.* S. 504–510. Klinger. Op. cit. S. 61–65.

[789] J. Zathey. *O kilku przepadłych zabytkach rękopismiennych Biblioteki Narodowej w Warszawie, odb.* // Studia z dziejów kultury polskiej. — Warszawa, 1949. — S. 1–14. Лер-Сплавинский (Lehr-Spławiński. *Czy są ślady.* S. 45) предпринял несколько попыток объяснения записи в вислицком календаре о Горазде, все они в форме предположений. С реальной исторической почвой записку связывает только утверждение о происхождении польского славянского обряда из Болгарии. Об этом может говорить та же легенда, которая сохранила два загадочных имени первых краковских епископов, то есть предшественников Поппона, назначенного в 1000 г. Имена эти звучали в современном прочтении как Прохор и Прокульф, первое было греческим, второе — немецким. Уже Потканьский (K. Potkański. *Kraków przed Piastami,* // Lechici, Polanie, Polska. — Warszawa, 1965. S. 314 nn.) обратил внимание на то, что в богатейшей коллекции немецких личных имен отсутствует имя с этим звучанием. Видаевич (J. Widajewicz. *Prohor i Prokulf najdawniejsi biskupi krakowscy* // Nasza Przeszłość, 4/1948. S. 25 n.), с помощью германиста М. А. Клечковского установил, что, возможно, это было двучленное немецкое имя: Broc-wulf — Прокульф, однако он не привел доказательства, что имя с подобным звучанием действительно существовало в ту эпоху и вообще употреблялось. Поэтому замечание Потканьского не теряет значения, однако у нас нет достаточных доказательств, что это было *немецкое* имя. Как звучало это имя в действительности (по мнению Потканьского: Proculus), не будем разбираться. Роспонд (S. Rospond. *Chrystianizacja Polski.* S. 24) склоняется к прочтению Прокульф и выводит его из греческо-византийского имени Прокопий. Принимая же во внимание исторический контекст, возникновение в Кракове около 970 года епископства со славянским обрядом (Łowmiański. *Początki Polski* 4. S. 514), признаем, что оба эти имени принадлежат первым славянским епископам в Кракове. Неожиданно здесь оказываются полезными *археологические* исследования. Золль-Адамикова (H. Zoll-Adamikowa. *Wczesno-średniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski,* cz. 2. *Analiza.* — Wrocław etc, 1971. S. 139) пишет о появлении древнейших скелетных (христианских) захоронений в Малопольше: «Мы точно не можем определить, произошло ли это в последнее десятилетие, последнее двадцатилетие или же тридцатилетие X века по причине отсутствия точных хронологических определителей», ср. S. 134. Последнее предположение полностью соответствует определенной ранее дате основания краковского епископства. Обращает на себя внимание также и то, что прицерковные захоронения встречаются только в Кракове и Вислице и ее окрестностях, что объясняется

той огромной ролью, которую играли оба эти центра в христианизации, а косвенно — с отнесением к ним славянских епископств. Не исключено, что один из этих епископов (Прохор и Прокульф?) был краковским епископом, а второй — вислицким. Сохранение этих двух имен может свидетельствовать о том, что часть славянского духовенства в Малопольше в 997 году признавало главенство римской церкви, но сохраняло славянский обряд. Об этом могли бы говорить и славяно-византийские архаические черты песни *Богородица*, отмеченные Роспондом (Rospond. Op. cit. S. 28–32).

[790] О миссионерском путешествии св. Войцеха: Łowmiański, *Początki Polski*, 4. S. 510–513, а также: Łowmiański. *The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert* // Acta Poloniae Historica, 24/1971. S. 5–21, см. также карту на S. 17. Обращает на себя внимание то, что указанные к северу от Гнезно территории, сохранившие легенду в св. Войцехе, имеют преимущественно лесистый ландшафт, что может объяснять их более позднюю, несмотря на близость к столице, христианизацию. Детально рассмотрел проблему христианизации Польши, в основном до конца XII века, Дзевульский (W. Dziewulski. *Postępy chrystianizacji*. S. 14–183) на широком политическом и церковно-политическом фоне. Удачные замечания по этой работе содержатся в реценции J. Bardacha // Phist., 56/1965. S. 498–505. В данном исследовании я выделяю миссионерский аспект христианизации с целью достижения более ясного и всестороннего образа. Христианизацию Польши на фоне развития церковной организации представил Суловский (Z. Sułowski. *Kościół w Polsce* 1. S. 17–125).

[791] См. выше сноску 728. О значении обоих житий св. Войцеха и *Жития пяти братьев* как исторического источника см.: A. Witkowska. *Hagiografia*, // DTKPol, 1. S. 341–344 (где также приведена более ранняя литература).

[792] Последнее исследование этого мученичества: J. Mitkowski. *Pięciu braci męczenników* etc., *Hagiografia polska* // Słownik bibliograficzny 2, — Poznań, 1972. S. 234–242, а также библиография (составил O. Romuald Gustaw OFM, ibidem. S. 247–250); J. Karwaslińska. *Vita quinque fratrum eremitarum*, // MPHist, s. n. 4/3. — Warszawa, 1973. S. 9–12 (история легенды). К сожалению, Бруно в *Vita quinqiie fratrum* опустил важную деталь: местность, в которой находилась пустыня и наступило мученичество. Титмар (Thietmar VI, cap. 27. S. 353), описывая поход Генриха II 1005 года, указал на его пути из-под Кросна в направлении Познани междуречное аббатство (abbatiam quae Mezerici dicitur). Там король отметил праздник Тебаидского Легиона и взял под покровительство монастырь. Титмар не упоминал о мученичестве — не было среди мучеников и вообще во всем аббатстве (деталь особенная, но наверняка не случайная) монахов немецкого происхождения — он особо не интересовался этим регионом, а возможно и не имел о нем достоверной информации, так как, когда он писал в 1012–1014 году, Бруно вот уже несколько лет не было в живых, ум. 1009. Это сообщение Титмара о междуречье соответствует описанию чуда, случившегося в месте

мученичества, по сообщению *Жития* Бруно: «Cum illam uillam regis Saxonum exercitus magnus et ualidus ascenderet, et quin tota prouincia pereclitaretur...» (*Vita quinque fratrum, cap.* 16. S. 69). Бруно упоминал о пребывании в этом месте не Генриха II, а немецких войск, так как ему нужно было показать, что чудо произошло на глазах у всех. Анализируя данные обоих источников, Войцеховский (T. Wojciechowski. *Szkice historyczne XI wieku.* (wyd. 4). — Warszawa, 1970. S. 53) утверждал, что жилище отшельников находилось в Междуречье, с чем трудно не согласиться, причем не имеет значения, в местности с таким названием, или же в деревне Св. Войцех, расположенной в двух километрах от этого места, (A. Gieysztor в том же издании книги T. Войцеховского. S. 348). После набега Бржетислава I (и перевозки святых реликвий в Прагу) место культа этих мучеников было перенесено в Казимеж под Конином, T. Wojciechowski. *Szkice.* S. 54 nn., см. также: A. Wędzki. *Międzyrzecz* // SSSłow, 3. S. 251; A. Wędzki. *Kazimierz Biskupi,* // SSSłow, 2. S. 397 (где приведена литература). Недавно Лабуда (G. Labuda. *O siedzibach najstarszych klasztorów w Polsce* // Sprawozdania Pozn. Tow. Przyj. Nauk. № 82 (за I и II квартал 1969 г.). S. 105–107) поддержал иную концепцию (выдвинутую некогда Кентшинским) местонахождения жилища отшельников, а именно в Казимеже Шамотульского повята, находящемся на пути из Междуречья в Познань, через который также в 1005 году проходили немецкие войска. Доказательства автор черпает из *Каменецкой летописи* (Силезия), сообщение которой он приводит, MPHist, 2. S. 777: «Anno 1003. heremite in Polonia martirizati sunt in Kazmir: Benedictus, Matheus, Christinus, Iohannes, Ysaac. — В лето 1003. В Польше, в Казмире приняли мученический венец — Бенедикт, Матфей, Христин, Иоанн, Исаак». Этот факт летопись должна была почерпнуть из более древней польской летописи, называемой *Летописью Гауденция,* перевезенной Бржетиславом из Гнезно в Прагу и использовавшейся там Космасом. Если действительно Казимеж упоминался в *Летописи Гауденция*, то несомненно это был Казимеж Шамотульского повята, так как через Казимеж Конинского повята Генрих II не мог двигаться на Познань, о чем могла бы свидетельствовать и «старая, не замеченная до сих пор местная легенда о существовании недалеко от деревни у леса со стороны Шамотул монастыря (церкви)» (Labuda. *O siedzibach.* S. 106). Однако же эта концепция вызывает сомнения, поскольку нет доказательств того, что в изначальной *Летописи Гауденция* содержалось упоминание о Казимеже. Не служит доказательством Тракская Летопись (1005), которая называет количество отшельников — шесть, якобы потому, что название местности «Казимеж» было воспринято как личное имя одного из них (G. Labuda. *Rocznik poznański* // SZr. 2/1958. S. 104), так как шестым мучеником несомненно был признан Барнаба, которого к числу мучеников причислил Космас (Kosmas I, cap, 38. S. 68), а затем Длугош (Długosz I. S. 247) (1005 г.). Более того, изначальный ежегодник содержал определение места в форме: in Polonia (в значении Великопольши), которое дословно повторила *Чешская летопись* (FRBoh, (1874) . S. 381, Kosmas, I, cit. (in partibus Polonie)), *Летопись*

краковского капитула, а также *Каменецкая летопись*, поэтому маловероятно, чтобы предельно лаконичный ежегодник давал и другое определение места, *Каменецкая летопись* была компиляцией второй половины XIII века, черпала сведения из различных источников, там вставлена также в запись за 1005 год упоминание о Казимеже, имея в виду, разумеется, населенный пункт в Конинском повяте, о чем дополнительно свидетельствует и церковь в романском стиле, *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII w.*, — Warszawa, 1971. S. 701. В Казимеже Шамотульского повята нет следов подобной архитектуры.

[793] *Vita quinque fratrum*, cap, XIII. S. 59: Sclauonice linque idioma superfluo sudore parauimos. Ср.: *cap.* 10. S. 54, cap, 13. S. 60. Войцеховский (T. Wojciechowski. *Szkice*. S. 39–83), рассматривая проблему отшельников междуречья, делал вывод о местонахождении их прибежища у поморской границы, поскольку Храбрый намеревался направить миссию к приодрским поморянам и лютичам (S. 54); Митковский (Mitkowski. Op. cit. S. 240) указывает прежде всего на велетов. Однако же миссия у наиболее твердых язычников, каковыми были лютичи, не имела никаких шансов на успех, Храбрый отговорил от нее св. Войцеха. Христианизация поморян в то же время стала актуальной после основания колобжегского епископства. Таковой, по-видимому, была цель основания скита в междуречье. Отшельники оказывали миссионерскую помощь епископу Рейнберну.

[794] *Vita quinque fratrum*, cap. 13. P. 60, 66.

[795] Ibidem, cap. 13. P. 60: «Interea impii quidam latrones decem libras, quas dantem seniorem Bolizlaum dedisse nouerunt, auferre sacrilego consilio spirauere — Между тем некие нечестивые разбойники святотатственным решением возжелали похитить десять книг, которые, как они знали, подарил господин Болеслав»; (cap 13. P. 62): «qui eos bene cognouit et alia hora in eorum seruicio ministrare iussus fuit...— Он же их хорошо знал, а в другое время ему было повелено им прислуживать. Его мнимые слова были обращены к монахам»; (cap. 13. S. 63): «Dominus terre Bolizlao misit nos sine misericordia ligare uos. — Господин этой земли Болеслав послал нас, чтобы мы без милосердия вас всех связали». Текст источника не дает основания для утверждения, высказанного Войцеховским (T. Wojciechowski. *Szkice*. S. 44), что это был «один из главнейших слуг, назначенных Болеславом, возможно, володарь», который годом раньше видел, что Бенедикт получил 10 фунтов серебра от князя на путешествие в Рим. Вообще фантастическим можно считать предположение Закшевского (S. Zakrzewski. *Bolesław Chrobry Wielki*. — Lwów, 1925. — S. 217), который так охарактеризовал этого человека: «бывший володарь, рыцарь с княжеского двора, возможно, сам кастелян междуречья». Но даже интерпретация Войцеховского могла бы в особом свете представить отношение социальной верхушки к религии. Из источника вытекает, что нападение совершили люди низкого, служебного

положения, хотя не заметно, чтобы они руководствовались антихристианскими чувствами.

[796] *Vita quin. fr.*, cap. 13 . S. 66: «et quia tandem tercio die hoc potuit episcopo terre nunciari, clericorum et sanctimonialium utpute in rudi *christianismo*... satis conuenere ... — И поскольку сообщить об этом епископу этой земли стало возможно лишь на третий день, собралось достаточно клириков и монахинь».

[797] *Vita* quin. *fr.*, cap, 13. S. 59: «Erant autem sub magisterio alii duo carnales fratres, unus nomine Ysaac alter Matheus, in heremo sedentes, et qua pulchra similitudine nobilium patrum purpurea proles prodiit de Latina terra, de Sclauonica dualitas surrexit; horum duorum fratrum sorores in monasterio inter numerum uirginum Deo militarunt. — Под его началом было два брата по плоти, живущие в пустыне, и, как из земли латинской произросла прекрасно подобная блестящая отрасль благородных родителей, эта пара произросла из земли славянской. Сестры этих двух братьев служили Богу в числе дев в монастыре». А значит, польские отшельники были подобны «nobiles», как и итальянские, и такое мнение принято в литературе, Mitkowski. Op. cit. S. 237; Дзевульский (Dziewulski. Op, cit. S. 47) предполагает, что они могли происходить «из знатной малопольской семьи», но источник здесь не дает никаких намеков, а это предположение отражает скорее скептическую оценку продвижения христианизации среди великопольской знати. Эти сомнения следовало бы развеять. Свидетельства этого источника о польском христианстве кратко рассмотрел Брюкнер (A. Brückner. *Dzieje kultury pol*, 1. — 1931. S. 227).

[798] T. Wojciechowski. *Szkice*. S. 47.

[799] Дзевульский (Dziewulski. Op. cit. S. 47) справедливо пишет о польских отшельниках из Междуречья, что «такие энтузиасты были, конечно, исключительным явлением», но этот энтузиазм отражается в настроениях среды. Впрочем, невозможно себе представить, чтобы Мешко I и Болеслав Храбрый могли проводить политику христианизации без сильного сопротивления в среде знати. И ритм политической жизни, контакты с христианскими странами, презрительно относившимися к язычникам, склоняли рыцарство к новой религии, о чем красноречиво свидетельствуют те рати рыцарей и знати, которые Храбрый расставил на гнезненской равнине, чтобы поприветствовать Оттона III, а также выразить почтение св. Войцеху.

[800] M. Perlbach. «*W sprawie listu Matyldy do Mieszka II*» // KHist, 30/1916. S. 432. Дискуссию о дате кратко изложила Поспешиньска (A. Pospieszyńska. *Mieszko II a Niemcy* // RHist, 14/1938. S. 259 n. Датировка письма, принятая Перлбахом (1025 год) представляется слишком ранней.

[801] *List Matyldy do Mieczysława II* // MPHist, 1. S. 323: «Quis enim praedecessorum tuorum tantas erexit ecclesias? — Ибо кто из предшественников твоих воздвиг столько церквей?» Поспешиньска

предполагала, что Мешко II стал известен как основатель церквей еще при жизни отца (С. 60), однако массовость строительства говорит, что он к этому времени был уже правителем. В то же время представляется справедливым обращение автора к вопросу основания куявского епископства.

[802] *Annales Hildesheimenses* (изд. G. Waitz). — Hannoverae 1878. S. 38 (1034): «Misacho Polanorum dux inmatura morte interiit, et christianitas ibidem a suis prioribus bene inchoata et a se melius roborata, flebiliter, proh dolori disperit. — Мисахо, вождь поляков, погиб безвременной смертью, и христианство в этих местах, его предшественниками благонасажденное и им еще лучше укрепленное, увы, плачевным образом погибло». Понятно, что эти слова означают: 1) успешное развитие церковной организации, 2) укрепление христианства в среде знати и рыцарства, что отражалось на позиции народных масс, которые, правда, еще мало усвоили новую религию. Только натиск государственного аппарата и господствующей верхушки и выступление народных масс против давления сверху вызвали перенесение классовой борьбы также и в религиозную плоскость.

[803] Что очень четко было выражено у Галла (Gall I, cap, 19. S. 42–43): «Nam in dominos servi, contra nobiles liberati se ipsos in dominium extulerunt... Insuper etiam a fide catholica deviantes, quod sine voce lacrimabili dicere non valemus, adversus episcopos et sacerdotes Dei seditionem inceperunt, eorumque quosdam gladio etc. — Ибо рабы вопреки воле знатных освобожденные, сами себя сделали господами... Сверх того, отвратившись от веры католической, о чем мы без сетования слезного говорить не можем, начали восстание против епископов и священников божиих, многие из которых мечом и т.д.» То есть одни и те же социальные группы выступили против знати, епископов и капелланов. Поэтому нельзя согласиться с точкой зрения Дзевульского (Dziewulski. Op. cit. S. 104), что якобы конфликт рыцарства с Казимиром возник на фоне религиозных различий между язычески настроенным рыцарством и христианским князем. Эта точка зрения не согласуется с данными источников в отношении рядового рыцарства и противоречит этим данным в отношении знати. NB. Не было также языческой реакции в 1022 г. Слова Космаса (Kosmas I, cap. 40. S. 75): «Anno dominice incarnationis MXXII in Polonia facta est persecutio christianorum — В лето от воплощения господня 1022 в Польше сделалось гонение на христиан» — относятся к преследованию монахов и согласуются с мировоззрением того времени. см.: M. D. Chenu. *La théologie au douzième* siècle. — Paris, 1957. — P. 232: «Совершенный христианин, просто христианин — это христианский монах, который умер для мира.» Ср.: Łowmianski. *Początki Polski* 3. S. 512.

[804] Королева отговаривала сына возвращаться: «ad gentem perfidam et nondum bene chiristianam ...— К народу вероломному и еще не совсем христианскому...» Грудзинский (T. Grudziński. *Ze studiów nad Kroniką Galla, //*

Zapiski Tow. Nauk w Tor. — 1954, изд. 1955. S. 74) считал, что эти собственные определения Галл приписал Рихезе. Однако это не обязательно, так как Галл использовал придворную легенду, которая хранила память о тех кризисных годах, так как временной отрезок был не столь большим (более 70 лет), в границах трех поколений (Казимир — Владислав — Болеслав). Более того, приведенные слова Рихезы согласуются с сообщением источника, информированного с ее стороны, записанным сразу после смерти королевы, что она покинула Польшу: «intolerabiles simul et barbaros Sclavorum pertaesa ritus», что означает не: «возненавидев языческие обряды» (ведь она посещала не их, а церковные богослужения), как считает Боравска (D. Borawska. *Kryzys monarchii piastowskiej w latach trzydziestych XI wieku*). — Warszawa, 1964. S. 54; где приведена более ранняя литература по данной проблеме), а «варварские обычаи», то есть насыщенные языческими элементами, что соответствует словам, вложенным Галлом в уста Рихезы. На сходство обоих источников обратила внимание и Боравска (Borawska. Op, cit. S. 130, сноска 125), однако ее интерпретация, что говорят «о Польше как о погруженной в язычество стране», не согласуются со словами Галла.

[805] Gall I, cap, 21. P. 47: «Superatis tot falsis christicolis ...— Когда было побеждено столько ложных почитателей Христа...» Против предположений Пашкевича (H. Paszkiewicz. *The Origin of Russia.* — London, 1954. P. 393), что якобы эти «falsi christicolae» были приверженцами восточного обряда выступил Беняк (J. Bieniak. *Państwo Miecława.* — Warszawa, 1963. S. 62 n). Но и с точкой зрения, что якобы Мазовия была в такой же степени христианской, что и остальная часть Польши, тоже нельзя согласиться: она не получила в 1000 году епископства и была удалена от главных центров цивилизации.

[806] Gall II, epistola. S. 61: «Quorum vita laudabilis, doctrina perspicabilis, mores imitabiles, predicatio salutaris, quorum sapieintia bicipiti philosophie monte derivata, condensa silvarum Polonie sic sagaciter illustrat, ne prius triticeum fidei semen in terram humani cordis incultam spargant, donec inde spinas et tribulos divini ligonibus radicitus expellant... — Их похвальная жизнь, замечательная ученость, достойные подражания нравы, спасительная проповедь, их мудрость, ведущая свое начало от двуглавой горы философии ясно показывает, что пшеничные зерна веры нельзя сажать в необработанную землю человеческого сердца прежде, чем божьи люди мотыгами извлекут оттуда с корнем колючки и тернии». Ср. интерпретацию этого места: Dziewulski. Op. cit. S. 160 n.

[807] S. Zakrzewski. *Bolesław Chrobry.* S. 320; ср.: Sułowski. S. 87. Первыми «приходскими» церквами в славянских странах наверняка были церкви, основанные в «кастелянских» городах. Подвела итог старой дискуссии и сформулировала собственный тезис о позднем (только в первой половине XIII века) формировании приходов в Польше Тазбирова (J. Tazbirowa. *Początki organizacji parafialnej w Polsce,* // PHist. 54/1963. S. 369–386; Tazbirowa. *W*

sprawie badań nad genezą organizacji parafialnej w Polsce // ibidem. S. 85–92. Уже из *Жития Мефодия* вытекает, что городские соборы («кастелянские») с немалым успехом исполняли миссионерские и проповеднические функции, разумеется, каждый в своем округе («кастелянском»), а значит, приходы того времени имели определенные, совпадающие с административными границы, которые по мере прогресса христианизации и основания новых сельских церквей подвергались делению, ср. также о раннесредневековых приходах: E. Wiśniowski. *Uwagi o początkach organizacji parafialnej w Polsce* // PHist, 55/1964. S. 492–500, особенно S. 498 n, (венгерские аналогии). Поучительной является статья короля Владислава 1092 г. об обязанности посещать церковь, L. Zavodszky. *A szent István, szent László és Kálman korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai.* — Budapest, 1904. S. 160: XI. «De negligencia ecclesiarum in dominicis et festivis diebus. Si quis in dominicis diebus aut in maioribus festivitatibus ad ecclesiam non venerit parochianam, verberibus corripiatur. Si vero ville remote fuerint et ad ecclesiam suam parochiainam villani venire non potuerint, unus tamen ex eis in vice omnium cum baculo ad ecclesiam veniat, et tres panes et candalam ad altare offerat. — О пренебрежении церковной службой в воскресные и праздничные дни. Если кто в воскресения или в более праздничные дни не придет в приходскую церковь, да будет бит плетьми. Если же деревни будут удалены и крестьяне не смогут прийти в свою приходскую церковь, один из них вместо всех да придет с посохом в церковь, и принесет к алтарю три хлеба и свечу». Это принуждение, как представляется, свидетельствует об относительно продвинувшейся христианизации; интересно, существовали ли соответствующие указы и наказания в Польше? Сеть приходов была еще слабой, и так же, как в Чехии и в Польше, существовали еще языческие анклавы, о которых говорится в 22 статье: De ritu gentilium.

[808] E. Wiśniowski. *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze wiślickiej w średniowieczu.* — Warszawa, 1965. S. 74 n, а также карта на S. 168.

[809] Статистические данные по вислицкому епископству: T. Ładogorski. *Studia nad zaludnieniem Polski.* — Wrocław, 1958. S. 207–209.

[810] B. Kumor. *Powstanie i rozwój sieci parafialnej w Małopolsce południowej do końca XVI w.* // Prawo Kanoniczne 5, zesz. 3–4/1962. S. 175–231, см. S. 221 nn., количество приходов указано на S. 224: «по крайней мере 22», однако в списке (Prawo Kanoniczne 8/1963. S. 519 11) указано только 20 приходов.

[811] Расчет произведен по данным Ладогурского (Ładogórski. Op. cit. S. 199–201) (новосондецкий, щижицкий, тарновский деканаты). S. 204 (зренчинький деканат). Если в познанском епископстве в 1200 г. существовало 110 церквей (J. Nowacki. *Dzieje archidiecezji pozn.* — Poznań, 1964. S. 352), на одну церковь приходилось в среднем 300 км^2 (в Великопольше).

[812a] P. Szafran. *Rozwój średniowiecznej sieci parafialnej w Lubelskiem* Lublin, 1958. S. 81 n., Ładogórski. Op. cit. S. 205. S. Litak. *Formowanie sieci parafialnej w Łukowskiem do końca XVI weku* // Roczniki Humanistyczne,

12/2/1960. S. 53 nn.; Ładogórski. Op. cit. S. 205 (Коцк), 206 (Луков). Если в краковской епархии в XII веке существовало 174 приходов (E. Wiśniowski. *Organizacja paraf, w Pol. średn.* // Znak 1965. S. 1449), в среднем их территория составляла 316 км^2.

[812] Z. Guldon, J. Powierski. *Podziały administracyjne Kujaw i ziemi dobrzyńskiej w XIII — XIV w.* (Bydg. Tow. Nauk.). — Warszawa-Poznań, 1974. S. 57.

[813] Gall III, cap, 23. P. 150: «перед битвой для всего военного лагеря служат полевую мессу (missa generalis), проповеди читают епископы, каждый — для рыцарства своей епархии, все воины приступают к причащению». Ср. участие плоцкого епископа в мазовецком походе правителя замка Магнуса, Gall III, cap, 1. P. 127. По сообщению Кадлубека (Kadłubek IV, cap. 18. S. 422), Казимира Справедливого в его походе на ятвягов сопровождал епископ плоцкий Вит, а войско принимало причастие. И в Чехии, по сообщению Космаса, в походе Бржетислава I на Гнезно принимал участие епископ Север, а в войне Собеслава 1126 г. участвовали капелланы (FRBoh. 2. S. 204 (каноник вышеградский)).

[814] Niederle. *Zivot star. Slov. I/1.* S. 231–240; J. Eisner. *Rukověť slovanský archeologie.* — Praha, 1966. S. 313–357 (о развитии погребального обряда).

[815] Niederle. Op. cit., I/1. S. 239.

[816] И. П. Русанова. *Территория древлян по археологическим данным* // СА, 1/1960. С. 63–69, см. карту на С. 66. Ср. также: В. В. Седов. *Следы восточнобалтийского погребального обряда в курганах древней Руси* // СА, 1/1961. С. 104. Загадочным представляется редкое нахождение погребений способом кремации в Польше, за исключением Малопольши и Поморья; Костшевский (J. Kostrzewski. *Obrządek ciałopalny u plemion polskich i Słowian północno-zachodnich.* — Warszawa, 1960. S. 29) объяснял это отсутствие «по-видимому, небрежным способом захоронения, то есть неглубоким закапыванием сожженных останков» и т. д.

[817] По изданию: Т. Флоринский. *Памятники законодательной деятельности Душана.* — Киев, 1888, Приложение (по кодексу Григоровича XV в.): «О русничѣх, кои телѣса мрьтвыихь жегуть. И люди кое с влъхствомъ изимаю из гробовъ, тере ихь сьжижу, този село да плати вражду, кое тои учини, и ако буде попь на този досьль, да му се узме попоство» Ср.: Niederle. Op. cit, I/1. — С. 234. «Ресник» — это колдун. K. Jireček. *Das Gesetzbuch des serbischen Caren Stephan Dušan* // ASPhil. 22/1900. S. 211.

[818] *Beda Venerabilis. De natura rerum liber,* cap. I/ Migne. *Patr. tat,* 90/1862. S. 187–189: «Operatio divina, quae secula creavit et gubernat, quadriformi ratione distinguitur... quarto, quod ex eiusdem creaturae seminibus et pritmordialibus causis totius saeculi tempus naturali cursu peragitur... — Божественное действование, которое создало мир и правит им, различается в четырех формах... четвертое — то, что из семян и первопричин того же

творения естественным путем свершается время века сего». Ср.: B. Lapis. *Jana z Salisbury rozumienie zasad historiografii* // SŻr. 15/1971. S. 101.

[819] Упоминания о природе мало распространены в историографической литературе. Для иллюстрации приведу точку зрения на причину смерти, которую дописьменные народы обычно приписывали враждебным сверхъестественным силам или колдунам, что опять же к этому сводится. В соответствии со средневековыми понятиями, смерть была результатом правильного порядка вещей, напр.: *Vita prior św. Wojciecha* // MPHist. s. n. 4/1. S. 9 (cap. 6) — архиепископ магдебургский Адальберт перенесся на тот свет: debituim nature persoluens...; Lamperti monachi Hersfeldensis. *Opera* (рец. O. Holder-Egger). — Hannoverae, Lipsiae, 1894. S. 123 (1067): «iam enim pater eiua morbo ac senio confectus naturae concesserat...» Ср.: Gall — далее сноска 857.

[820] Chenu. O. P. Op. cit. S. 21, 27.

[821] Otto. *Świętość*. S. 32.

[822] J. Le Goff. *Inteligencja w wiekach średnich*. — Warszawa, 1966. S. 72.

[823] Chenu. Op. cit. S. 27 n.

[824] См. обзор философии того времени: E. Gilson. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. — Warszawa, 1966. S. 113–223; из польских авторов: W. Heinrich. *Zarys historii filozofii średniowiecznej*. — Warszawa, 1963. S. 58–159; W. Tatarkiewicz. *Hisioria filozofii* 1. — Warszawa, 1953. S. 289–342. В последнее время историю религиозного опыта во Франции представил Воше (A. Vauchez. *La spiritualité du moyen âge occidental — VIII e — XII e siècles*. — Paris, 1975).

[825] Об этой зависимости см.: J. Le Goff — в цитированной выше работе в сноске 823.

[826] J. Łoś. *Dawne prsysłowie* // Język Polski 4/1919. S. 58; Łoś. *Początki piśmiennictwa polskiego (przegląd zabytków językowych)*, wyd. 2. — Lwów etc., 1922. S. 321. Автор трактата *De ypocrisi* привел также и латинский перевод пословицы: «causa illa, que ad Deum differtur, vel Deo promittitur, iam est perdita. — Дело, Богу предоставленное или Богу обещанное — погубленное дело». Вторая возможность (vol Deo promittitur) представляет собой художественный оборот переводчика.. Кшижановский (J. Krzyzanowski. *Mądrej głowie dość dwie słowie. Pięć centuryj przysłów polskich i diabelski tuzin* (wyd. 3) 1. — Warszawa, 1975. S. 103–105) в основу интерпретации положил этот пример, что, разумеется, не может нас заинтересовать.

[827] Это высказывание Сабалы приводит, в частности Виткевич (S. Witkiewicz. *Na przełęczy*. — Lwów, 1906 (изд. 3). S. 204. В других своих высказываниях Сабала принимал утверждения христианской доктрины («Раз всесвятейший Бог воскрес, то и мы можем воскреснуть»; «Величие Бога никаких границ не имеет, и высказать этого человек не может») или же деформировал их («Какого меня Ты, Господь Бог, сотворил, такой я и есть»). Интересны замечания Виткевича (С. 203) о состоянии религиозности карпатских горцев: «Без натяжки можно сказать, что горцы стали

католиками только начиная со времени деятельности отца Столярчика. Правда, и раньше они носили детей крестить в Черный Дунаец, но об этом обряде говорили с некоторым пренебрежением. Из всех предписаний католицизма соблюдали только пост с необычайной точностью, что, впрочем, им было легко делать, так как бедность и недостаток облегчали им соблюдение самых строгих требований». Ясно, что нельзя считать их «хорошими католиками», но они были христианами, о которых можно сказать словами королевы Рихезы: nondum bene christiani. Описание Виткевича переносит нас в круг архаических верований, которые могут даже дать представление об идеологии раннего средневековья. Из этой архаической основы наверняка происходило и высказывание Сабалы, приведенное в тексте. Однако этот горец также почерпнул что-то и из учения отца Столярчика (с которым он дружил) — и видимо отсюда проистекают противоречия в его высказываниях, на которые обращалось внимание в литературе.

[828] S. Adalberg. *Księga prsysłów, przypowieści i wyrażeń prsysłowiowych polskich.* — Warszawa, 1889—1894.

[829] Adalberg. Op. cit. S. 32, поз. 70.

[830] Adalberg. Op. cit. S. 31, поз. 20.

[831] На бога уповай, а сам не плошай.

[832] Put your trust in God, but keep your powder dry. Приводит Кшижановский (Krzyżanowski. Op. cit. S. 105, сноска 3).

[833] Adalberg. Op. cit. S. 32, поз. 50.

[834] Так же передавали миссионеры понятие Бога новообращенным, напр., по сообщению Кристиана (Krystian, cap, 2. S. 92), на вопрос Борживоя: «que mora est baptizandi? — Какая может быть задержка для крещения?» Мефодий ответил: «Nulla, inquit pontifex, tantum paratus esto ex integro corde credere in deum patrem omnipotentem eiusque unigenitum, dominum nostrum Iesum Christum et in spiritum paraclitum, illuminatorem omnium fidelium — Никакой, сказал понтифик, только да будет готов чистым сердцем веровать в бога отца вседержителя и сына его единородного, господа нашего Иисуса Христа, и в духа святого утешителя, подателя света всем верующим — и это не только ради благ земных, но и с мыслью о спасении». По сообщению Херборда (Herbord II, cap. 17. S. 90 n.), катехизация пыжичан святым Оттоном была проведена «in nomine Dei» и включала следующие элементы sacrum: Христос, Дух Святой, апостолы и другие святые без упоминания о Деве Марии.

[835] J. Dowiat. *Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian //* Wieki średnie, ofiarow. T. Manteufflowi. — Warszawa, 1962. — S. 85. Автор считал, что у язычников «конфликт между их практическим жизненным знанием и системой верований, ставящей результат каждого действия в зависимость от непосредственного вмешательства сверхъестественных сил, стал невыносимым...»

[836] Z. Kozłowska-Budkowa. *Płockie zapiski o cudach z r. 1184* // Khist. 44/1930. S. 341–348, см. S. 343; M. H. Witkowska. *Zagadnienie mentalności religijnej w świetle «miracula» z XIII/XIV wieku* // Kościół w Polsce 1. S. 589 n. Об этих записках см. также: P. Sczaniecki. *Służba Boga w dawnej Polsce. Studia o mszy św.* — Poznań etc., 1966. S. 75 n.

[837] В рецензии на работу: J. Adamus. *O monarchii Gallowej.* — Warszawa, 1952, автор которой высказал подозрение, что Галл якобы целенаправленно и систематически искажал историческую правду), Лабуда (G. Labuda // PHist, 44,1953. S. 188) писал: «К тому же типу диссимиляции (правды) следует, по-видимому, отнести все случаи, когда хронист обращается к аргументу провиденциализма, то есть мнимых проявлений вмешательства Провидения в дела земные, чтобы обосновать справедливость некоего тезиса, прямое высказывание которого могло бы встретить неприятие». Если случаи подобного рода у Галла имели место, то они выражают всеобщее в то время убеждение во вмешательстве sacrum в дела земные. Несправедливым кажется предположение о позднем прибытии Галла в Польшу, высказанное Давидjv (P. David. *Les sources de l'histoire de Pologne d'époque des Piasts (963–986).* S. 47) на основании замечания хрониста, свидетельствующего о его присутствии в свите Кривоустого во время его паломничества в Венгрию (1113). Галл вынужден был представить себя в качестве свидетеля паломничества, когда говорил «vidimus» (III, cap. 25. S. 157) о строгом соблюдении Великого поста Болеславом, который отправился в Венгрию как раз во время поста. На этом основании автор делал вывод, что только тогда Галл присоединился к свите князя. Вывод этот является произвольным. Другое замечание Галла (Gall, cap. 18. S. 41 n.) о соборе: sancti Petri de Bazoario (по-видимому, Pecsvar, или *Pécs),* начатом Петром Венецким, но: usque hodie — не законченном ни одним венгерским королем, говорит о том, что хронист заметил эту несущественную деталь в Венгрии в то время, когда уже приступил к написанию *Хроники,* в которой упоминал о пребывании Казимира Обновителя в Венгрии во времена Стефана и его преемника Петра. Предположение Давида нашло незаслуженную поддержку у некоторых польских исследователей. M. Plezia. *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku.* — Kraków, 1947. S. 178–181; T. Grudziński. *Ze studiów nad Kroniką Galla* // Zapiski Tow. Nauk. w Toruniu, 17/3–4, 11952. S. 6, сноска 11. Содержание *Хроники* говорит, что ее автор уже успел сжиться с польской средой, а это требует длительного в ней пребывания, на что справедливо указывал Тыменецкий (K. Tymieniecki. Rhist. 17, 1948. S. 485). Ср.: G. Labuda. *Miejsce powstania Kroniki Anonima-Galla* // Z dziejów Polski Feudalnej, ofiar. R. Grodeńkiemu. — Warszawa, 1960. S. 107–121, ср.: Labuda. *Anonim tzw. Gall* // SSSłow. 1. S. 33.

[838] Vauchez. Op. cit. S. 151, ср.: S. 31.

[839] Gall I, cap. 4. S. 14; cap. 6. S. 16. Тому, что крещение Мешко I было объяснено вмешательством sacrum, не противоречит замечание, что Мешко принял крещение (S. 16), ср.: cap. 5 (S. 15), так как хронист мог принимать поступки Добравы за инструмент sacrum. По утверждению Титмара (Thietmar IV, cap. 56. S. 221), Бог выслушал Добраву и, благодаря своей нескончаемой доброте (infinita bonitate), сделал так, что Мешко стал христианином. В то же время назначение Семовита князем (и прерывание предшествующей династии) (Gall I, cap. 3. S. 12) было формой одноразового вмешательства, подтверждающей совершенный народом выбор князя, ср.: далее сноску 859, как соответствущий воле sacrum; вряд ли Галл подразумевал сверхъестественную избранность династии. Ср.: B. Kürbisówna. *Wizerunki Piastów w opiniach dziejopisarskich* // Piastowie w dziejach Polski. — Wrocław etc., 1975. S. 198 n. Знаком избранничества sacrum отмечал, по мнению Галла, только некоторых членов династии. Определение членов династии как «domini naturales» (напр.: Gall I, cap. 19. S. 43, II, cap. 16. S. 81 и т. д.) свидетельствует об естественном характере этого института. К этой теме автор возвращается в статье: *Polskie laudes regiae w Kronice Anonima* // Cultus et cognitio (ks. pam. A. Gieysztora). — Warszawa, 1976. S. 299–311, приписывая хронисту прекрасный, но полностью идеализированный образ династии. Его основной мыслью, — пишет автор, — «является святость и достоинство монаршей власти польских domini naturales. Это относится одновременно к их божественному избранничеству, сакральному достоинству и совершенству наследников, которых не коснется ни неудача, ни моральное осуждение: они находятся в иной сфере, нежели простые смертные» (S. 303). Следует отдать должное хронисту, который, несмотря на свою склонность к преувеличениям, не ушел далеко от реальности. Есть в его Хронике и многочисленные слова критики в адрес королей и князей, в том числе и Кривоустого, которого он намеками упрекает в заносчивости (I, cap. 2), кочевом образе жизни (sicut Numida) и притеснении подданных (I, cap. 12). Хронист рисует довольно печальный образ военного ослабления и демографического упадка, а также обнищания Польши по сравнению со временами Храброго. «Божественное избранничество» он приписывает не всей династии, а только двум ее представителям — Храброму и Кривоустому. Обращает на себя внимание и то, что он даже не выделяет Храброго ни в связи с его коронацией, ни по причине «избранности династии». Хроника не проявляет ни малейшего энтузиазма по отношению к королевскому титулу, чему не будем удивляться. Политически активное население не приняло этого титула, с которым связывались немилые знати и рыцарству тенденции единовластия, но который, в силу известных обстоятельств, не влек за собой особые позиции на международной арене. Оба королевских эпизода кончились катастрофой. В Польше не было видимой цели писать laudes regiae.

[840] Gall I, cap. 9. S. 27. В другом месте (cap. 16. S. 36), хронист говорит, что Бог возвысил Болеслава над другими королями и князьями, поскольку

тот полюбил Бога и был как отец для своего народа. J. Wolny. *Z dziejów katechezy* // DTKPol, 1/1974. S. 176 — автор указывает не некоторое влияние Псевдо-Киприана на характеристику Храброго у Галла, однако можно говорить о случайном совпадении, так как сходство (милость божья сошла с государя на подданных), по-видимому, связано с общей концепцией ответственности правителя за спасение подданных. Точно так же мнимые стилистические заимствования из *Vita Caroli Magni Imp. Einharda* (K. Maleczyński, в изд.: Gall. S. LXIV) столь незначительны, что смело можно не принимать их во внимание и объяснять случайным совпадением. Тематика (намного более широкая у Эйнгарда) и композиция (упорядоченная у Эйнгарда и хаотическая у Галла) обоих произведений различны и не дают оснований утверждать, как это нередко делают исследователи, о влиянии Эйнгарда на повествование Галла, и в частности, на описание двора и на характеристику Храброго, Maleczyński, 1. cit.; T. Grudziński, Ze *studiów nad Kroniką Galla* // ZHist, 23/1 — 3,1957, изд. 1958. S. 11; ср.: Cz. Deptuła, A. Witkowska. *Wzorce ideowe zachowań ludzkich w XII i XIII wieku* // Polska dzielnicowa i zjednoczona. — Warszawa, 1972. S. 125. Причина этого заблуждения в том, что оба произведения имеют схожую биографическую тематику — жизнеописание великого монарха, отсюда вытекают аналогии в ситуациях, но в то же время в параллельных местах отсутствуют доказательства заимствования. Так, описание скромного стола императора с очень редкими пирами для многочисленных гостей (Einhardi. *Vita Caroli Magni* (ed. O. Holder-Egger). — Hannov, 1911, cap. 24. S. 28), резко отличается от описания ежедневного, изобильного и предназначенного для большого собрания пиршествующих стола Болеслава Храброго (Gall I, cap. 14. S. 34); общим является упоминание о «venatores», но Галлу не нужно было черпать сведения о них у Эйнгарда. Точно так же принципиально отличаются между собой описания последних минут жизни обоих монархов. (Einhardi. *Vita*, cap. 30. S. 34; Gall I, cap. 18. S. 36): у Эйнгарда появляется образ Людвига, а Галл, не упоминая о Мешко, вкладывает в уста Болеслава предсказания о будущей судьбе Польши. Было бы неверно предположить, что стереотипное замечание о том, что у ложа умирающего монарха собрались вельможи (в обоих произведениях: congregatis), попало к Галлу благодаря Эйнгарду. Не мог он заимствовать у Эйнгарда и основной черты правления Храброго — постоянного покровительства sacrum, с которым связаны существенные черты характера монарха и которые хронист почерпнул из агиографической литературы (см. выше сноску 838). Можно сказать, что следуя этому шаблону, Галл особенно подчеркивал (значительно больше, чем Эйнгард в жизнеописании Карла Великого) благосклонность Болеслава к церкви. В то же время он, в отличие от Эйнгарда, не стал говорить о щедрых подаяниях убогим. Впрочем, пользуясь агиографическим шаблоном, Галл не ставил перед собой задачу показать «святость» Болеслава и, без сомнения, следуя традиции, более внимания уделял его заслугам на ниве политической деятельности, см.: Gall

деятельности, см.: Gall I, cap. 11. S. 31): «Et cum sic esset Bolezlauus religiosus in divinis, multum tamen apparebat gloriosior in humanis. — И хотя Болеслав был благочестив в делах божественных, он был гораздо славнее в делах человеческих». Возможно, это было эхо какой-то дискуссии с монахами.

[841] Gall I, cap. 12. S. 31.

[842] Gall I, cap. 9. S. 37.

[843] Gall I. cap. 7. S. 23.

[844] Ср.: M. Plezia. *Kronika Galla na tle historiografii XII wieku.* — Kraków, 1947. S. 65: Deptuła, Witkowska. Op. cit. S. 124.

[845] G a ll I, cap. 19. S. 43: «Que plaga creditur eo toti terre communiter evenisse, quia Gaudentius, sancti Adalberti frater et successor, occasione qua nescio, dicitur eam anathemate percussisse. — Верят, что эта напасть постигла сразу всю землю, поскольку Гауденций, брат и преемник святого Адальберта, говорят, неизвестно по какой причине наложил на нее проклятие». Версию об этом проклятии трудно считать вымыслом, как это делает Грудзинский (T. Grudziński. *Ze studiów nad Kroniką Galla* // Zapiski Tow. Nauk w Toruniu 3, 1954 изд. 1955. S. 67). Я полагаю, что версия была эхом какого-то конфликта между Болеславом и Гауденцием, другое дело, что проклятие не должно было коснуться всей страны, а возможно, вообще не имело действия, если сохранилось воспоминание лишь об угрозе его произнесения. Ср.: сноску 840 s. f.

[846] Так справедливый судья разрешил конфликт между Збигневом и Германом в пользу отца, несмотря на численный перевес сил сына, Gall II, cap. 5. S. 72.

[847] Gall I, cap. 21. S. 47. О речи Казимира: Grudziński. Op. cit. S. 89.

[848] Gall I. cap. 30. S. 58. Широко эту проблему рассмотрела Дунин-Вонсович (T. Dunin-Wąsowicz. *Saint-Gilles a Polska we wczesnym średniowieczu* // APol 16, 1971. S. 655–657).

[849] При содействии епископов, о заступничестве которых говорит Галл в письме к ним (S. 3): «Vestro namque tempore, vestrisque precibus preciosis illustravit Deus Poloniam Bolezlaui tercii gestis memorialibus et famosis. — Ибо в ваше время и по вашим горячим молитвам Бог прославил Польшу многочисленными и славными деяниями Болеслава Третьего».

[850] Gall II, cap. 20. S. 87.

[851] Gall II, cap. 19. S. 86.

[852] Gall II, cap. 33. S. 100; cap. 49. S. 119; III, cap. 1. S. 123 n.; cap. 12. S. 139; cap. 15. S. 141 n.; cap. 23. S. 153.

[853] Gall II, cap. 28. S. 95.

[854] Gall II, cap. 49. S. 119. Заступничество епископов (см. выше сноску 849) скорее сказалось при рождении Кривоустого, чем стало причиной постоянной милости божьей, оказываемой при его правлении. Подобному заступничеству приписывал свои успехи Болеслав Храбрый, Gall I, cap. 11. S. 31: «Et quia iusticiam exercebat et omnes equanimiter diligebat et matrem

eccleaiam virosque ecclesiasticos exaltabat, sancte matris ecclesie precibus eiusque prelatorum intercessionibus cornu eius in gloria Dominus exaltabat et in cunctis semper bene semperque prospere procedebat — И так как он справедливость соблюдал, всех в спокойствии душевном равно почитал, мать-церковь и мужей церковных возвеличивал, то молитвами матери-церкви и благодаря посредничеству ее прелатов господь вознес рог его во славе и все свершалось ко благу его и преуспеянию». Это замечание не очень согласуется с сообщением того же хрониста, что Бог выделил Болеслава благодаря качествам его характера (I, cap. 9). Поэтому упоминание о заступничестве епископов можно считать авторским художественным приемом для подтверждения первоначальной концепции.

[855] Gall II, cap. 8. S. 74 n.

[856] Gall II, cap. 28. S. 95. В другом месте (cap. 25. S. 92) Галл говорит о клятве только на оружии: «in armis suam fiduciam collocare. — Полагать надежду свою в оружии».

[857] Gall I, cap. 16. S. 36: «cum sciret (Болеслав) se debitum carnis universe completunim...— Поскольку (Болеслав) знал, что ему предстоит отдать долг всякой плоти».

[858] Gall III, cap. 22. S. 148.

[859] Gall III, cap. 12. S. 139 n.: «Vox enim populi semper solet voci dominice convenire. — Поскольку глас народа обыкновенно с гласом господним согласен».

[860] Chenu. Op. cit. S. 244–251.

[861] Krzyżanowski. Op. cit., 1. — S. 99—102.

[862] Болеслав II чешский также считал, что его выздоровление произошло благодаря Удальрику, и это может указывать на путь культа аугсбургского епископа, *Miracula s. Oudalrici* // Scriplores 4, 1841, № 21, 22. S. 432–423. Подробно, в свете отношений с баварским двором, это событие рассмотрено в книге: T. Dunin-Wąsowicz. *Kulty świętych w Polsce w X w.* // Polska w świecie (Pamięci T. Manteuffla. — Warszawa, 1912. — S. 62–67. Другое чудо вызвал приближенный Кривоустого молодой Сетех молитвой св. Эгидию, это событие около 1124 года описал Петр Гильом (Guillaume // MPHist. 4, 1884. S. 746–747, см.: Dunin-Wąsowicz. *Saint-Gilles*. S. 657–658. Из двух плоцких чудес только в одном принимала участие полька: iuvencula Woyucha, Z. Kozłowska-Budkowa. *Płockie zapiski o cudach z r. 1148.* // KHist. 44, 1830. S. 342.

[863] Thietmar IV, cap. 58. S. 227.

[864a] MPHist. I. S. 322.

[864] Вряд ли так называемый *Молитвенник Гертруды* можно квалифицировать как «памятник польской бенедиктинской религиозности» (о которой вообще трудно говорить непосредственно после 1039 года, когда Гертруда была выдана замуж), K. Górski. *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów zycia wewnętrznego w Polsce* cz. 1, 966–1795. — Lublin, 1962. S. 17–25, см.: S. 17.

Текст памятника (довольно небрежно) издал Мейштович (V. Meysztowicz. *Manuscriptum Gertrudae filiae Mesconis II regis Poloniae* // Antemurale 2. — Romae, 1955. S. 103–157. Недавно подробное исследование этого памятника, в принципе убедительное, представил Янин (В. Л. Янин. *Русская княгиня Олисава-Гертруда и ее сын Ярополк* // Нумизматика и эпиграфика 4. — М., 1963. С. 142–164. Автор проверил и подтвердил ранее высказанную точку зрения, что содержащиеся в *Молитвеннике* 5 миниатюр не русского происхождения, см. С. 156 п.; еще Кентшинский (S. Kętrzyński. *Gertruda.* — PSB 7, 1948–1958) писал о пяти «русских» миниатюрах, в то время как в действительности они были созданы на Западе — в Ратизбоне; таким образом, отпадает концепция, согласно которой Гертруда пользовалась *Молитвенником* на Руси, что является маловероятным, особенно после последнего возвращения Изяслава и Гертруды на Русь в 1077 году. Нет также никаких оснований полагать, будто бы *Молитвенник* попал в руки Гертруды во время ее первого изгнания (вместе с Изяславом) в 1068 году. По мнению Янина, *Молитвенник* появился во время второго изгнания Изяслава и Гертруды (1073–1077), а именно в связи с римской миссией Ярополка в 1075 году, когда, согласно булле Григория VII от 17 апреля 1075 г. (E. Caspar. *Das Register Gregorii VII* // MGHist Epist. sec. 2/1. — Berlin 1930. S. 236), папа должен был ему передать русское государство из рук св. Петра, что подтверждает одна из миниатюр, представляющая коронацию Ярополка. Текст буллы не дает оснований для такого вывода, сделанного Яниным под влиянием миниатюры. В действительности Ярополк получил русское государство не для себя, а для своих родителей, о чем свидетельствует адрес буллы — королю русов Дмитрию (христианское имя Изяслава) и его жене — и пожелание им, чтобы Бог: idem regnumi usque in tinem vite vestre tenere vos faciat. Миниатюра не иллюстрирует свершившийся факт, а выражает пожелание на будущее. Тем не менее и при такой интерпретации миниатюра должна была возникнуть в связи с миссией Ярополка 1075 года к папе, что также отражается на датировке *Молитвенника*. Нет никаких доказательств авторства Гертруды. Молитвы или были переписаны из существовавших молитвенников с некоторыми изменениями (актуализирующими тексты), или были составлены по заказу Гертруды. Можно согласиться с Яниным, что на Руси она приобрела имя Олисавы (Елизавета).

[865] Что признает Бальцер (Balzer. *Studium o Kaałubku* 1. S. 191, 261; ср.: K. Tymieniecki. *Pierwsze wskrzeszenie państwia polskiego a ideologia średniowiecza. Książka zbiorowa ku uczczeniu pierwszej rocznicy Uniw. Pozn.* — Poznań, 1920. — S. 25–32, автор нашел у Кадлубека «апофеоз Польши», опустил подчинение ее директивам церкви; в то же время Войцеховский (Z. Wojciechowski. *Państwo polskie w wiekach średnich,* wyd. 2. — Poznań, 1948. — S. 26) признавал, что Кадлубек пропагандировал принцип «превосходства духовной власти над светской».

[866] Vauchez. Op. cit. S. 36, ср. S. 135.

[867] Gall I, prohemium (S. 8). О заступнических молитвах см. выше сноску 849.

[868] Kadłubek II, cap. 8. S. 275, ср. перевод: K. Abgarowicz, B. Kürbisówna. *Mistrza Wincentego Kronika polska.* — Warszawa, 1974. S. 103. Я не считаю, что выводы Боравской (D. Borawska. *O imię Dąbrówki* //Polska w świecie. S. 41–59) решали проблему звучания этого имени. Как верно определил Лабуда (G. Labuda. *Rocznik poznański* // SZr. 2/1958. S. 109), чешские сообщения летописей о Польше происходили из самой Польши. Так же и Космас (Kosmas I, cap. 37. S. 49) вслед за привезенной Бржетиславом польской летописью повторил сообщение: 977. Obiit Dubrauca (далее следовало неприязненное выражение). Возникновение этого одинокого сообщения о Польше в чешских источниках является маловероятным, так как чехи в то время не интересовались внутренними делами Польши. В то же время понятно, почему польский летописец (иноземного происхождения) отметил факт смерти столь заслуженной в деле крещения (благодетельницы церкви) княжны, вопрос состоит в том, смог ли он точно передать звучание ее имени. Нетрудно заметить, что французские и немецкие авторы часто заменяли в славянских именах букву «о» на «u». Так, французский монах Ришер (X в.) из монастыря Сен-Реми под Ремсеном называл Болеслава I чешского (956) «Bulizlao» (Richeri *Historiarum libri* IV. — Hannoverae, 1877. — Lib. III, cap. 6. S. 89). *Passio sancti Adalberti martiris* (XI в.) // Scriptores 15/2. S. 706–708): вместо Богуша и Болеслава написано: Bugussa i Pulslao; *Annales Altahenses* // Scriptores, 20/1868. S. 798 (1043 г.) — посланцы Казимира Обновителя названы: Bulanici ducis nuncii. Много примеров аналогичной замены букв привел Траутманн (R. Trautmann. *Die elb- und ostseeslavischen Ortsnamen* 1. — Berlin, 1948): Pumlow-*Помянов (S. 42), Dubegnewe-*Добегнев (S. 48), Dvmmer-*Домамир (S. 49) и т. п. Можно было бы привести еще больше примеров. Передача имени Титмаром (Добрава), знавшим славянский язык и имевшим точную информацию из Магдебурга о крещении Польши, решает эту проблему в пользу звучания «Добрава», тем более, что оно сочетается с именем ее сестры — Млада, также образованным от прилагательного.

[869] Kadłubek IV, cap. 5. S. 387. Ср.: Kürbisówna, в переводе Кадлубека. S. 186, сноска 59. Учение об очищении души и соединении ее с богом, что отвечало христианскому стремлению к спасению, провозглашал Плотин (III в.) вслед за Платоном. Кадлубек узнал об этом учении от Макробия, ср.: Balzer. *Studium o Kadłubku* 1. S. 389 n.; B. Kürbisówna. *Polska wersja humanizmu średniowiecznego. Mistrz Wincenty Kadłubek* // Sztuka i ideologia XIII wieku. — Wroclaw etc., 1974. S. 9–24, особенно S. 20. A. Th. Macrobius. *Commentariorum in sommnium Scipionis lib.* I (ed. F. Eyssenhardt; *Macrobius.* — Lipsiae, 1893. S. 519) cap. 8,8, об очищающих добродетелях: «secundae, quas purgatorias vocant, hominis sunt, qui diuini capax est, solumque animum eius, expediunt, qui decreuit se a corporis contagione purgare et quadam humanorum

fuga solis se inserere diunis. — Вторые, которые называют очистительными, относятся к человеку, который восприимчив к божественному, и освобождают дух лишь того, кто решился освободиться от соприкосновения с телом и в некоем бегстве от человеческого устремиться лишь к божественному». Kürbisówna. *Wizerunki Piastów*. S. 217.

[870] Kadłubek II, cap. 10. S. 377. Кадлубек утверждает вслед за Грацианом: Ius vero divinum humano praeiudicat, ср.: Balzer. *Studium o Kaałubku* 1. S. 504; ср. S. 191, где автор признает этот взгляд выражением личных убеждений Кадлубека.

[871] Kadłubek II, cap. 20. S. 297, 299.

[872] Vauchez. Op. cit. S. 109.

[873] Kadłubek III, cap. 8. S. 335 n.; cap. 9. S. 336.

[874] Kadłubek IV, cap. 17. S. 419.

[875] Kadłubek IV, cap. 16. S. 417.

[876] Balzer. Op. cit. I. S. 398.

[877] Balzer. Op. cit. I. S. 400. В то же время Кюрбисовна (Kürbisówna. *Motywy makrobiańskie w Kronice mistrza Wincentego a szkoła Chartres* // SZr., 17/1972. S. 71) признает, что Кадлубек определял словом numen «Бога, а точнее, Божественное Провидение».

[878] Напр., в рассказе о сопротивлении набегу леманов на государство Ванды захватчики при одном ее виде, как по приказу божества (Kadłubek I, cap. 7. S. 258) отказываются от борьбы. Речь не идет о вмешательстве божества, а только о личном обаянии Ванды, которому можно приписать магическую силу, однако она не имеет ничего общего с мистицизмом. Или же Кадлубек упоминает о золотой пластинке, на которой Кривоустый велел выгравировать имя своего отца, Kadłubek II, cap. 24. S. 311. И вновь не следует здесь усматривать следы мистицизма. Не будем приводить здесь другие примеры неверной трактовки Бальцера.

[879] Gall II, cap. 6. S. 73.

[880] Gall III, cap. 1. S. 129. См. далее сноску 884.

[881] Kadłubek III, cap. 14. S. 340.

[882] Kadłubek IV, cap. 12. S. 406.

[883] K. Dobrowolski. *Dzieje kuliu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.* — Warszawa, 1923 (Rozprawy Histor. Tow. N. — Warsz. T. 2/3). Выражается точка зрения, что «еще во второй половине XII века польская церковь испытывала острую нехватку местных святых», J. Dowiat. *Polska państwem średniowiecznej Europy*. — Warszawa, 1988. S. 390. Представляется, что вообще культ вторичного sacrum был слабо развит.

[884] О культе св. Войцеха: T. Tyc. *Polska a Pomorze za Krzywoustego* // Rhist., 2/1926. S. 27–35; A. Gieysztor. *Drzwi gnieźnieńskie jako wyraz polskiej swiadomości narodowościowej w XII wieku* // Drzwi Gnieźnieńskie 1. — Wrocław, 1956. — S. 1–19, особенно S. 6 nn. Ср. также: J. Karwasińska. *Drzwi gnieźnieńskie a rozwój legendy o świętym Wojciechu* // Ibidem. S. 20–41. О по-

пуляризации культа св. Лаврентия как защитника от поморян сообщал Галл (Gall III, cap. 1. S. 127 n.): «venerabilis enim dies sancti Laurenti martiris existebat et in illa hera christianorum concio de missarum sollempniis exiebat, et ecce subito barbarorum, exercitus ibi cominus imminebat. Martir Laurentij, populo sucurre merenti. — Ибо был почитаемый день святого мученика Лаврентия, и собрание христиан выходило с торжественных месс, и вот немедленно вблизи показалось войско варваров». Тем временем варвары наступают. Автор вновь восклицает: «Martir Laurenti, populo vim tolle furenti». Победу одерживают поляки, заслугу в этом автор приписывает св. Лаврентию. Однако автор выступает скорее как пропагандист культа, нежели как его свидетель. Ведь не люди, а он призывает святого на помощь, ясно, что ни торжества в честь святых, ни распространенность воззваний к ним не указывают на степень развития культов. О культе св. Лаврентия см.: K. Potkański. *O założeniu i uposażeniu klasztoru* w *Mogilnie* // Pisma pośm. 2. — S. 182–185. В последнее десятилетие оживились исследования культа святых в средневековье: J. Swastek. *Przedtrydencki kult św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej w swietle wezwan kościołów* // ibidem. S. 39–53; O. Karolewicz. *Kult św. Marcina w Polsce do schyłku XVI w.* // Studia Theologica Varsaviensia. 3/1/1970. S. 421–444; J. Kłoczowski. *Kult św. Michała Archanioła w Polsce średn.* // Zeszyty Nauk KUL, 14/4, 1071. S. 19–27; T. Dunin-Wąsowicz. *Rzymskie kulty świętych w Polsce wczesnośredniow.: kult św. Maurycego i legionu tebańskiego* // Roczniki Teol. -Kan., 20/4/1973. S. 25–34. О культах Ламберта и Вацлава: T. Dunin-Wąsowicz. *Kulty świętych*. S. 67–77. См. также: W. Schenk. *Kult świętych w Polsce. Zarys historyczny,* 13/3, 1966, wyd. 1967. S. 77–102.

[885a] Галл (Gall II, cap. 33. S. 95) свидетельствует о культе св. Марии у Кривоустого, а Кадлубек (Kadłubek IV, cap. 12. S. 405–406), по-видимому, намекает на подобный культ у Казимира Справедливого; ср. также: IV, cap. 15. S. 414.

[885] Интересную иллюстрацию роли монастырей как источника ужасающих историй о дьявольском вмешательстве дает Титмар. Так, настоятельница Герберга узнает от дьявола о скорой смерти Герона III (Thietmar, cap. 3. S. 115); монаха Альвриха пугают демоны: a cloaca egressi (IV, cap. 72. S. 243). Только в одном случае сатана признался, что Генрих I при его содействии зачал сына с какой-то «достойной матроной», без более точного определения ее социального положения, так что не исключено, что она была монахиней (I, cap. 249. S. 33).

[886] Kosmas I, cap. 15. S. 35.

[887] Kosmas II, cap. 1. S. 82: «Ибо Господь такую благодать в себе содержит, что теми благами неослабными, которые дает он каждому в отдельности, он и его в целом щедро наделил».

[888] Kosmas I, cap. 13. S. 103.

[889] Kosmas II, cap. 1. S. 82.

[890] Kosmas II, cap. 16. S. 106.

[891] Kosmas III, cap. 17. S. 181.

[892] Kosmas III, cap. 20. S. 186.

[893] Kosmas II, cap. 22 . S. 115, 1068 г.

[894] Kosmas II, cap. 47. S. 154.

[895] Kanonik wyszehradzki // FRBoh. 2, 1874. S. 204 (1136 г.) Об этом авторе: M.. Wojciechowska. *Kosmasa kontynuatorzy* //SSSłow, 2. S. 485; M. Blahová, Z. Fiala. *Pokračovatelé Kosmowi* // Svoboda. — Praha, 1974. S. 196–203. Из последователей Космаса Винцент, каноник пражский (1141–1167) (PRBoh, 2. S. 407–460), отличался строгостью и последовательностью изложения в рамках естественных причинно-следственных связей (то есть без вставок о вмешательстве свыше). Хроника Ярлоха (FRBoh. 2. S. 461–516) (1167–1198) отличается от более ранних тем, что автор охотно отмечал примеры пророческого духа и вещих снов (S. 482, 464. 487, 499–501), выражая глубокую веру в их правдивость: «Haec est visio abbatis Godscalci, quam ego credo esse authenticam et divinitus sili ostensam» (S. 500).

[896] Kanonik wyszehr. S. 225–226 (1137).

[897] Kanonik wyszehr. S. 234 (1140).

[898] Kanonik wyszehr. S. 215 (1132), ср. S. 236 n. (1142).

[899] Mnich sazawski // RFBoh. 2. S. 255 (1126): «Spero in dei misericordia et in meritis sanctorum martyrum Christi Wencezlai atque Adalberti, quia non tradetur terra nostra in manus alienigenarum. — Надеюсь на милосердие божие и на заслуги святых мучеников христовых Венцеслава и Адальберта, ибо не будет земля наша предана в руки инородцев».

[900] Агиография оперирует шаблонными оборотами в отношении к sacrum и antisacrum и оказывается мало полезной для познания местного мировоззрения. Так, славянское житие св. Вацлава (SSLPam. S. 17 (кирилл.), 40 (глагол.)) утверждает, что его брат Болеслав вынул меч по наущению дьявола и ударил им Вацлава, что является шаблонной агиографической интерпретацией факта. Этот оборот повторяет и Гумпольд (Crescende fide). Часто упоминает об antisacrum Кристиан, давая ему различные, зачастую вымышленные имена, как «dyabolus» (чаще всего), Belial (cap. 1. S. 81), «sathana», perfidus chelindrus (cap. 2. S. 93) и т. д. Славянских «бесов» (numinosum) он называет: demonia (cap. 2. S. 92): servientes demoniorum simulacris — служащие идолам демонов; cap. 8. S. 116: a demoniis exagitati — преследуемые демонами.

[901] Kosmas I, cap. 33. S. 59.

[902] Kosmas II, cap. 41. S. 145.

[903] Kosmas III, cap. 13. S. 173.

[904] Kosmas III, cap. 18. S. 182.: «Inventore discordiarum diabolo seminante discordias per orbem terrarum — Так как зачинитель раздоров диавол сеял раздор по всей земле».

[905] Kosmas III, cap. 62. S. 240.

[906] Kosmas III, cap. 45. S. 219.

[907] FRBoh. 2. S. 241; «cuiusdam desertae speluncae, quam mille daemonia, ut fertur, inhabitabant, — В некоей уединенной пещере, говорят, обитало около тысячи демонов».

[908] Kosmas I, cap. 4. S. 9 nn.

[909] Kosmas I, cap. 9. S. 18 n.

[910] ПВЛ. С. 204 (1054 г.). Как избранную страну определяет Русь заголовок к Начальному своду, ПВЛ. С. 361: «и како избьра Богъ страну нашю на последьнее время...»

[911] ПВЛ. С. 185 (1018).

[912] ПВЛ. С. 206 (1060).

[913] ПВЛ. С. 212 (1068).

[914] ПВЛ. С. 315 (1097).

[915] ПВЛ. С. 339 (1111).

[916] ПВЛ. С. 333 nn., особенно С. 334, 336 (1110 г.). И над печерским монастырем показался огненный столп как ангельское явление (ibidem. С. 332 (1110)).

[917] О теории ангелов см.: Лихачев. *Повесть временных лет.* 2. С. 476: A. Caquot. *La religion d'Israel des origines à la captivité de Babylone* // HDRel. 1. S. 424.

[918] ПВЛ. С. 362 (вступление к Начальному своду).

[919] ПВЛ. С. 157 n. (996). О начале строительства этой церкви, ПВЛ. С. 155 (991). Первой, поставленной Владимиром, *Повесть временных лет* называет церковь св. Василия, ПВЛ. С. 151 (988): «и постави цьркъвь святаго Василия на хълмѣ, идеже стояше кумиръ Перунъ...»

[920] ПВЛ. С. 186 n. (1022).

[921] См.: A. Poppe. *О времени зарождения культа Бориса и Глеба* // Russia Mediaevalis 1. — München, 1973. S. 6–29. Тем не менее остается актуальной точка зрения, что это древнейшая русская канонизация. Г. П. Федотов. *Святые древней Руси.* — Paris, 1931. С. 19.

[922] Умер в 1074 г., ПВЛ. С. 232 (1074). Официальная канонизация произошла в 1108 г. (ПВЛ. С. 330 (1108)), когда культ игумена был давно установлен, о чем свидетельствует сообщение от 1091 года, ПВЛ. С. 265 (1091). Дата написания жития св. Феодосия спорна. A. Poppe. *Chronologia utworów Nestora hagiografa* // Sorient, 14, 1985. S. 297–304 — автор принимает начало восьмидесятых годов XI века; А. Г. Кузьмин. *Когда Нестор писал житие Феодосия?* // Вопросы литературы и методики ее преподавания. — Рязань, 1970. С. 255–263 — автор называет 1108 год в качестве terminus a quo.

[923] ПСРЛ 1 (1926/1962). С. 255 n. О заступничестве Богородицы автор говорит в завершении молитвы, в предыдущем тексте он обращается к ней как к самостоятельной сущности. Эта политеистическая тенденция у столь просвещенного христианина, как Мономах, может вызывать удивление.

[924] ПВЛ. С. 324 (1103).

[925] ПСРЛ 2. С. 632 (1183): «и тако створи Господь милость хрестьяномъ в тыи же день возвеличи Богъ князя Святослава и Рюрика за вѣру ею...»

[926] Так, Изяслав возвращается здоровым из похода на Ольговичей, что сотворил Бог, святая богородица и сила святого Креста, ПВЛ, 2. С. 362 n, (1148). Звенигород, осажденный Всеволодом Олеговичем, спас Бог и святая Богородица, ibidem. С. 320 (1146), ср.: ПСРЛ 1. С. 361 (1169) и ПСРЛ 2. С. 559; ПСРЛ 1. С. 364 (1172) и ПСРЛ 2. С. 565; ПСРЛ 1. С. 390 (1184).

[927] ПСРЛ 1. С. 361 (1169).

[928] НПЛ. С. 33 (1169).

[929] ПСРЛ 1. С. 325 (1149).

[930] НПЛ. С. 35 (1177).

[931] НПЛ. С. 38 (1187).

[932] НПЛ. С. 42 (1195): «и бысть крестьяномъ прибежище, и радость и веселие вернымъ»; а также С. 234. Ср.: ibidem. С. 29 (1153) о церкви успения Богородицы: «и бысть крестьяномъ прибежище, ангеломъ радость, а дьяволу пагуба»; С. 36 (1169): «и бысть крестьяномъ прибежище»; С. 40 (1192).

[933] Л. В. Черепнин. *Новгородские берестяные грамоты как исторический источник*. — М., 1969. С. 391–393; тексты молитв, церковное учение.

[934] ПСРЛ, 2. С. 403 (1150).

[935] ПСРЛ, 2. С. 441 (1151).

[936] ПСРЛ, 2. С. 607 (1178).

[937] ПСРЛ, 2 С. 616 (1180).

[938] ПСРЛ, 1. С. 378 (1178).

[939] ПСРЛ, 1. С. 296 (1125).

[940] ПСРЛ, 1. С. 333 (1151).

[941] ПСРЛ, 1. С. 354 (1168).

[942] ПСРЛ, 1. С. 360 (1169).

[943] ПСРЛ, 1. С. 376 (1176). В литературе молитвы, обращенные к предкам, расценивались как след языческого культа. Комарович. *Культ рода*. С. 87 n.

[944] В соответствии с объяснениями (12, 7–9), на небе разыгралась великая битва, в которой приняли участие Михаил вместе со всеми ангелами, а также великий дракон, древний змий, называемый «дьяволом и сатаной», также со своими ангелами. Битва закончилась поражением дракона, сброшенного на землю вместе с его ангелами. Дракон искушает весь мир. Языческих богов вместе с демонами (называемыми у славян также богами) причислили к падшим ангелам, а значит, подданным дьявола-сатаны. В славянских источниках именно эта категория сверхъестественных существ получила имя бесов. См.: Рязановский. *Демонология*. С. 14–32. Об

апокрифических элементах в образе сатаны *Речи Философа* см.: ibidem. С. 16, 29.

[945] См. выше сноску 917.

[946] ПВЛ. С. 171–172 (1015).

[947] Moszyński. *Kultura ludowa Słowian* 2/1. S. 625.

[948] *Патерик Киевопечерского монастыря*. — СПб., 1911. С. 77–90, 9–10 (Жития епископа Симона) и С. 90–128 (Жития Поликарпа).

[949] ПВЛ. С. 212 (1068).

[950] ПВЛ. С. 101 (983).

[951] ПВЛ. С. 171 (1015), об убийцах Бориса: «Сици бо слугы бѣси бываютъ...»; С. 175: «лукаваго змия попьравъша...»

[952] ПВЛ. С. 187 (1024) — в Суздале.

[953] ПВЛ. С. 231 (1073); ПСРЛ, 2. С. 328 (1146), 574 (1174); 663 (1189: не дошло до усобицы между князьями, добрый Бог не доставил радости дьяволу); 700 (1196: так же); ПСРЛ, 1. С. 412 (1197) и т. д.

[954] НПЛ. 29, 215 (1153).

[955] ПСРЛ, 2. С. 638 (1185): «Игорь жь возрѣвъ на небо и видѣ ли что есть солнце стояще яко мѣсяць и рече бояромъ своимъ и дружинѣ своеи: видите ли что есть знамение се, они же оузрѣвше и видиша вси и поникоша главами; и рекоша моужи: княже се есть не на добро знамение се. Игорь же рече: братья и дружино таины Божия никто же не вѣсть а знамению творѣць Богъ и всемоу мироу своему а намъ, что створить Богъ, или на добро или на наше зло, а то же намъ видити. И то рекъ перебреде Донець...»

[956] *Ироическая песнь* (изд. 1800) . С. 5 п., стр. 43–63: «Тогда Игорь възрѣ на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты, и рече Игорь къ дружинѣ своей: братие и дружино! луцежъ бы потяту быти неже полонену быти» и т. д.

[957] Характерно также появление sacrum в южнославянском историографическом произведении *Летопись попа Дуклянина* (изд. Шишич, — Београд, Загреб, 1931). Вмешательство sacrum проявилось прежде всего в легенде о св. Владимире, почерпнутой, без сомнения, из другого источника, нежели весь остальной текст (cap. 36. С. 331–311). Всемогущий Бог (Deus ominipotens — всемогущий) окружает Владимира специальной опекой, действует ангельская сила, однако герой был убит. Кроме того, во вступлении упоминается, что готы (славяне) одержали победу над далматинцами «dei iudicio, cui nemo audet dicere, cur ita laciat — по решению бога, которого никто не смеет спросить, зачем он это делает...» (С. 294), также там содержатся шаблонные замечания, как например о том, что Константин Философ отправился с миссией в Хозарию: a spiritu admonitus — наставленный духом (cap. 8. S. 300). В то же время интересно, что хронист является сторонником концепции о карающей руке божьей: так, в упомянутом сообщении о поражении далматинцев отмечено: «Quia forte aliquod magnum peccatum latebat in christianis. — поскольку был и другой тайный великий грех у христиан...»

Ср.: cap. 23. S. 317, cap. 31. S. 329, cap. 36. S. 341. С одной точки зрения Летопись близка к позиции польской историографии — в ней царит молчание об antisacrum.

Мотив вмешательства sacrum в дела земные обнаруживается также в так называемой Болгарской апокрифической летописи (заголовок произведения звучит: *Сказание Исайи пророка* etc.), последнее издание: Й. Иванов. *Богомилски книги и легенди.* — София, 1925/1970. С. 280–287. Возникновение этого апокрифа датируется в литературе второй половиной XI века, поскольку последнее его сообщение касается нападения печенегов на болгарские земли. Вышеуказанная датировка представляется неправдоподобной: из-за дезориентации летописи в истории Болгарии не только X, но и первой половины XI века произведение не могло возникнуть ранее XII в. Автором, без сомнения, был болгарин с протоболгарской ориентацией, относящий поселение (прото)болгар в Добрудже к велению божьему, которое должно было свершиться при посредничестве пророка Исайи. В литературе принята точка зрения, что апокриф характеризовал болгар как избранный народ, даже призванный осуществить особую историческую миссию, Й. Иванов. Op. cit. С. 271; ср.: П. Динеков. История на българската литература 1. — София, 1962. С. 251 п.; М. Каймакамова. *Две старобългарски летописни съчинения от XI в.* // Исторически преглед, 32/5/1976. С. 86–96 (где также приведена литература по данной проблеме). Можно сказать, что апокриф скорее о б о с н о в ы в а л вторжение протоболгар, ссылаясь на волю Провидения, нежели выражал национальную гордость, поскольку национальные чувства подчинял идее христианства и с равной благосклонностью трактовал собственных болгарских властителей, так и византийских императоров, оккупирующих Болгарию, не исключая Василия Болгаробойцы (и благословено бысть царьство его, С. 286). Позитивное вмешательство sacrum в земные болгарские дела памятник ставил в зависимость от христианских добродетелей, которыми должны были отличаться правители этой страны. Так, Борис правил «греха не имѣе ни жении. И бысть благословено царство его...» С. 283. Подобным же образом автор апокрифа расценивал безгрешность и б е з ж е н н о с т ь иных болгарских монархов, в чем исследователи усматривают влияние богомильства, отрицающего таинство брака, что, впрочем, не обязательно, так как критерий добродетельной жизни мог вытекать из монашеского образа жизни. «Благословение» же божье апокриф понимал в смысле материального обеспечения населения, так, при добродетельном царе Петре «бысть благословено царьство его. Тогда оубо... бысть изобилия отъ всего, сирѣчь пшеница и масло, меда же, млѣка и вина и отъ всего дарования божья врѣше и кипѣше и не бѣ оскоудения ни о штомь, нь бѣ ситость и изобильство отъ всего до изволения божья» (С. 284). Если в некоторых случаях апокриф не прямо связывал периоды благоденствия с вмешательством sacrum, то он оставлял читателю самому домыслить это. Напр.: при первом царе «Славе» «и в та лѣта изобилия бысть отъ всего»

(С. 282), очевидно потому, что этого царя назначил пророк Исайя, поступающий по велению божьему.

Другой болгарский исторический апокриф «Видение Даниила» (то есть пророка), с которым связано «Толкование Даниила», также насыщенный идеей провиденциализма (см. Каймакамова. Op. cit.), касается скорее византийских проблем (нападений северных соседей на земли Империи).

[958] G. Widengren. *Religionsphänomenologie.* — Berlin, 1969. S. 278. Ср.: характеристику древнеримской религии: G. Wissowa. *Religion und Kultus der Römer* (изд. 2). — München, 1912. S. 23–28. Эта религия выполняла покровительскую функцию для земледельцев и воинов, имела чисто практический характер, ей были чужды этические идеи. Понятие преступного деяния как оскорбительного для богов поступка, святотатства, понималось не в этическом аспекте, а в магическом. Это был порок (pollutio), требующий очищения (purificatio) для избежания угрожающих последствий. Поэтому преступное деяние квалифицировалось, независимо от сознания и воли виновного (царь Эдип), см.: R. Bloch. *La religion romaine* // HDRel. 1. S. 879–891.

[959] Nilsson. *Geschichte der griechischen Religion* 1. S. 187. Ср.: Gruppé. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* 2. München, 1906. S. 764 — первоначально дух отмщения из подземного мира, однако автор полагает возможным связать его происхождение с загубленной душой (С. 768).

[960] W. James, *Doświadczenie religijne.* S. 45 et passim.

[961] Krystian, cap. 2. S. 92: «non tantum mundialis causa substancie, verum eciam capessende salutis tue anime et ad aquirendum perhenitatis gloriosam palmam atque percipiendam societatem sanctorum in ineffabili leticia».

[962] *Vita Prieflingensis* II, cap. 9. S. 39–41; Ebo II, cap. 9. S. 70; Herbord II, cap. 27. S. 114 n. Информация авторов житий о радостном настроении среди населения после принятия крещения могла быть окрашена субъективным чувством миссионеров, поэтому следовало бы задуматься, в какой степени она отражает действительные факты, ср. напр.: Herbord II, cap. 17. S. 81: cum multo gaudio, alacritate ac devocione... См.: Demm. Op. cit. S. 63.

[963] ПВЛ. С. 74 (957).

[964] ПВЛ. С. 159 (996).

[965] ПВЛ. С. 167 (1015). Такую же радость познали в кругу ангелов и святых Борис и Глеб, ibidem. S. 171, 173.

[966] ПВЛ. С. 132 п. (888).

[967] По сообщению Херборда (Herbord II, cap. 15. S. 87), Оттон поучал пыжичан, что они будут навеки спасены, веселы и счастливы, если признают своего Спасителя и ему одному будут служить. Он лишь намекал на вторую грозную возможность в загробной жизни, утверждая, что если они будут избегать греха: «non solum mortem evadetis eternam, sed eciam gaudium regni celestis possidebitis in eternum — Не только смерти вечной избежите, но также радость вечную царствия небесного приобретете»,

ibidem 11, cap. 18. S. 93, а далее говорил несколько яснее: (некрещенный) «et regno Dei carebit et insuper maledicti originalis penas luet eternas. — ...и царствия божьего лишится и сверх того будет нести вечную кару первородного проклятия». Так же и крещеного Владимира должны были учить на принципах веры христианской, опуская перспективы адовых мук, ПВЛ. . С. 141–148 (988). А там грешники найдут другую смерть, в озере, пылающем огнем и серой, и в аду огонь не гаснет. Ср.: Widengren. Op. cit. S. 443, 449 n.

[968] S. Eusebii Hieronymi *Stridonensis presbiteri Apologia adversus libros Rufini* III, cap. 33 // Migne. PLat. 23, 1883. S. 503: Peccare enim hominis est: insidias tendere diaboli.

[969] Herbord II, cap. 18. S. 93.

[970] PUrk. 1, 1970, № 83. S. 121: «Quoniam vite presentis curricula sine peccatis el negligentiis transire nequaquam valemus. — Ибо путь жизни сей отнюдь не можем пройти без грехов и нерадения».

[971] ПСРЛ 2. С. 530 (1168): «княжение и мир не можеть безъ грѣха быти...»

[972] Vauchez. *La spiritualité*. S. 43–51.

[973] Ruperti *Abbatis Tuitiensis De vita vere apostolica dialogorum lib. IV*, cap. 4 // Migne. Patr. Lat. 170, 1894. S. 644 n. Ср.: Chenu. Op. cit. S. 231 nn.

[974] *Vita II S. Adalberti*, cap. 31. S. 36 n., ср.: cap. 30.

[975] ПСРЛ 1. S. 256 (1096).

[976] Kosmas III, cap. 13. S. 174

[977] CRBoh. 1, № 111. S. 114 (1130).

[978] Ekkehardi Chronicon 1125, Scriptores 6 (1844). S. 263–264; *Vita Prieflingensis* II, cap. 21. S. 51–53; ср.: Ebo II, cap. 12. S. 74–75.

[979] MMFHist. 4. S. 138–146; Заповеди свѣтых отьць о покаань и о всемь грѣсѣ.

[980] H. J. Schmitz. *Die Bissbücher und das kanonische Bussverfahren (Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche 2)*. — Düsseldorf, 1898. S. 359–369.

[981] «Некоторая заповедь» (по определению Кирика) сохранилась в рукописи XIV—XV в: С. И. Смирнов. *Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины* // ЧОИДР. 191, 2/3. S. 28–31, о времени создания: Ibidem. S. 294. Другие перечисленные в тексте нормативные источники цитирую по изданию: L. K. Goetz. *Kirchenrechtliche und kirchengeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts*. — Stuttgart, 1905 (по публикации: А. С. Павлов. *Русская историческая библиотека* 6. — СПб., 1880) с немецким переводом и собственным комментарием: ответы митрополита Иоанна II. S. 121–170; Вопросы Кирика, Савы и Ильи, а также ответы Нифона. S. 209–342. Текст Поучения епископа Ильи отдельно рассмотрел А. Павлов. *Неизданный памятник русского церковного права XII века* // ЖМНП, 1890, октябрь. S. 275–300 (текст со С. 285).

[982] Thietmar VIII, cap. 2. S. 581, 583. О наказаниях за безнравственные поступки и нарушение поста см.: W. Wójcik. *Ściganie lekcewazących przykazania i trwających w karach kościelnych w Polsce do 1565 r.* // Nasza Przeszłość, 25/1966. S. 33–36.

[983] Ср.: K. Kadlec. *O prawie karnym u zachodnich Słowian przed X wiekiem* //Początki kultury słowiańskiej. — Kraków, 1912. S. 127.

[984] Интересен 30 вопрос Кирика, Goetz. Op. cit. S. 241: «И тако Клим веляше дати причащание холостымъ на великъ день, съхраншимъ чисто великое говѣнье. Аще иногда сгрѣшали, расмотривше, оже не съ моужьскою женою, или что вельми зло, но и еще дерьзнеть на добро». Если Клим определял митрополита Климента Смолятича, о чем нельзя говорить наверняка, предписание имело общечеловеческий характер». Этот либерализм находит подтверждение в 67 вопросе Кирика, Goetz. Op. cit. S. 276 n.

[985] Vauchez. Op. cit. S. 10.

[986] Kosmas II. cap. 4. S. 85–87.

[987] Zavodszky. Op. cit. S. 160 (§ 11), 162 (§ 25).

[988] ПВЛ. С. 161 (996).

[989] Vauchez. Op. cit. S. 63.

[990] ПВЛ. С. 212–316. Об этом поучении см. Лихачев. *Повесть временных* лет 2. S. 397. Концепцию божьих кар за грехи вкладывает летопись в уста уже Ярослава Мудрого в связи с народными волнениями на фоне неурожая и голода, ПВЛ. С. 187 (1024): «Богъ наводить по грѣхомъ на куюжьдо землю гладъмь или моръмь, ли ведръмь, ли иною казнию...» Эта формулировка более архаична, нежели Поучение 1068 года, так как не упоминает о нападениях язычников, и датируется 1037–1067 гг.

[991] ПВЛ. С. 212 n. Поучение указывает в качестве цели наказания задачу склонить людей к покаянию: «аще ли покаявъшеся будем...» (С. 213).

[992] ПВЛ. С. 280 (1093). В конце XII века Лаврентьевская летопись вновь несколько раз повторяет подобные комментарии с подробным перечнем божьих наказаний: огнем и водой, и войной, и разными иными карами Бог склоняет к покаянию, ибо умножились грехи наши. ПСРЛ 1. С. 392 (1185), 400 (1186), 405 (1187).

[993] ПВЛ. С. 285 (1094).

[994] НПЛ. С. 22 (1128).

[995] НПЛ. С. 29 (1156).

[996] Так, кара была ниспослана на Святополка, убийцу мучеников Бориса и Глеба, ПВЛ. С. 179 (1015), ср. С. 183 (1018); на Олега и Бориса, которые наслали половцев на Русь, ПВЛ. С. 254 (1078); отмщение за ослепление Василька было также отнесено к Богу, ПВЛ. С. 313 (1097). Периодически и в XII веке мы сталкиваемся с понятием Бога как мстителя за причиненное зло, в особенности за невинно пролитую кровь, ПСРЛ 2. С. 353 (1147) — в связи со смертью Игоря, убитого киевлянами.

[997] Оба рассказа сохранились в житиях Григория и Федора (который погиб вместе с Василием), *Патерик Киевопечерского монастыря*. S. 98–99, 118–120. См. также об этих событиях: Б. А. Романов. *Люди и нравы древней Руси* (изд. 2). — М.; Л., 1966. S. 132–134.

[998] В Польше эквивалентом русского «целования креста» был «поцелуй мира», известный из литургий, но практиковавшийся также при заключении мира в знак его подтверждения и вообще с целью утверждения мирных отношений. См.: P. Sczaniecki. *«Ritus pacis» w liturgii mszalnej na terenie Polski* // Studia z dziejów liturgii w Polsce — Lublin, 1973. S. 249–253, где собраны источники, рассказывающие об этой практике в XI–XIII вв. Особенно интересным является свидетельство познаньской летописи (*Rocznik kapituły poznańskiej* // MPHist s. n. 6, 1962. S. 40 (1256): «convenerunt dicti duces Przemisl et Swanthopelk inter castrum antiquum et novum et cum paucissimis hominibus sine gladiis et totaliter inermes et visis ad invicem osculabantur mutuo unus alium et insidentibus esquis tractaverunt inter se negocia sua. — Сошлись упомянутые князья Пржемысл и Святополк между старым и новым лагерем с весьма немногочисленными, лишенными мечей и вообще невооруженными дружинами, которые могли видеть друг друга, взаимно расцеловались и, при том что дружина их была на конях, обсуждали между собой свои дела». Затем разошлись: firmata pace. В сравнении с русским церемониалом здесь отсутствует только целование креста. Польский церемониал представляется более ранней формой (не племенного ли происхождения). Русь ввела в церемониал новый элемент — крест.

[999] ПСРЛ 2. С. 310 (1142). Владимир, Изяслав, Игорь целуют крест, в случае нарушения клятвы «да сь крест взомьстить».

[1000] ПСРЛ 2. С. 325 (1146).

[1001] ПСРЛ 2. С. 399 (1150), 596 (1175).

[1002] ПСРЛ. 2. С. 462 (1152). Сокрушенный частым нарушением клятвы, данной через целование креста, епископ новгородский Илья (№ 21) вообще запретил эту практику.

[1003] *Letopis Popa Dukljanina* (изд. F. Sisić). — Beograd, Zagreb, 1931, Предисловие (С. 264), см. выше сноску 957; король «Ciaslavus» был разбит венграми за его грех перед отцом. Аналогичные случаи: cap. 31. S. 329, cap. 36. S. 341.

[1004] Hecht, см. выше сноску 537. S. 4: «Volens autem deus hoc peccatum et hos omnes errores terminare, ac delere de terra, primo constituit hominibus legem; prophetas misit, qui eos averterent ab iniquitatibus suis; fecit signa et miracula de coelo et terra, et innumerabilibus flagellis eos castigavit, fame et pestilentia. Cumque nec sic quidem mundus ammonitus a peccatis suis desisteret, misit deus filium suum...— Бог же, желая прекратить этот грех и эти заблуждения, и стереть их с лица земли, сначала установил людям закон; послал пророков, которые отвратили их от беззаконий их, явил знамения и чудеса на небесах и на земле, и многими бичами укротил их, голодом и мором.

Когда же и тогда мир наставленный не отстал от грехов своих, послал Бог сына своего...»

[1005] Kosmas I, cap. 1. S. 4.

[1006] Gall III, cap. 11. S. 139. Немецкие воины поют о Болеславе:

Unde Deus est cum eo faciens victoriam,
Nobis vero iuste reddit illatam iniuriam.
(Бог, который созидает славную победу с ним,
В правоте своей отмщает прежнюю обиду нам.)

[1007] Gall III, cap. 16. S. 143.

[1008] Kadłubek II, cap. 20. S. 299.

[1009] Kadłubek III, cap. 28. S. 368.

[1010] Kadłubek III, cap. 30. S. 374.

[1011] Kadłubek IV, cap. 9. S. 399: Deus non irridetur. — Бог не посмешище (не насмехаются над богом).

[1012] H.-D. Kahl. *Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruno von Querfurit im Lichte hochmittelalterlichen Missionsund Völkerrechte* // HMKGed. (изд. 1: Zsch. f. Ostforsch. 4, 1955) . S. 194 (где приведена литература по данной проблеме).

[1013] ŻKMet., cap. 1. S. 3. Путь к спасению указывает добродетель мудрости, к достижению которой Константин усиленно стремится, получая знания (cap. 3. S. 13). Путь мудрости выбрала Ольга и нашла то, что лучше всего в мире — Христа, ПВЛ. С. 72 (957). И Владимир, после построения Десятинной Церкви, молится за разум для «новых людей», ведущий к познанию истинного Бога, ПВЛ. С. 157 (996). Литература была духовной, поэтому на Руси славили книжное учение, ПВЛ. С. 193 (1037), «Ибо кто книги часто читает, ведет разговор с Богом или со святыми мужами». Так писали на Руси, имевшей литературу на собственном языке.

[1014] Helmold, cap. 55. S. 109: «Bella enim et tempestates, pestilentias et cetera humano generi inimica demonum ministerio fieri quis nesciat? — Ибо кто не знает, что войны и бури, мор и прочее, враждебное роду человеческому, происходит от демонов».

[1015] *Патерик Киевопечерского монастыря*. S. 77–78.

[1016] B. Poschmann. *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter* // Breslauer Studien zur historischen Theologie 16. — Breslau, 1930. S. 167–197, особенно С. 197. Выделение исповеди вело уже даже в IX веке к ее отождествлению с покаянием: «confessio iustificat, confessio veniam peccatis donat — Исповедание оправдывает, исповедание прощение грехов дарует» (по сообщению Рабана Мавра), в чем однако видна безуспешность, коль скоро покаянные наказания не были устранены. См.: E. Amman. *La pénitence privé* // Dictionnaire de Théologie catholique 12. — Paris, 1933. S. 890 n.

[1017] См. выше сноску 978. Ср.: Poschmann. Op. cit. S. 29.

[1018] *Freisinger Denkmäler*, см. выше сноску 682. S. 210, те же грехи перечислены во Фрагменте 3 (S. 214); это должна была быть молитвенная фор-

мула главной исповеди с признанием грехов, совершенных после принятия крещения. Разбор памятника: J. Pogačnik. *Kompositorische una stilistische Besonderheiten der Freisinger Denkmäler* // Ibidem. S. 121–156, особенно S. 122; автор допускает, что эта формула также должна была служить для целей катехизации, однако о ее назначении для коллективной исповеди свидетельствует сообщение Титмара (далее сноска 1024).

[1019] См. выше сноску 979.

[1020] Gall II, cap. 28. S. 95. Ср.: Sułowski. *Początki kościoła polskiego*. S. 116–117: автор не уделяет внимания вопросу исповеди.

[1021] Gall III, cap. 23. S. 150.

[1022] Herbord II, cap. 18. S. 94: «Quodsi non potestis, quia carnales estis, huic tam sanctissime rei per vos omnes missas participari, saltem per mediatorem vestrum, scilicet sacerdotem qui pro vobis communicat, fideliter, reverenter ac devote missas audiendo communicate. — Поскольку вы не можете, будучи плотскими, все участвовать в местах, по крайней мере через посредника вашего, то есть через священника, который общается с богом за вас, со страхом божиим, верою и благоговением участвуйте в массах, слушая их».

[1023] Как утверждает Счанецкий (Sczaniecki. *Służba boża* 1. S. 184.

[1024] Thietmar VI, cap. 42. S. 377: «et ego peccator missam cantans populos advenientes amonicionis egens institui et peccata confitentibus divina potestate, tamen infirmitate mea resolvi. — И я грешный, служа мессу, народ приходящий, сам нуждаясь в увещевании, наставлял, и исповедующих грехи силою божией в немощи моей разрешал».

[1025] Kosmas III, cap. 13. S. 174.

[1026] ПСРЛ 2. С. 656–657 (1187).

[1027] *Патерик*. С. 86–87.

[1028] Poschmann. Op. cit. S. 73 nn.

[1029] *Legenda Fuit* // Scriptores, 15/1, 1887. S. 574; Chaloupecky. *Prameny X. stol.* S. 474, после отслуженной пресвитером Павлом мессы: «ante conspectum summi iudicis suam confessionem benigne effudit ac percepcione dominici corporis et sanguinis se munivit. — Прежде созерцания высшего судии исповедь кротко принес и приятием божественного тела и крови себе вооружил». Разумеется, исповедь происходила перед «обличьем Бога», но при посредничестве священника, то есть Павла.

[1030] Kosmas III, cap. 58. S. 236 (1125): «Cui dux cum sese et animam suam per sanctam confessionem commisisset, non prius posse dari aut consequi indulgentiam presul spopondit, quam fratri suo pacem veram et firmam promisisset gratiam. — Когда князь препоручил ему в святой исповеди себя и свой дух, первосвященник рек, что отпущение грехов может быть дано ему или может воспоследовать не прежде чем он пообещает брату своему истинный мир и крепкую дружбу».

[1031] Gall II, cap. 42. S. 113.

[1032] MPHist, 4, I884. S. 746–748.

[1033] Kochanowski. *Cod. dipl, Masoviae,* № 124. S. 119 n.

[1034] *Успенский сборник* (1971). С. 83: «слышаще князи и бояре доброе ихъ (то есть монахов) житие прихожаахоу къ великомоу Феодосию испов'ѣдающе томоу гр'ѣхы своя, иже великоу пользоу приимъше» и т. д. Таким образом, мы имеем четкое подтверждение и частной исповеди, и вытекающей из нее экономической выгоды для монастыря.

[1035] *Вопросы Ильи № 11*, Goetz. Op. cit. S. 332: если кающийся, который не получил покаянного наказания, отправляется в путешествие, ему следует дать отпущение грехов, однако «дьржить запов'ѣдь, якоже емоу отець вел'ѣлъ» и т. д. На этом примере становится очевидным, что так же, как и на Западе, центр тяжести в покаянии был перенесен с наказания на исповедь. Епископ Илья (№3, С. 288) приводит регламент исповеди, который, по-видимому, свидетельствует о еще недавней практике исповеди на ухо: «А егда приходят д'ѣти к вам на покаяние, моужи и жены, въпрошайте сам'ѣх: ноужно бо есть челов'ѣлу, еже самому начати и молвити своя гр'ѣхы, оже моужем а женам то велми тяжко; но вам достойно съпрашивати с тихостию, ать он'ѣм легко пов'ѣдывати. А иже кто покается, не можите тяжки запов'ѣди дати».

[1036] *Вопросы Савы № 18*, Goetz. Op. cit. S. 330: «Аще кто придеть ко мн'ѣ на покаяние, не лз'ѣ ли, владыко, повел'ѣти ко иномоу попоу ити?». *Вопросы Ильи № 20*, Goetz. Op. cit. S. 338.

[1037] *Вопросы Савы № 21*, Goetz. Op. cit. S. 323: «Достоить, рече, всякъ родъ прияти на покаяние, толико женѣ не достоить».

[1038] Слово «Capella» приобрело тройное значение: 1) реликвии и вообще церковного аппарата, 2) места хранения этой святыни, 3) группы духовных придворных капелланов, которые охраняли свои реликвии. Институт под названием «capella» возник во времена Каролингов в VIII веке, о его происхождении см.: J. Fleckenstein. *Die Hofkapelle der deutschen Könige* 1. — Stuttgart, 1959. S. 11 nn. Этот институт был учрежден также и в немецком государстве (J. Fleckenstein. Op. cit., 2. — Stuttgart, 1966), причем при Генрихе I это было придворное учреждение, в задачи которого входило выполнение двух функций: придворного богослужения и ведения королевской служебной переписки (S. 15). К этому прибавилась еще третья важная задача — участие капелланов в управлении и политике государства в качестве доверенных агентов императора. «Capella» находилась в близких отношениях с канцелярией, хотя оба эти института невозможно четко определить. При Генрихе III (Fleckenstein. Op. cit., 2. S. 266 nn.) выделяются первая и третья задача этого института. По-видимому, эти две функции выполняли капелланы и в славянских странах.

[1039] ПВЛ. С. 338 (1111): «И кънязь Володимеръ пристави попы своя, дучи предъ пълкумь п'ѣти тропаря и конъдакы крьста чьстьнаго и канунъ свят'ѣи Богородици».

[1040] ПСРЛ 2. С. 529 (о духовном отце князя Семюне), 530 (1168), 531 (1168, тот же духовный отец был призван читать молитвы перед смертью Ростислава и, без сомнения, исповедовал его).

[1041] НПЛ. S. 209 (1136).

[1042] ПСРЛ 2. С. 649 (1185).

[1043] *Патерик*. S. 5.

[1044] Kosmas II, cap. 23. S. 116: «quot cernis capellanos hac in terra progenitos episcopio dignos...— Скольких ты видишь капелланов, происходящих из этой земли и достойных епископского жезла...» (1068).

[1045] Kosmas II, cap. 23. S. 114. Космас указывает на лютомержицкого предстоятеля как на кандидата в епископы: «quidam Lanczo capellanus, de Saxonia nobili prosapia natus — некий капеллан Ланцо, происходящий из знатного саксонского рода» (1068); II, cap. 41. S. 146. Вецло, капеллан Вратислава, был назначен в моравское епископство (1090); III, cap. 7. S. 168), Герман, капеллан Вратислава и Бржетислава II стал епископом пражским (1098). По сообщению Ярлоха (FRBoh. 2. S. 480), чешский князь Фридерик утверждал: «Pragensem episcopum meuni fore capellanum, sicut omnes praedeceasores sui patrum et atavarum meorum fuerunt capellani...— Что пражским епископом будет мой капеллан, как и все предшественники его были капелланами отцев и праотцев моих».

[1046] Kosmas II, cap. 16. S. 108.

[1047] Kosmas II, cap. 26. S. 119 (1068); II, cap. 38. S. 140 (1086); II, cap. 42. S. 148: suis capellanis donat, (1091).

[1048] Kosmas II, cap. 36. S. 134, (1085).

[1049] Kanonik wyszehradzki // FRBoh. 2. S. 204. В другом месте этот источник упоминает об участии княжеского капеллана Босика в заговоре князя Борживоя (1130), ibidem. S. 210–212.

[1050] Документ 1078 года приводит в числе свидетелей четырех капелланов (CRBoh. 1, № 79. S. 85), ср. № 227. S. 205 (1165), № 288. S. 254 — трех капелланов (1174) и т. д. См. указатель: capellanus.

[1051] CDCroat. 1, № 82. S. 113: «In nostro Nonensi cenaculo residens una cum nostris iupanis, comitibus atque banis, capellanis etiam nostre regalis aule cogitare cepi... — Сидя в Ноненской трапезной вместе с нашими придворными, а также с капелланами нашей царской свиты, стал я размышлять». См. также указатель (S. 267): capellanus.

[1052] Gall III. S. 120, послание посвящено: «Capellanis ducalibus venerandis aliisque bonis clericis per Poloniam memorandis...— Почтенным княжеским капелланам, а также другим достойным упоминания добрым клирикам Польши». Таким образом, из капелланов состояла центральная группа польского духовенства.

[1053] Gall I, cap. 9. S. 26: «Episcopos quippe suosque capellanos in tanta veneratione retinebat (Болеслав)...— Епископы и его капелланы были у него (Болеслава) в таком почете...» Определение указывает, что Галл говорил о при-

дворных капелланах; cap. 16. S. 39 — о печали капелланов после смерти Храброго.

[1054] Gall II, cap. 21. S. 88: «cuius exequias quinque diebus in urbe Plocensi cum capellanis celebrando, Martinus archiepiscopus...— Когда его похороны пять дней длились в городе Плженсе, при участии капелланов, архиепископ Мартин...» Эбон (Ebo I, cap. 1. S. 10) упоминал о Юдите Сальской: «Cui ille tamquam fidelissimus adherens capellanus Poloniam venit... — Он (св. Оттон), как вернейший приверженец его, пришел в Польшу капелланом». Из трех авторов житий Оттона Эбон является наиболее достоверным, а сообщения о капелланстве Оттона не подтверждают два остальных автора, хотя все трое сообщают, что в Польше он посвятил себя обучению детей, *Vita Prieflingensis* 1, cap. 2. S. 7: erudiendis pueris operam dedit (имел попечение об образовании детей), Herbord III, cap. 32. S. 197: scolam puerorum accepit (принял школу мальчиков). Если Оттон исполнял функции капеллана, обучение детей было его личным второстепенным занятием (напр., в Чехии капелланы имели различные почетные церковные должности), не связанным с капелланством, так как источники не содержат никаких указаний на школьный аспект этого института, впрочем, сам Оттон был капелланом княгини, а не князя. Поэтому не находит подтверждения позиция Довята (J. Dowiat. *Kształcenie umysłowe synów książęcych i moznowładczych w Polsce i niektórych krajach sąsiednich w X — XII w.* // Polska w świecie. — 1972. S. 79–80), отстаивающего в данной статье тождество капелланства и школы. Vita I, II S. Adalberti не содержит никаких указаний на обучение св. Войцеха у капелланов его отца Славника.

[1055] Gall III, cap. 25. S. 158, 160.

[1056] Thietmar VI, cap. 93. S. 449 — о Болеславе: «Cum se mulhim pecasse aut ipse sentit aut aliqua fideli castigatione perpendit, canones coram se poni, qualiterque id debeat emendari, ut quaeratur, precipit ac secundum haec scripta mox scelus peractum purgare contendit. — Когда он то ли сам почувствовал, то ли понял из некоего верного порицания, что много согрешил, он приказал предоставить ему каноны и выправить их, как нужно, и стал всеми силами стремиться согласно этим писаниям очиститься от совершенного греха». Автор хроники явно говорит о исповеди и вообще таинстве покаяния, которое, однако, у Болеслава должно было приобрести специфическую форму, так как князь не принимал пассивно назначенное исповедником покаяние, а вел с ним переговоры о размерах».

[1057] H. J. Schmitz. *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche* (1). — Mainz, 1883. S. 144; Poschmann. Op. cit. S. 12.

[1058] MMFHist 4, 1871. S. 138, ст. 1, 2.

[1059] Так, венская покаянная книга определяла 252 постных дня, тогда как компенсация одного дня составляла один денар, а компенсация целого года — 21 сольдо, то есть 252 ден., см. Poenitentiale Vindobonense, J. Schmitz. *Bussbücher und das kanonische Bussverfahren* (*Die Bussbücher und die Bussdis-*

ciplin der Kirche 2). — Düsseldorf, 1898. S. 355, ст. 43. Мерсебургская покаянная книга устанавливала годовую оплату за посты: Pro uno anno in pane et aqua det solidos XXVI, ibidem. S. 362, ст. 42, что составляет 312 дней с исключением только воскресенья + один день. Подробные данные о питании во время поста: Poschmann. Op. cit. S. 12–15. Даже при посте на хлебе и воде было допустимо, возможно, употребление овощей и даже сыра, Poschmann. Op. cit. S. 13. Впрочем, для отдельных лет исполняемого наказания устанавливались различные предписания — самые строгие в первый год, более мягкие — в последующие, напр.: Burchardi Wormacensis eccl. ep. *Decretorum* liber decimus donus: de poenitentia (Corrector), Migne, PLat. 140, 1880. S. 951 n. (покаяние за убийство).

[1060] ПСРЛ 1. С. 243–244: «такоже и Господь нашь показал ны есть на врагы побѣду треми дѣлы добрыми избыти его и побѣдити его: покаяньемъ, слезами и милостынею... не забывайте трехъ дѣлъ тѣхъ не бо суть тяжка, ни одиночьство, ни чернечьство, ни голодъ, яко инии добрии терпять...» Мономах, по-видимому, старался переломить всеобщее мнение, что якобы путь к спасению был труден, и доказывал, что для князей он был значительно более легким, чем для монахов. Несколько иную интерпретацию этой точки зрения Мономаха дает Романов (Op. cit. С. 130). Этот автор дал красочное описание жизни раннефеодального духовенства и его идеологии (С. 150–181 et passim).

[1061] ПСРЛ 1. С. 245.

[1062] Смирнов. Op. cit. (см. выше сноску 981). С. 28–31, ст. 44: «Избавит бо 10 литоргии за 4 месеци а 20 за 8 а 30 за 12 месеца. Также паки другаа 30 за другои год и так ресчести могут бо молитвеници аще хотять добрѣ со слезами прилежаньи». Кирик и Нифон уже осуждали подобного рода практики, но они выполнили свою задачу в период практического усвоения населением христианской доктрины.

[1063] ПВЛ. С. 233 nn. (1074). Точно так же *Житие Феодосия* (Успенский сборник XII–XIII вв. (под ред С. И. Коткова). — М., 1971. S. 115) сообщало, как, вооруженный «молитвой и постом», изгнал он из одной деревни бесов, которые не пускали скот на пастбище и с которыми не мог справиться местный священник, несмотря на то, что он читал молитвы и окроплял святой водой.

[1064] Thietmar IV, cap. 58. S. 227.

[1065] Gall II, cap. 2. S. 65 n. «Quod flagellum Deus, ut credimus, omnipotens in transgressoribus observancoie quadragesimalis ad correccionem exercuit, sicut quibusdam postea de ipso liberatis periculo revelavit — Каковой бич Бог всемогущий, как мы веруем, использовал для исправления тех, кто был замечен в нарушении великого поста, как он впоследствии открыл некоторым, спасшимся от этой опасности» (S. 66).

[1066] Gall III, cap. 25. S. 157: «Vidimus enim talem virum, tantum principem, tam deliciosum iuvenem primam karinam ieiunantem... — Мы видим, что такой

человек, столь могущественный вождь, такой изящный юноша постится в первый пост». Гродецкий (Grodecki. S. 167) дал ошибочный перевод этого отступления, Плезия (Plezia. S. 170) переводит: «в первый раз... постился публично», однако в тексте источника отсутствует эквивалент для слова «публично». Определение «primam karinam» указывает на Великий Пост, «secunda carina» (сорокадневный) приходится на период перед днем св. Иоанна Крестителя (или после Зеленых святок), третий пост — перед Рождеством, ср.: Poschmann. Op. cit. S. 13–14 и сноска 1 (S. 14).

[1067] Поэтому уже в каролингскую эпоху на капелланах лежала обязанность «исцеления» грешников через назначение покаянных наказаний с воздержанием, Poschmann. Op. cit. S. 102.

[1068] H. v. Fichtenau. *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln* (Mitteilungen d. Inst. f. österr. Geschichtsforsch. EB. 18). — Graz-Köln, 1957, особенно. S. 137–147, см. S. 138.

[1069] CDCroat 1, № 139. S. 180: «equanimiter cepi circa meos fideles immo dei oratores donationis gratia esse solicitus dignum esse ducens etc. — Я спокойно принял то, что вокруг моих верных есть ораторы бога даров ради, хотя и думал, что это — повод для беспокойства...» (1083).

[1070] Пожертвование Еленицы (Heleniza), сестры бана Годемира в пользу монастыря св. Хризогона в Задаре (1028). CDCroat. 1, № 47 (S. 66): «pro remedio anima mea... — Для исцеления души моей».

[1071] Король Крешимир (IV) 1066(7?) г., CDCroat. 1, № 77. S. 104; «ob remediura anima mea et pre(de)cessorum meorum... — для исцеления души моей и моих предшественников».

[1072] Петр, сын Семивита 1072 (?) г., CDCroat. 1, № 97 (S. 131) «pro animabus nostrorum parentum et pro salute nostra et nostrorum sukcessorum... — за души отцев наших и за здравие наше и потомков наших».

[1073] Как в документе Крешимира (IV) 1069 г., CDCroat. 1, № 82. S. 113: «cogitare cepi, qualiter omnipotens deus hereditarii regni michi concessa gubernacula consorvaret — Начал я размышлять, каким образом бог всемогущий сохранил за мной данные мне бразды правления наследственного царства» — однако дальнейший текст дарственной составлен в духе концепции спасения.

[1074] CDCroat. 1, № 136. S. 172): «diuina docente elementia ac plurimorum dei seruorum fulti consilio... — Когда он учил о божественных первоначалах, укрепленные решением многих рабов божиих» (1080).

[1075] CDCroat. 1, № 68. S. 97, 1060–1062 годы.

[1076] Так, Бржетислав, согласно более позднему сообщению, совершил дарение: pro remedio anime sue suorumque parentum, — для исцеления души своей и своих родителей. CDBoh. 1, № 52. S. 52; ср.: ibidem № 55 (C. 54, 1057г.); № 80 (S. 86, 1078 г.) и т. д.; Бржетислав II (1082–1100), CDBoh. 1, № 98 (S. 105): «pro anima sua suorumque omnium — за душу свою и всех своих». Ср.: Nemoy (1110—1107), ibidem № 100. S. 1051: retractans in animo

meo de futura vita — размышляя в душе своей о будущей жизни. Из документа также Сазавский монах (Mnich sazawski, FRBoh. 2. S. 244) почерпнул сообщение о дарении Бржетиславом I отцу Прокопию земельных наделов: pro remedio animae suae... — ради исцеления души своей.

[1077] Konrad (1092), CDBoh. 1, 97. S. 104: pro adipiscenda eterna requie...— для обретения вечного покоя; Fryderyk (1186), ibidem, № 313. S. 286.

[1078] CDBoh. 1, ст. 246. S. 217; ср.: ibidem, № 347 (1158–1169).

[1079] CDBoh. 1, № 247. S. 218 (1119): ob meliorem spem eterne patrie...— ради лучшей надежды на вечную родину.

[1080] CDBoh. 1, № 354. S. 319 (1190).

[1081] CDBoh., 1, № 279. S. 245 (1177). Ibidem, № 287. S. 252 (1178). Этот князь совершает пожертвование, чтобы добиться заступничества св. Марии и св. апостола Петра.

[1082] Так, в документе Владислава I (1159) (CDBoh. 1, № 204. S. 192), а особенно в документе Фридерика (1184/5) (ibidem, № 305. S. 275): «Licet divina disponente clementia in presenti seculo gloria et diviciis habundemus et inter principes huius mundi potentiores annumeremur, gloriemur atque magnificemur, bamen quia non habemus hic manentem civitatem, sed futuram a deo secundum opera nostra expectamus tetributionem, congruum esse credimus ac salubre, ut memores novissimorum nostrorum, presentia pro futuris, terrena pro celestibus conmutemus et amicos nobis de mammona iniquitatis faciendo, peccata nostra elemosinis et misericordiis pauperum redimamus. Huius rei gracia pro salute anime nostre omniumque parentum nostrorum ad sustentacionem pauperum Christi fratrum Waltsassensium — Да будем мы по определению милосердия господнего в веке сем изобиловать славой и богатствами и почитаться, славиться и возвеличиваться среди первых и сильнейших в веке сем; однако, поскольку не имеем сего преходящего града, но ожидаем будущего воздаяния от бога по делам нашим, и веруем, что оно будет соответствующим спасительным, чтобы, памятуя о последствиях дел наших, обменяли мы нынешнее на будущее, земное на небесное и искупили грехи наши милосердием к бедным. Сего ради, за спасение души нашей и праотцев наших, на содержание бедняков христовых братьев Валцассенских» — делает пожертвование по инициативе княгини Елизаветы. Подобные эсхатологические рассуждения овладели умами славянских князей и их подданных; ср. ibidem, № 356. S. 321 n. — Генрих, епископ пражский и князь чешский (1195/7).

[1083] Piekosiński. SBMat, № 19. S. 76; KMPol. 2, № 372. S. I; Будкова, № 53 и 55.

[1084] KHist. 16, 1902. S. 170, и далее еще раз повторяется: pro salute amine inee et omnium meorum, (за спасение мое и всех моих) Budkowa, № 14.

[1085] MPHist. 1. S. XXVI n. (1138–1144); Budkowa, № 38.

[1086a] *Codex dipl. Silesiae* (wyd. K. Maleczyńcski) 1. — Wrocław, 1956, № 55. S. 130.

[1086] CDMas. № 72. S. 70 — Болеслав Кудрявый с братьями, по документу Гумбальда (1146); CDMas., № 87. S. 81 — Болеслав Кудрявый (1161); Budkowa, № 61; IDSred., № 21. S. 88 — Генрих Сандомирский до 18 X 1166; Budkowa, № 62.

[1087] CDMas., № 142. S. 133: «ecclesiam nostram suis uolebat dolare patrimoniis et apud remotas illius prouincie gentes Christi patrimonium ampliare, ut dum eius patrimonium amplificaret in terris eterne ciuitatis heres a Christo conscribetur in celis. — Он хотел одарить церковь нашу от своего наследства и увеличить владения Христа среди отдаленных народов этой провинции, чтобы, увеличив его владения на земле, он был в вечном граде, на небе записан наследником Христа».

[1088] PUrk. 1, № 63. S. 82 (1173—1176).

[1089] PUrk. 1, № 66. S. 84 n. — (1175). Ср. другие документы этого князя; PUrk. 1, № 62. S. 79; № 68. S. 88: ob remedium anime mee (за исцеление души моей); № 70. S. 91 с благодарностью за крещение и ради спасения своего и своих родителей.

[1090] PUrk. 1, № 123. S. 163–164 (1193).

[1091] ГВНП, № 81. С. 140; молите Бога за мя и за моѣ дѣти...и при животѣ и въ съмьрти.

[1092] См. выше сноску 800.

[1093] J. Kuliszer. *Powszechna historia gospodarcza średniowiecza i czasów nowozytnych* 1. — Warszawa, 1961. S. 41.

[1094] H. Łowmiański. *Zagadnienie kontroli księcia nad obrotem ziemi w Polsce XII wieku* // CPHist. 27/2, 1975. S. 75–87.

[1095a] Ересь, за исключением богомильства, не развилась на славянской почве в указанный период. След катарского влияния на польскую среду усматривали в надгробной надписи краковского епископа Мавра (ум. 1118), где в тексте *Credo* был опущен тезис о воскресении тел, однако существование катаров в Польше ставится под сомнение. W. Swoboda. *Początki herezji na ziemiach polskich* // Europa — Słowiańszczyzna — Polska. Studia ku uczczeniu K. Tymienieckiego. — Poznań, 1970. S. 385 nn. Поэтому нельзя исключать, что в Малопольше вместе с проникновением славянского обряда из Болгарии возникло и богомильское течение, не признающее упомянутый тезис. Ангелов. *Богомилство.* С. 228. Однако это предположение невозможно проверить. Неясен вопрос скептического отношения Витольда к этому тезису, M. Kosman. *Zmierzch pogaństwa wśród Bałtów* // Euhemer, 4/1974. S. 103.

[1095] Лицманн трактовал оба акта как политические (H. Lietzmann. *Das Problem Staatund Kirchheim weströmisches Reich.* // Kleine Schriften 1. — Berlin, 1958. S. 215–224 (изд. 1 Abh. d. Pr. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl., 1940); Энсслин в то же время отделил церковный акт (Медиолан) от политического

(Каносса). Шеффер (R. Schieffer. *Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbusse von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich IV* // Deutsches Archiv f. Erf. d. Mittelalters 28. — Köln-Wien, 1972. — S. 333–370) рассмотрел дискуссию, проводя тонкое различие между покаянием обоих властителей. Трудно сомневаться, что различие позиции кающихся было в какой-то мере обусловлено различным влиянием духовной власти.

[1096] Maleczyński. *Bolesław Krzywousty*. — 1975. S. 76–77; J. Adamus. *O monarchii Gallowej*. — Warszawa, 1952. S. 52 n.; S. Bieniek. Z *dziejów pokuty publicznej w Polsce wczesnośredniowiecznej* // CPHist., 18/2, 1966. S. 10; T. Grudziński. *Podziały dynastyczne monarchii piastowskiej w końcu XI i początkach XII w* // ZHist. 36, 1971, 3. S. 28 nn., см. S. 33.

[1097] Grodecki. S. 167; Plezia. S. 170. Этот автор (Вступление. S. XXXIX) считает возможным наложение на Кривоустого проклятия.

[1098] Как это выяснил Бенек (S. Bieniek. Op. cit. S. 13 n).

[1099] Maleczyński. Op. cit. S. 76.

[1100] Так можно понимать слова Галла (Gall III, cap. 25. S. 157): «oportet partem infimam, medicine capacem, in statu dignitatis vigitanti studio discrecionis conservari. — Часть немощную, находящуюся в ведении медицины, нужно с неусыпным старанием сохранять в состоянии достоинства».

[1101] Gall III, cap. 25. S. 158: «Nam cum ipse non ducatum, sed regnum magnificum gubernaret ac de diversis et christianorum et paganorum nationibus hostium dubitaret, semet ipsum regnumque suum servandum divine potentie commendavit et iter peregrinacionis ad sanctum Egidium... consumavit. — Ибо, поскольку он правил не княжеством, но славным царством и имел опасения относительно различных христианских и языческих враждебных народов, он поручил себя самого и царство свое силе божией и предпринял паломничество к святому Эгидию».

[1102] Kadłubek II, cap. 20. S. 296); (епископ) «Prius illi regni comminatur excidium, tandem anathematis gladium intentat». Войцеховский (Wojciechowski. *Szkice*, 1970. S. 249) интерпретировал эти слова как проклятие («епископ его за это проклял, а король на проклятие епископа убил...»). Однако Абгарович и Кюрбисовна (K. Abgarowicz, B. Kürbisówna. *Mistrza Wincentego Kronika polska*. — Warszawa, 1974. S. 117) интерпретируют: «То есть только угрожал проклятием». Из слов не вытекает, что проклятие не было высказано.

[1103] Вопрос проклятия архиепископом Якубом князя Владислава не выяснен, так как булла Евгения III (1146) (MPHist. 2. S. 8), которая должна была свидетельствовать об этом факте, была признана фальшивой, а красочное сообщение об этом событии, которое якобы происходило под осажденной Познанью (*Kronika Wielkopolska* (wyd. B. Kürbisówna) // MPHist. S. 8 n.;

Warszawa, 1970, cap. 32. S. 51), не вызывает доверия и может содержать только один достоверный элемент, а именно, что Владислава коснулось проклятие, которое произошло, по-видимому, одновременно с проклятием княгини Агнешки, о котором свидетельствует король Генрих, сын Конрада III (MPHist. 2. S. 11 n.) (проклятие было произнесено папой римским, что, скорее всего, является недоразумением). Критически рассмотрел проблему Лабуда (G. Labuda. *Zabiegi o utrzymanie jedności państwa polskiego w latach 1138–1146* // RHist. 66/1959, особенно S. 163 n.

[1104] Красноречивым доказательством этому является уже проклятие, брошенное в адрес младших братьев кардиналом Гвидо (1149) по причине удержания земли князя Владислава (после его изгнания). Польский клир во главе с архиепископом не думал произносить это проклятие и по этой причине получил напоминание папы Евгения III (MPHist. 2. S. 17 n.). Попытки применения в Польше XI–XII веков канонических санкций (отрешение, анафема) рассмотрел Вуйчик (W. Wójcik. *Ściganie lekceważących przykazania*. S. 40–44), делая вывод о ненадежности этих средств в то время «ввиду отсутствия подготовки со стороны населения и проповедников» (S. 41). Однако же неэффективность вытекала и из других причин, о которых мы говорим в тексте. И в Чехии мы встречаем случаи использования епископами этого «духовного оружия» против светской власти. Так, епископ пражский Яромир, о чем свидетельствует булла Григория VII (1074), использовал это оружие как аргумент в конфликте со своим братом князем Вратиславом, когда тот заступился за моравского епископа Иоанна, оскорбленного Яромиром. Папа писал Яромиру (CDBoh. 1, № 71. S. 75): «Кроме того, как нам донесено, мир, заключенный между тобой и братом твоим князем, всяческим образом не престаешь нарушать, да при этом еще своих людей без канонической вины и судебного постановления от церкви отлучаешь». Дело нашло отражение в нескольких папских буллах и в *Хронике Космаса* и продлилось вплоть до смерти Яромира (1089), см. A. Gąsiorowski. *Jaromir-Gebhard* // SSSłow. 2/1964. S. 321. Несколько десятков лет спустя епископ моравский (оломоуцкий) Генрих Здик, ярый сторонник чешского князя Владислава II, а потому ненавистный моравским князьям (Вратислав, Конрад, Отто), недопущенный до своей епархии, проклял этих князей, а когда моравское духовенство не поддержало это проклятие, отлучил в 1142 году Моравию от церкви, ср.: CDBoh. 1, № 128. S. 153; Гродиско-опатовицкий ежегодник // FRBoh. 2. S. 397. Не будем вдаваться в подробности этого запутанного дела, однако проклятие, как и в предыдущем случае, не имело успеха. См. также: M. Wojciechowska. *Henryk Zdik* // SSSłow. 2. S. 206–208. В восточном христианстве церковь, будучи одним из элементов государственной организации, отличалась податливостью, поэтому на Руси использование «духовного оружия» епископами не имело никакого эффекта, однако и

здесь складывались исключительные ситуации, когда дело доходило до конфликта со светской властью, как в Ростово-Суздальской Руси, где при Андрее Боголюбском (ум. 1175) местный владыка Федор, поссорившийся с князем, отлучил от церкви столичный Владимир, закрыл все церкви и забрал от них ключи. Дело кончилось трагически для заносчивого владыки, который был отдан под суд киевским митрополитом и по приговору был страшно покалечен, ПСРЛ. 1. С. 355–356 (1169).

Именной указатель*

Абеляр П. 256
Абрамович Д. И. 439
Августин, св. 343
Авданц см. Михаил, канцлер
Аверроэс (Ибн Рушд) 256
Авраамий Ростовский 91, 367
Агнешка, кн., жена Владислава II 483
Адальберг С. см. Adalberg S.
Адальберон де Лаон 269
Адальберт, епископ поморский см. Войцех, епископ поморский
Адальберт, архиепископ магдебургский 200, 368
Адам Бременский 139—141, 156, 160, 204, 351, 391, 392, 396, 397, 401, 402, 425, 427
Адамус Я. см. Adamus J.
Адельгот, архиепископ 141, 150
Адольф II Готштинский 222
Адриан, имп. 389
Адриан IV, папа римский 154, 400
Адрианова-Перетц В. П. 376, 377
Аймар, патриарх иерусалимский 311
Александр, епископ плоцкий 270
Александр Македонский 80
Александрович С. см. Alexandrowicz S.
Алпатов М. А. 424, 433
Альврих, монах 464
Аль-Гардези 72, 73
Алькуин см. Alkuin
Амброзий, епископ (Амвросий) 314
Аменхотеп IV 355
Амман А. М. см. Amman A. M.
Ангелов Д. 400, 435, 482
Андрей, король венгерский 273
Андрей Боголюбский 235, 279, 281, 438, 484
Аничков Е. В. 47, 84, 96, 98, 106, 109, 349, 360, 362, 365, 368, 369, 371—375, 378, 379, 383, 384
Анна, кн. 216, 221
Ансельм Кентерберийский 256, 257
Антоневич В. см. Antoniewicz W.
Антоний Владимирский 298
Аристофан 26
Арно, архиеп. 425
Арнольд, хронист см. Arnoldi
Аскольд, кн. киевский 437
Ассурбанипал (Ашшурбанипал) 45
Афанасьев А. Н. 367
Африкан, боярин 304
Ахмед ибн Фадлан см. Ибн Фадлан А.

Бальзер О. (Бальцер) см. Balzer O.
Банковская А. см. Bąkowska A.
Барановский Б. см. Baranowski B.
Барнаба, мученик 447
Барсов Е. В. 370
Барыч Г. см. Barych H.
Бауэр А. см. Bauer A.
Бегунов Ю. К. 361, 388
Беда Достопочтенный 255, 453
Бейлис В. М. 359

* Составил М. Д. Эльзон.

Беленштейн А. см. Bielenstein A.
Беловский А. см. Bielowski A.
Бенедикт, мученик 446, 448
Бенедикт Р. см. Benedict R.
Бенек С. см. Bieniek S.
Беняк Я. см. Bieniak J.
Бергсон А. см. Bergson H.
Берн, еп. шверинский 405
Берн, король шведский 199
Бернард, вождь саксонцев 427
Бернард, еп. Бамбергский 220
Бернард, еп. испанский 395
Бернард Клервосский 440
Билек Я. см. Bilek J.
Биркан Г. см. Birkan H.
Блох Г. см. Bloch G.
Бобжинский М. см. Bobrzynski M.
Богуслав I, кн. поморский 291, 312
Богуша, монах 461
Болдур А. см. Boldur A.
Болеслав Высокий 311
Болеслав Мешковиц 270
Болеслав I (Чехия) 461, 464
Болеслав I Храбрый 208, 243, 246—249, 261, 262, 264, 269, 271, 294, 305, 307, 316, 447, 448, 450, 451, 456—459, 477
Болеслав II (Чехия) 240, 241, 275, 297, 316, 317, 442
Болеслав II Смелый 248, 269, 297, 316, 317, 459, 462
Болеслав III Кривоустый 205, 206, 216, 222, 251, 263—266, 269, 300, 305, 307, 308, 314—316, 323, 426, 429, 455, 456, 458, 459, 462, 463, 473, 477, 482
Болеслав IV Кудрявый 297
Бона, королева Туровская 55
Боравская Д. см. Borawska D.
Борживой, кн. чешский 163, 164, 194, 198, 203, 221, 239, 240, 272, 289, 406, 422, 441, 454, 476
Борис, кн. ростовский 279, 280, 282, 297, 467, 470, 472
Борис I, кн. болгарский 203, 208, 216, 228, 419, 429
Борут, кн. 202
Босик, капеллан 476
Босл К. см. Bosl K.
Босо, еп. мерзебургский (Босон) 209, 215, 429
Боте К. 47, 405
Бржетислав, кн. оломоуцкий 310
Бржетислав I, кн. чешский 241, 247, 295, 407, 446, 452, 461, 480
Бржетислав II, кн. чешский 166, 241, 248, 272—275, 292, 301, 323, 480
Бристед Дж. см. Breasted J. H.
Броуг Д. см. Brough J.
Бруно, капеллан 215
Бруно из Кверфурта 139, 141, 149, 169, 209, 218, 227, 245, 247, 291, 391, 427, 434, 445, 446
Брюкнер А. см. Brückner A.
Будкова З. (Budkowa) см. Kozlowska-Budkowa Z.
Будовниц И. У. 360, 376, 419, 423, 434, 437
Бурхард (Burchardus Wormacensis), еп. 391
Быстронь Я. см. Bystroń J.

Валериан, римский военачальник 357
Валк С. Н. 326
Вальдемар I, король датский 153, 157, 403
Ван дер Люв Г. см. Leeuw G. van der
Ванда, королева 462
Варрон 15
Вартислав, кн. западнопоморский 205—207, 216
Василевский Т. см. Wasilewski T.
Василий, монах 296
Василий II 243

Василий Болгаробоец, имп. 468
Василько, кн. 277, 472
Вах Я. см. Wach J.
Вацлав I, кн. чешский 138, 156, 165, 240, 304, 407, 464
Вей М. 373, 374
Вейнгарт М. см. Weingart M.
Велизарий, предводитель 70, 357
Венецке Э. см. Wienecke E.
Верманн М. см. Wehrmann M.
Вернадский Г. В. (Vernadsky) 152, 376, 398
Вецло, капеллан 476
Вигберт, еп. мерзебургский 137
Видаевич Я. см. Widajewich J.
Виденгрен Г. см. Widengren G.
Видукинд (Виттекинд, Widukind), вождь саксов 137, 145, 209, 351, 390, 427
Вильгельм Конхезий 256, 257
Вильманс Р. см. Wilmans R.
Виноградова В. Л. 370
Винокур И. С. 387
Винцент, каноник пражский 464
Висневский Э. см. Wisniowski E.
Вит, еп. плоцкий 452
Вит, капеллан 274
Вит Корбейский 153—157, 402
Витикинд см. Видукинд
Витислан, кн. чешский 440
Виткевич С. см. Witkiewicz S.
Витковский Т. см. Witkowski T.
Витольд, кн. 482
Виттекинд см. Видукинд
Владимир Галицкий, кн. 280, 297, 416
Владимир I Святославич (Святой) 79, 84, 91—101, 105, 108, 111, 116, 124—126, 131, 162, 201, 202, 214, 221, 223—226, 233, 234, 236, 237, 278, 289, 290, 321, 363, 366, 367, 369—371, 378, 386, 419, 424, 432, 433, 437, 439, 465, 467, 470, 473
Владимир II Всеволодович (Мономах) 216, 279, 280, 283, 285, 292, 295, 296, 304, 306—308, 312, 376, 439, 466, 476, 478
Владислав I, кн. чешский 241, 310
Владислав I, король венгерский 295, 451
Владислав II, кн. чешский 297, 317, 483, 484
Владислав Герман, кн. польский 263, 265, 267, 304, 305, 307, 311, 391, 450
Владислав Ласконогий 186
Власий Каппадокийский 88, 89
Власто А. П. см. Vlasto A. P.
Войгт Т. см. Voigt Th.
Войцех, еп. поморский (пражский; Адальберт) 217, 218, 226, 227, 233, 240, 241, 243—246, 271, 272, 291, 295, 421, 423, 424, 429, 430, 432, 434, 437, 438, 442, 445, 447, 449, 453, 458, 463, 477
Войцеховский Т. см. Wojciechowski T.
Вольфрам Г. см. Wolfram H.
Воронин Н. Н. 438
Воше А. см. Vauchez A.
Вратислав I, кн. чешский 156
Вратислав II, кн. чешский, король 273—275, 483, 484
Всеволод Олегович, кн. 466
Всеслав Полоцкий, кн. 97, 98, 130, 387
Вуйчик В. см. Wojcik W.
Выштич см. Иоанн Вышатич, боярин
Вячеслав, кн. 281

Гавранек Б. см. Havránek B.
Гайек В. 168
Галл Аноним см. Gall Anonym
Гальковский Н. М. 326, 364, 378—380, 383—385, 388
Ганна, пророчица при Масиосе 42
Гаркави А. Я. 358

Гасинец Р. см. Gasiniec R.
Гаспарини Э. см. Gasparini E.
Гауденций, архиепископ 262, 316, 446, 447, 458
Гвидо, кардинал 483
Гебхард-Яромир Пржемыслида, еп. пражский (Яромир) 273, 304, 408, 442, 483, 484
Гедехард, еп. 405
Гедига Б. см. Gediga B.
Гедимин (Гедиминас), вел. кн. 94
Гейштор А. см. Gieysztor A.
Генрих, еп. пражский 481
Генрих I, имп. 137, 464, 476
Генрих II, имп. 149, 445, 446
Генрих III, имп. 391, 476, 483
Генрих IV, имп. 314, 482
Генрих V, имп. 275, 295, 429
Генрих Готшалкович, кн. бодричей 148, 205
Генрих Лев, кн. саксонский, баварский 195, 222, 405
Генрих Здик, еп. моравский (оломоуцкий) 484
Георгиев В. И. 340
Герборд 188
Герман, еп. пражский 166, 301, 408, 476
Герман, маркграф 137
Геродот 32, 36—40, 42, 44, 178, 179, 340—342, 412
Герольд, еп. 222
Герон III 464
Гертруда, дочь Казимира Обновителя см. Олисава (Елизавета)
Гесиод 32
Гехт Ф. см. Hecht F.
Гильом Петр см. Петр Гильом
Гильфердинг А. Ф. 84, 143, 362, 394
Гиндин Л. А. 340
Гирт Г. см. Hirt H.
Глеб, кн. новгородский 130, 236
Глеб, кн. муромский, св. 279, 280, 282, 297, 470, 472
Годемир, бан 479
Годон, маркграф 221, 431, 432
Голубинский Е. Е. 233, 436
Гомер (Омир) 30, 33, 76, 112, 134, 335
Гонорий Аутунский 261
Гонссовский Я. см. Gąssowski J.
Горазд, кн. 202, 243, 444
Готшалк, кн. бодричей 204, 222, 425
Гофмайстер А. 393
Грантовский Е. А. 348
Грассер И. см. Grasser I.
Граус Ф. см. Graus F.
Грациан 462
Григорий, печерский монах 296
Григорий, пресвитер 360
Григорий (Gregorius Turonensis) 424
Григорий VII, папа римский 314, 442, 460, 483
Григорович В. И. 452
Гринбергер Т. Р. фон см. Grienberger T. R. von
Гродецкий Р. см. Grodecki R.
Грудзинский Т. см. Grudziński T.
Группе О. см. Gruppe O.
Грушевский М. С. 84, 362
Гульдон З. см. Guldon Z.
Гумпольд (Gumbaldus), еп. мантуанский 165, 406, 422, 464
Гюзелев В. 419, 429

Давид Псалмопевец 23, 335
Давыд Ростиславович, кн. 281
Дагоберт I, король франков 221
Дайковиц Х. см. Daicoviciu H.
Далимил, хронист 183
Даркевич В. П. 356
Дворник Ф. см. Dvornik F.

Дембиньская М. см. Dembińska M.
Деметрикевич В. см. Demetrykiewich W.
Демм Э. см. Demm E.
Джеймс У. см. James W.
Джеймс Э. см. James E. O.
Джеремиас А. см. Jeremias A.
Дзевульский В. см. Dziewulski W.
Дзержко Я. см. Dzieržko J.
Динеков П. 468
Диоклетиан 402
Дир, кн. киевский 437
Дитмар см. Thietmar
Диттрих З. Р. см. Dittrich Z. R.
Длугош Я. см. Długosz J.
Добрава (Дубравка), кн., жена Мешко I 221, 269, 305, 456, 461
Добромир, отец Эмнильды 432
Добрыня, наставник Владимира I 92, 124—126, 371
Довят Я. см. Dowiat J.
Домислав 218, 219, 325, 426
Домислав Щецинский 289, 290
Домициан, имп. 389
Дорестад 200
Достал А. см. Dostal A.
Драгомира, кн. чешская 156, 407
Дробнер Т. см. Drobner Th.
Дубровка, см. Добрава
Дуйчев И. 360
Дуклянин, свящ. (Поп Дуклянин) 297, 467, 473
Дунина-Вонсович Т. см. Dunin-Wąsowich T.
Дусбург см. Петр Дусбург
Душан, кн. 452
Дюмезиль Ж. см. Dumézil G.
Дюринг Е. см. Dühring E.
Дюркгейм Э. см. Durkheim E.
Евгений II, папа римский 241
Евгений III, папа римский 483
Едлицкий М. З. см. Jedlicki M. Z.
Еленица, сестра бана Годемира 479
Елизавета, кн. см. Олисава
Еремин И. П. 379
Ефименко П. П. 333

Желибор, кн. вагров 137

Загиба Ф. см. Zagiba F.
Закшевский С. см. Zakrzewski S.
Зализняк А. А. 97, 372, 374
Зарубин Л. В. 356
Затей Я. см. Zathey J.
Заходер Б. Н. 72, 73, 358, 359
Збигнев, кн. 308, 314—316, 458
Звонимир, король
Зеленин Д. К. 122, 385
Зелинский Ф. Ф. (Zieliński T.) 112, 133, 134, 335, 381, 389
Зигфрид, архиеп. могунский 442
Зимин А. А. 386
Зинчук Я. П. 403
Златарски В. Н. 203, 425
Золль-Адамикова Е. см. Zoll-Adamikowa H.
Зуентислан, кн. чешский 440
Зыбковец В. Ф. 333

Иаков, монах 293
Ибн Даст 358
Ибн Ростех 72, 73
Ибн Рушд см. Аверроэс
Ибн Фадлан А. 115, 126, 131, 382, 386
Иванов В. В. 56, 353, 363—367, 370, 386, 411, 412
Иванов И. 358
Иванов Й. 352, 353, 398, 468
Игорь Ольгович (Олегович) 84, 88, 89, 116, 125, 233, 423, 437, 472
Игорь Святославич 78, 91, 96—104, 284, 285, 304, 367, 370, 372—377,

387, 467
Изяслав Мстиславич 281, 297
Изяслав (Дмитрий) Ярославович 268, 460, 466
Иисус Навин 371
Иларион, митрополит 94, 124, 125, 136, 232, 437
Ильинский Г. А. 411
Илья (Иоанн), еп. новгородский 279, 293, 294, 359, 440, 471, 472. 475
Инго 221
Инфлянт, хронист 232
Иоанн, архиеп. гнезненский 311
Иоанн, еп. см. Илья (Иоанн)
Иоанн, еп. моравский 483
Иоанн, мученик 446
Иоанн, св. см. Иоанн Богослов
Иоанн II, митрополит 107, 110, 293, 439, 440, 471
Иоанн VIII, папа римский 230, 435
Иоанн X, папа римский 231
Иоанн XVIII, папа римский 245
Иоанн Богослов 292
Иоанн Вышатич, боярин 120
Иоанн Златоуст (Златоустый) 109, 111, 117, 121, 362, 364, 378, 383, 384
Иоанн Креститель 133, 479
Иоанн Скотт Эриугена 256, 257
Иордан, епископ 67, 169, 183, 216, 226, 227, 244, 246, 248, 305
Ираклий, имп. 196, 213
Исаак, мученик 446, 448
Исайя, печерский монах 235
Исидор из Севильи, хронист 402
Истрин В. А. 360

Йорданов К. 340

Кадлубек В. см. Kadłubek V.
Казаров Д. (Kazarow) 342
Казимир I 262, 312
Казимир Великий 170
Казимир Обновитель 248, 262, 263, 266, 267, 449, 450, 455, 458, 461
Казимир Справедливый 251, 269—271, 452, 463
Каймакамова М. 468, 469
Каль Х.-Д. см. Kahl H.-D.
Каноник Вышеградский, хронист 274, 275, 476
Канут, кн. бодричей 146
Карл Великий 153, 163, 214, 295, 390, 428, 458
Каролинги 138, 155, 217, 218, 295, 308, 390, 475
Катулл 45
Кентшинский В. см. Ketrzyński W.
Кирик, священник 123, 293, 470, 478
Кирилл, св., см. Константин Философ
Кирилл, еп. Туровский (Кирилл Туровский) 55, 110, 111, 119, 379
Кирн П. см. Kirn P.
Кирпичников А. И. 357
Кирфель В. см. Kirfel W.
Клечковский М. А. см. Kleczkowski M. A.
Клименко М. (Klimenko) 233, 235, 419, 436, 438, 439
Климент Охридский 228, 229, 233, 236, 237, 252, 362, 434
Климент Смолятич (Клим) 232, 281, 471
Клингер В. см. Klinger W.
Клингер И. см. Klinger J.
Ключевский В. О. 369
Кнапский Г. (Cnapius) 258, 259
Ковалевский А. П. 382, 386, 388
Коваленко В. (Kowalenko) 418, 434
Ковальчик М. см. Kowalczyk M.

Коверских З А. 332
Козель, кн. Панонский см. Коцель
Козьма Пражский см. Космас
Козьма Пресвитер 79, 131, 361, 388
Коларич Р. см. Kolarić R.
Коллар Я. см. Kollár J.
Комарович В. Л. 380, 467
Конрад, кн. моравский 484
Конрад, кн. чешский 274, 480
Конрад, маркграф 186
Конрад III, имп. 483
Константин I (Великий) 295
Константин Багрянородный 131, 196, 198, 424
Константин Философ (Кирилл) 104—106, 120, 164, 197, 213, 214, 228, 238, 298, 328, 406, 428, 429, 431—433, 437, 468, 473
Корш Ф. Е. 85, 363
Космас (Козьма Пражский) см. Kosmas
Костшевский Ю. см. Kostrzewski J.
Котков С. И. 479
Кохановский Я. см. Kochanowski J.
Коцель, кн. панонский (Козель) 214, 216, 240
Крек Г. см. Krek G.
Крешимир IV, король 310, 479, 480
Кристиан, хронист см. Kristian
Кромвель О. 259
Крумфанзлова З. см. Krumphanzlova Z.
Крут, кн. бодричей 148, 391
Крывелев И. А. 329
Куев К. М. 428
Куза А. В. 386
Кузьмин А. Г. 466
Кукша, печерский монах 235, 323, 438
Кулишић С. 359
Кумор Б. см. Kumor B.
Кун А. см. Kuhn A.
Кшижановский Я. см. Krzyzanowski J.
Кюммель В. см. Kümmel W.

Лабуда Г. см. Labuda G.
Лавров Н. Ф. 375
Ладогурский Т. см. Ladogórski T.
Ламанский В. И. 369, 437
Ланге В. см. Lange W.
Ланцо, капеллан 476
Ласицкий Я. см. Łasicki J.
Ласковский Я. (Лашковский) 345, 346
Леви-Брюль Л. см. Levy-Bruhl L.
Левицкий Т. см. Lewicki T.
Левченко М. В. 423, 424
Ле Гофф Ж. см. Le Goff J.
Леже Л. см. Leger L.
Ленговский-Надморский см. Łegowski-Nadmorski
Леньчик Г. см. Leńczyk G.
Леонтий, еп. ростовский 234, 235, 438
Лер-Сплавинский Т. см. Lehr-Spławiński T.
Лиман К. см. Liman K.
Липец Р. С. 359
Литак С. см. Litak S.
Лихачев Д. С. 362, 365, 371, 376, 377, 379, 380, 386, 465, 471
Лицманн Г. см. Lietzmann H.
Ловмянский Г. см. Łowmiański H.
Лорк, убийца Бржетислава II 275
Лотарь II (III), имп. 154, 155, 275, 304, 400, 401
Лука, евангелист 220
Лукреций Кар 18, 19, 330—332
Львов А. С. 225, 379, 433
Люв Г. ван дер см. Leeuw G. van der
Людовик Благочестивый (Людвиг) 153, 199, 221, 425, 457
Людовик II Германский (Людвиг

Немецкий) 153, 238
Людмила, кн. чешская 164, 304

Мавр, еп. Краковский 482
Майоранус, пресвитер 304
Майсель В. см. Maisel W
Макартни см. Macartney A.
Макробий 462
Малала см. Иоанн Малала
Малечинский К. см. Maleczyński K.
Малиновский Б. см. Malinowski B.
Маннхарт В. см. Mannhardt W.
Мансикка В. Й. см. Mansikka V. J.
Мантеффел Т. см. Manteuffel T.
Маргул Т. см. Margul T.
Марк, евангелист 217
Марко, королевич 352
Мартин, архиеп. гнезненский 305, 315, 477
Мартин, римский военачальник 357
Мартирий, архиеп. 280
Масиос, король семнонов 42
Масуди 73
Матвей, еп. краковский 440
Матильда, кн. швабская 247, 268, 449
Маттиуаза, царь Митанни 45
Матусяк С. см. Matusiak S.
Матфей, евангелист 217
Матфей, мученик 446, 448
Мачей из Янова 257
Межиньский А. см. Mierzyński A.
Мейе А. см. Meillet A.
Мейер К. см. Meyer K. H
Мейштович В. см. Meysztowicz V.
Меншинг Г. см. Mensching G
Меригги Б. см. Meriggi B.
Меровинги, династия 309
Мефодий 164, 203, 208, 214, 221, 228, 231, 233, 237, 238, 242, 289, 328, 402, 406, 418, 428. 434, 437, 440—444, 451, 454
Мешко I 169, 208. 221, 227. 246, 261, 264. 267. 269. 305. 417. 431, 443. 448, 456, 457
Мешко II 246, 247, 268, 449, 450
Мике, жрец 149
Миклошич Ф. см. Miklosich F.
Милев А. 434, 435
Мисахо см. Мешко II
Минят М. см. Miniat M.
Митковский Т. см. Mitkowski T.
Михаил (Авданц), канцлер 248
Михаил, имп. 214
Михайлов С. 419
Михалко Юрьевич, кн. 281
Михелич А. см. Michelitsch A.
Модест, еп. 202
Моймир, кн. моравский 238
Мойслан, кн. чешский 440
Монах Сазавский, хронист 275, 480
Монтемер (Мутимир), кн. сербский 230, 435
Моравчик Г. см. Moravcsik G.
Мордасова И. В. 359
Мочульский В. Ф. 399
Мошиньский К. см. Moszyński K.
Мстивой, кн. бодричей 204, 431
Мстислав Андреевич, кн. 281
Мстислав Владимирович, кн., сын Владимира Святого 278
Мстислав Владимирович, кн., сын Мономаха 312
Мстислав Ростиславович Безокий, кн., племянник Андрея Боголюбского 280, 281
Мстислав Святополкович, кн. 296
Мутимир см. Монтемер
Мюллер М. см. Müller M.

Нарушевич см. Naruszewicz A. S.
Наум, ученик Мефодия 228
Негле А. см. Naegle A.

Неклан, кн. чешский 164
Неманичи, династия 230
Неплах, аббат опатовицкий 168, 408
Ниберг Х. С. см. Nyberg H. S.
Нидерле Л. см. Niederle L.
Никлот, кн. бодричей 195, 420
Николай I, папа римский 194, 203, 420, 428
Николай I, патриарх 231
Никон, печерский игумен 79, 93—100, 104, 109, 321, 369—372, 379, 386
Нильсон М. П. см. Nilsson M. P.
Нифон (Нифонт), еп. новгородский 107, 123, 133, 293, 304, 471, 478
Новосельцев А. П. 358
Новы Р. см. Nový R.
Норберт, архиеп. магдебургский 145

Оболенский Д. (Obolensky) 233, 437
Оболенский К. М. 77, 360—362
Обремская-Яворская А. 377
Ода, кн. 305
Олденберг Г. см. Oldenberg H.
Олег (Вещий), кн. киевский 83, 116, 118, 125, 129, 388
Олег Святославич, кн. 101, 102, 376, 377
Олег Ярославич, кн. 301
Олегович см. Игорь Ольгович (Олегович)
Олисава (Елизавета, Гертруда), кн. 268, 460, 461, 481
Ольга, кн. 116, 118, 200—203, 233, 289, 304, 382, 388, 421, 423, 424, 473
Ольговичи 377, 466
Омир см. Гомер
Орлов С. Н. 368
Осбальд, архиеп. 428
Островская Э. см. Ostrowska E.
Острогорский Г. 419, 424
Отто, кн. моравский 484
Отто Р. см. Otto R.
Оттон I, имп. 200, 424
Оттон II, имп. 165
Оттон III, имп. 449
Оттон Бамбергский 52, 135, 136, 139, 141, 143, 144, 160, 184, 194, 196, 205, 206, 216—218, 220, 222, 223, 226, 272, 290—293, 299, 301, 325, 392, 394—396, 429—431, 455, 470, 477

Павел, еп. познанский 248
Павел, пресвитер 304
Павел, св. 106, 170
Павлов А. С. 471
Пальм Т. см. Palm T.

Парван О. см. Parvan O.
Пархоменко В. А. 432
Паулин II, аквилейский патриарх 215
Пашкевич Г. см. Paszkiewicz H.
Пашуто В. Т. 424
Пейскер И. см. Peisker J.
Пекарчик С. см. Piekarczyk S.
Пелка, еп. краковский 270
Пепин см. Пипин
Перлбах М. см. Perlbach M.
Пероевич М. см. Perojević M.
Петерсон И. см. Peterson J.
Петр, апостол 435, 460
Петр, капеллан 304
Петр, сын Семевита 480
Петр, царь болгарский 468
Петр Альбинус, хронист 394
Петр Бориславич, боярин 297, 377
Петр Венецкий, король 455
Петр Гильом (Guillaume) 459
Петр Дусбург (Petrus de Dusburg; Дусбургский) 44, 115, 343

Петр Черный (Zerni) 310
Петр (Ярополк) Изяславич см. Ярополк Изяславич
Петровский Ф. А. 332
Петрухин В. Я. 381
Петрушевич А. см. Petruszewicz A
Петтаццони Р. см. Pettazzoni R.
Пиктор Фабиус см. Фабиус Пиктор
Пипин 217
Пирненсис, монах 394
Пирхеггер С. см. Pirchegger S.
Писани В. см. Pisani V.
Пифагор 39, 341
Платон 39, 341, 462
Плеза М. см. Plezia M.
Плетнева С. А. 387
Плотин 462
Поверский Я. см. Powierski J.
Полибий 70
Поликарп, монах 283, 291, 312, 467
Померанцева Е. В. 385
Поп Дуклянин см. Дуклянин, свящ.
Поппе А. см. Poppe A.
Поппо (Поппон), еп. 444
Поспешиньская А. см. Pospieszyńska A.
Потканьский К. см. Potkański K.
Пржемыслав, кн. чешский 165
Примов Б. 399, 435
Приселков М. Д. 436
Прокопий, свящ. 480
Прокопий кесарийский 67—75, 80, 82, 85, 95, 105, 131, 150, 177, 320, 356—358, 414
Прокульф, еп. краковский 444, 445
Прохор, еп. краковский 444, 445
Псевдо-Киприан 457
Пшемысл, кн. польский 472
Пшибыслав, кн. вагрийский 222
Пясты, династия 168, 169, 267, 268
Рабан Мавр 474
Рамм Б. Я. 424
Рапов О. М. 419
Регингар, еп. пасавский 238
Регинон, еп 423
Редедя, кн. 278, 279
Рейнберн, еп. 136, 137, 169, 183, 447
Рехович М. см. Rechowicz M.
Рехфельд Р. см. Rehfeldt R.
Ржига В. Ф. 374
Римберт, хронист см. Rimbert
Рихеза, мать Мешко II 247, 268, 450, 454
Ришер, монах 461
Рожнецкий С. см. Rożniecki S.
Розов Н. Н. 438
Роман II, имп. 424
Романов Б. А. 472, 478
Роспонд С. см. Rospond S.
Ростислав, кн. моравский 214, 216, 238, 441
Ростислав Всеволодович, кн. 296
Ростислав Мстиславич, кн. 281, 291, 304, 439, 476
Рубин Б. см. Rubin B.
Рудницкий М. см. Rudnicki M.
Руперт, аббат 291, 470
Русанова И. П. 386, 452
Рыбаков Б. А. 63, 355, 356, 377, 418
Рысинский С. см. Rysiński S.
Рюриковичи 278, 284, 304
Рязановский Ф. А. 384, 467

Сабала 258, 454
Сава, священник 293, 471, 475
Сазавский монах, хронист 275, 480
Саксон Грамматик (Саксон-датчанин) см. Saxo (Saxon)
Саломея, кн. 311
Самон 221
Сарахо, настоятель Корбейского монастыря 154

Сахаров А. Н. 422
Свен, король датский 176
Свобода Я. см. Svoboda J.
Святополк, кн. великоморавский 72, 238, 239, 441
Святополк, кн. чешский 203, 273, 297
Святополк I Окаянный, кн. киевский 277, 284, 432, 472
Святополк II Изяславич, кн. киевский 277, 278
Святослав I Игоревич, кн. киевский 84, 88, 91, 125, 200, 201, 289, 364, 366, 421
Святослав II, кн. 74
Святослав Олегович, кн. черниговский 120, 304
Север, еп. пражский 295, 452
Северин Т. см. Seweryn T.
Седов В. В. 125—127, 356, 386, 452
Селицкий Ф. см. Sielicki F.
Семкович В. см. Semkowicz W.
Семовит, кн. 456
Сергеевич В. И. 437
Сетех, придворный 459
Сигрида, кн. датская 222
Силницкий Т. см. Silnicki T.
Симеон, царь болгарский 80, 228, 360
Симон, боярин см. Симон, сын Африкана
Симон, духовник Владимира II 476
Симон, еп. 467
Симон, еп. владимирский 283, 298
Симон, еп. плоцкий 264, 270
Симон, сын Африкана 304
Сихарий (Сихариус) 221
Славибор, тесть Борживоя 164
Славник, капеллан 477
Славский Ф. см. Slawski F.
Смирнов С. И. 470, 478
Собеслав I, кн. чешский 275, 292, 304, 310, 452
Собеслав II, кн. чешский 311
Соболевский А. И. 369, 382
Соколовский М. см. Sokołowski M.
Сократ 341
Солмсен Ф. см. Solmsen F.
Соловьев А. В. 103, 377, 435
Соловьева Г. Ф. 386
Соломон, царь 273, 431
Солунские братья (Кирилл и Мефодий) 213—216, 228, 238, 418, 437
Спитигнев, кн. 165, 204, 239, 406, 422
Спойтимар, кн. чешский 440
Срезневский И. И. 55, 326, 360, 368, 377, 387, 437
Станислав, еп. краковский 269, 297, 316, 317
Стаудахер В. см. Staudacher W.
Стефан, король венгерский см. Штефан
Столярчик, священник 454
Страбон 40, 341, 342
Стрыйковский М. см. Stryjkowski M.
Суловский З. см. Sułowski Z.
Суппилулиума (Шуббилулиума), царь хеттов 45
Счанецкий П. см. Sczaniecki P.

Тазбирова Я. см. Tazbirowa J.
Тайлор Э. Б. см. Tylor E. B.
Татищев В. Н. 425
Тацит 32, 41—43, 58, 71, 81, 342
Ташицкий В. см. Taszycki W.
Тиберн, рыцарь 432
Тидрик, полководец 427
Тиле К. П. см. Tiele C. P.
Тит Лукреций Кар см. Лукреций

Титмар (Дитмар), еп. мерзебургский, пражский хронист см. Thietmar
Тихомиров М. Н. 368, 376
Тихон (Задонский), еп. 367
Токарев С. А. 333, 375, 385, 389
Толочко П. П. 386
Томицкий Р. см. Tomicki R.
Топоров В. Н. 56, 350, 352, 353, 358, 362—367, 370, 374, 375, 386, 412
Траутманн Р. см. Trautmann R.
Траян (Троян), имп. 101—104, 370, 376, 377
Трубачев О. Н. 363, 368, 372, 375
Турек Р. см. Turek R.
Тухтина Н. В. 387
Тыменецкий К. см. Tymieniecki K.

Удальрик, еп. аугсбург. 217, 267, 459
Узенер Г. см. Usener H.
Уинклер см. Winkler
Унбегаун Б. О. (Unbegaun) 69, 350, 357, 363, 374, 411
Унгер, еп. 244, 301
Урбаньчик С. см. Urbańczyk S.
Урсинус 414

Фабиус Пиктор 14
Фасмер М. (Vasmer) 90, 97, 99, 363, 364, 368, 372, 374, 375, 397, 413
Федор, еп. ростово-суздальский 484
Федотов Г. П. 465
Фейст С. см. Feist S.
Феодорец, еп. 439
Феодосий, имп. 314
Феодосий Печерский 278, 279, 307, 312, 466, 475, 479
Феофилакт (Феофилактос), митрополит охридский 229, 434, 435
Фиала З. см. Fiala Z.
Филиповяк В. см. Filipowiak W.
Фихтенау Х. см. Fichtenau H. von
Флоринский Т. Д. 452
Фортунатов Ф. Ф. 414
Фрейзер И. Г. см. Frazer J. G.
Френкл Э. см. Frenkel E.
Фридерик, кн. оломоуцкий 310
Фридерик, кн. чешский 476, 480
Фридрих I, Барбаросса, имп. 480
Фризе Х. см. Friese Ch. G.
Фринт А. см. Frint A.
Фрэзер И. Г. см. Frazer J. G.

Хаас Ф. см. Haase F.
Хаук А. см. Hauck A.
Хвойка В. см. Chwojka W.
Хвольсон Д. А. 73, 358
Хейнрик, хронист см. Heinricus de Antwerpe
Хекель И. см. Haekel J.
Хельмольд, хронист см. Helmold
Хенсель В. см. Hensel W.
Хербарт 405
Херборд, хронист см. Herbord
Хериман см. Heriman
Хёфлер см. Höffler
Хонориус из Аутуна см. Гонорий Аутунский
Хотимир, кн. каринтский 202, 304
Хоукс Ч. Ф. (Хоукес) см. Hawkes C. F. C.
Храбр, монах 213, 214
Христин, мученик 446

Цабальская М. см. Cabalska M.
Цанкова-Петкова Г. (Cankova-Petkova) 419
Цехак-Холубовичова Х. (Cehak-Hołubowichova) 185, 416
Цезарь Гай Юлий 41, 42, 44, 144, 342, 357, 395
Цицерон 273

Чайканович В. см. Čajkanović V.
Чайлд В. Д. см. Childe V. G.
Черепнин Л. В. 466
Ченый (Zerni) Петр см. Петр Черный
Чингиз-хан (Чингисхан, Gengis-Khan) 340

Шафран П. см. Szafran P.
Шахерская С. М. см. Szacerska S. M.
Шахматов А. А. 50, 76, 77, 92, 93, 95, 98, 104, 109, 326, 369, 371, 372, 378, 379, 382, 388, 424, 432, 433, 436
Шеффер Р. см. Schieffer R.
Шильдген Т. см. Schildgen Th.
Шиманский Э. см. Szymanski E.
Шишич Ф. см. Šišic F.
Шлесингер В. см. Schlesinger W.
Шмаус А. см. Schmaus A.
Шмидт В. см. Schmidt W.
Шнеевейс Э. см. Schneeweis E.
Шрёдер Л. фон см. Schröder L. von
Штефан, король венгров 455
Шуббилулиума, царь хеттский см. Суппилулиума
Шульте см. Schulte
Шухгардт К. см. Schuchhardt C.
Шютц И. см. Schutz J.

Щавелева Н. И. 440
Щапов Я. Н. 380, 439

Эбон (Ebo) 144—146, 188, 222, 390, 392—396, 418, 420, 425—434, 470, 477
Эйнгард, хронист см. Einhard
Эйснер И. см. Eisner J.
Элиаде М. см. Eliade M.
Эмнильда, жена Болеслава Храброго 267, 268, 307
Энгельс Ф. 330, 331
Энсслин В. см. Ensslin W.
Эразм, печерский монах 312
Эрик, король шведский 420
Эриугена см. Иоанн Скотт Эриугена

Ютов А. К. 387
Юдита Сальская, жена Владислава Германа 263, 267, 304, 311, 477
Юлий Цезарь см. Цезарь Гай Юлий
Юм Д. (Hume) 333
Юрий Долгорукий 281
Юстиниан, имп. 70

Ягич В. (И. В.) см. Jagić V.
Якобсон Р. О. (Jakobson) 101, 336, 350, 351, 358, 361, 424
Яков, монах 386
Якса, монах 311
Якуб, архиеп. 483
Ян, еп. 150
Янин В. Л. 268, 460, 461
Янко, каноник 397
Янкун Г. см. Jankuhn H.
Ярлох, хронист см. Jarloch
Яромир I, кн. ругийский 312, 425
Яромир, еп. пражский см. Гебхард-Яромир
Ярополк Мономахович, кн. 281
Ярополк (Петр) Изяславич, кн. 268, 460
Ярополк Ростиславич, кн., брат Мстислава, племянник Андрея Боголюбского 280
Ярополк I Святославич, кн. 95, 431, 432
Ярослав Мудрый 80, 233, 234, 236, 237, 276, 376, 377, 437, 471
Ярослав Осмомысл, кн. галицкий 101—103, 301, 370

Abgarowicz K. (Абгарович) 461, 483
Abraham W. 409, 417
Adalberg S. (Адальберг) 258, 454
Adamus J. (Адамус) 315, 455, 482
Alexandrowicz S. (Александрович) 345
Alkuin (Алькуин) 430
Amman A. M. (Амман) 436
Amman E. 474
Antoniewicz W. (Антоневич) 350, 387, 411
Antonijević D. 352
Arnoldi (Арнольд) 405
Arntz H. 413

Baetke W. 388
Bąkowska A. (Банковская) 337
Balzer O. (Бальзер, Бальцер) 270, 271, 420, 461, 462
Baranowski B. (Барановский) 398, 409, 415
Bardach J. 440, 445
Barycz H. (Барыч) 345
Bauer A. (Бауэр) 347, 436
Baumgarten N. de (Де Баумгартен) 437
Baureau A. 330
Bayet J. 389
Bekker I. 423
Benedicty R. (Бенедикт) 70, 357
Bergson H. (Бергсон) 330, 334, 335
Beumann H. 327
Bezlaj F. 327
Bielenstein A. (Беленштейн) 347
Bielowski A. (Беловский) 243
Bieniak J. (Беняк) 450
Bieniek S. (Бенек) 315, 482
Bilek J. (Билек) 391
Birkhan H. (Биркан) 337, 364
Blahová M. 464
Bloch G. (Блох) 341
Bloch R. 335, 469
Bobrowski F. 419
Bobrzyński M. (Бобжинский) 411
Bohr H. von 428
Boldur A. (Болдур) 376
Borawska D. (Боравская) 450, 461
Borkovský L. 401
Bosl K. (Босл) 197, 419, 422
Breasted J. H. (Бристед) 340
Brednich R. W. 360
Bretholz B. 327
Brosses Ch. de (De Brosses) 332
Brough J. (Броуг) 340
Brückner A. (Брюкнер) 47—50, 59, 69, 71, 75, 77, 79—81, 86, 89, 97, 99, 100, 114, 116, 138, 143, 146—148, 151, 155, 156, 171—175, 181, 186, 336, 344, 346, 347, 349—352, 356, 357, 360—364, 367—370, 372—375, 377—379, 382, 384, 385, 391, 394—405, 409—420, 448
Budkowa Z. см. Kozłowska-Budkowa Z.
Buga K. 339
Bystroń J. 405

Cabalska M. (Цабальская) 61, 354, 355
Caillois R. 415
Čajkanović V. (Чайканович) 352, 362, 399
Cankova-Petkova G. см. Цанкова-Петкова Г.
Caquot A. 355, 381, 465
Caspar E. 460
Cehak-Hołubowiczowa H. см. Цехак-Холубовичова Х.
Chadwick N. K. 372
Chaloupecký V. 406, 474
Chenu M. D. 450, 453, 459, 470

Childe V. G. (Чайлд) 333, 354
Chłopocka H. 393
Chwojka W. (Хвойка) 125
Clark G. 333
Cnapius см. Кнапский Г.
Conrad K. 328, 400, 405
Cosmae Pragensis см. Kosmas
Czajka H. 352, 362

Dąbrowski E. 335, 350
Dahn F. 357
Daicoviciu H. (Дайкович) 40, 341
David P. 455
De Baumgarten N. см. Baumgarten N. de
De Brosses Ch. см. Brosses Ch. de
Dembińska M. (Дембиньская) 416
Demetrykiewicz W. (Деметрикевич) 387, 394
Demm E. (Демм) 393, 422, 431
Deptuła Cz. 457, 458
Derchain Ph. 335
De Taube H. см. Taube H. de
De Vries J. см. Vries J. de
Dittrich Z. R. (Диттрих) 56, 350, 351, 353
Długosz J. (Длугош) 47, 148, 171—174, 183, 184, 397, 410, 415, 417, 418, 447
Dobrowolski K. 463
Dostal A. (Достал) 443
Dowiat J. (Довят) 260, 358, 421, 455, 463, 477
Dragojlović D. 435, 436
Drobner Th. (Дробнер) 347
Dühring E. (Дюринг) 330
Dumézil G. (Дюмезиль) 34—36, 41, 48, 161, 339, 340, 347, 374
Dunin-Wąsowicz T. (Дунина-Вонсович) 458, 463
Durkheim E. (Дюркгейм) 332
Duthilleul P. 434
Dvornik F. (Дворник) 196, 419, 422
Dzierżko J. (Дзержко) 345
Dziewułski W. (Дзевульский) 419, 426, 429, 430, 436, 445, 448, 449, 451

Ebo см. Эбон
Eggert O. 403
Einhard (Эйнгард) 457, 458
Eisner J. (Эйснер) 252, 350, 416, 452
Eliade M. (Элиаде) 15, 29, 32, 38—40, 331, 335, 338, 340, 341, 388, 389, 400
Engel E. 391
Engels F. см. Энгельс Ф.
Ensslin W. (Энсслин) 482
Eyssenhardt F. 462

Feist I. S. (Фейст) 337, 339
Fiala Z. (Фиала) 407, 464
Fichtenau H. von (Фон Фихтенау) 309, 479
Filipowiak W. (Филиповяк) 185, 415—417
Fleckenstein J. 475, 476
Fraenkel E. (Френкл) 364
Frančić V. 435
Franz L. 406
Frazer J. G. (Фрэзер) 20, 21, 330, 332, 334, 379, 400
Friese Ch. G. (Фризе) 444
Frint A. (Фринт) 428

Gall Anonym (Galli Anonimi, Галл Аноним) 169, 247, 248, 251, 260—272, 278, 297, 300, 301, 304, 305, 307, 308, 314—316, 323, 327, 406, 449—459, 462, 463, 473—479, 482
Gansiniec R. (Гасинец) 349
Gąsiorowski A. 484

Gasparini E. (Гаспарини) 56, 397
Gąssowska E. 416
Gąssowski J. (Гонссовский) 350, 353, 357, 411, 416
Gediga B. (Гедига) 60, 350, 354
Gieysztor A. (Гейштор) 196, 350, 364, 421, 446, 456, 463
Gilson E. 453
Gimbutas M. 350
Goetz L. K. 379, 385, 471, 475
Gonda J. 348
Corivei 440
Górski K. 460
Grasser I. (Грассер, Grasserus) 345
Graus F. (Граус) 196, 402, 421
Grienberger Th. R. von (Фон Гринбергер) 346
Grivec F. 437
Grodecki R. (Гродецкий) 411, 456, 479, 482
Grudziński T. (Грудзинский) 315, 421, 434, 450, 456—458, 482
Gruppe O. (Группе) 33, 339, 469
Guldon Z. (Гульдон) 251, 452
Gutz 440

Haase F. (Хаас) 363, 375, 379—383, 400
Haekel J. (Хекель) 331, 333
Harva U. (Holmberg) 387, 412
Hauck A. (Хаук) 138, 390, 428, 429
Hauschild R. 340, 342
Haussig H. V. 350
Havlik L. E. 419
Havránek B. (Гавранек) 443
Hawkes C. F. C. (Хоукс) 354
Hecht F. (Гехт) 408, 473
Heinrich W. 453
Heinricus de Antwerpe (Хейнрик) 394, 436
Heller F. 331
Helmold (Хельмольд) 74, 139, 146—159, 174, 176, 180, 185—188, 210, 215, 222, 298, 351, 391, 396—407. 418, 420, 425—432, 473
Hensel W. (Хенсель) 59, 351
Herbord (Херборд) 141—146, 194, 206, 216, 226, 390—396, 417, 420, 425—434, 455, 469. 470, 474
Heriman (Хериман) 440, 441
Herrmann J. 390, 397, 403
Hertel G. 394
Hirsch P. 328
Hirt H. (Гирт) 337
Höfler (Хёффлер) 408
Hofmeister A. 393
Holder-Egger O. 453, 457
Holmberg U., см. Harva U.
Holstein R. 407
Hrbek I. 358
Hubert H. 334
Hume D. см. Юм Д.

Israël F. 328

Jagić V. (Ягич И. В.) 47, 77, 97, 100, 350, 360—362, 372—375
Jakobson R. см. Якобсон Р. О.
James E. O. (Джеймс Э.) 134, 330, 333—340, 355, 389
James W. (Джеймс У.) 12, 289, 330, 469
Jankuhn H. (Янкун) 343, 423
Jarloch (Ярлох) 464, 476
Jaskiewicz W. C. 347
Jażdżewski K. 354, 355
Jedlicki M. Z. (Едлицкий) 328, 405, 429
Jeremias A. (Джеремиас) 355
Jessen 362
Jestin R. 338, 355

Jireček K. 435, 453
Jkga W. 390
Juka L. J. 354
Jurginis J. 345

Kaczenowski (Качеповский) 88
Kadlec K. 471
Kadłybek V. (Кадлубек) 169, 251, 264, 268—272, 278, 297, 327, 415, 417, 420, 452, 461—463, 473, 483
Kahl H.-D. (Каль) 208, 401, 425, 427, 430, 473
Karłowicz M. 414
Karolewicz G. 463
Karwasińska J. 445, 463
Karwot E. (Карвот) 408, 409
Kazarow G. см. Казаров Д.
Keller J. 418
Kern O. 340
Kętrzyński W. (Кентшинский) 446, 460
Kiersnowska T. 394
Kiersnowski R. 394
Kirfel W. (Кирфель) 402, 403
Kirk G. S. 331
Kirn P. (Кирн) 431
Kleczkowski M. A. (Клечковский) 444
Klimenko M. см. Клименко М.
Klinger J. (Клингер) 419, 443, 444
Klinger W. (Клингер) 389
Kłoczowski J. 463
Klumphanzlova Z. 422
Knuts VI 403
Kochanowski J. 335
Koestermann E. 342
Kolarić R. (Коларич) 215, 425, 428
Kollař J. (Коллар) 176
Korsz F. (Korš) см. Корш Ф. Е.
Korwin-Kochanowski J. 327, 475
Kos M. 442
Kosman M. 482
Kosmas (Cosmae Pragensis, Козьма Пражский) 127, 164—168, 186, 240, 272—275, 295—298, 304, 327, 351, 359, 406—408, 417, 441, 442, 446—449, 452, 461, 464, 465, 470—476, 483
Kostrencjč M. 327
Kostrzewski J. (Костшевский) 59, 352, 353, 452
Kotrzeby S. 413
Kowalczyk M. (Ковальчик) 184, 352, 353, 411, 415, 416
Kowalenko W. см. Коваленко В.
Kowerscy Z. A. 332
Kozłowska-Budkowa Z. (Будкова) 327, 455, 481
Krahe H. 337, 338
Krek G. (Крек) 77, 361, 363, 399, 402, 414
Kretschmar G. 419
Kristian (Krystian, Кристиан) 165, 194, 203, 204, 289, 351, 407, 420, 425, 431, 441, 454, 464, 469
Krumbacher K. 360
Krumphanzlova Z. (Крумфанзлова) 381, 422
Krzyżanowski J. (Кшижановский) 414, 453, 454, 459
Kulišić S. см. Кулишић С.
Kuhn A. (Кун) 33, 339
Kuliszer J. 481
Kümmel W. (Кюммель) 429, 431, 434
Kumor B. (Кумор) 250, 451
Kürbisówna B. 456, 461, 462, 483
Kurze F. 327

Labuda G. (Лабуда) 210, 356, 364, 389, 402, 403, 417—419, 422, 428, 429, 431, 442, 446, 447, 455, 456, 461, 483

Ładogórski T. (Ладогурский) 251, 451, 452
Lange W. (Ланге) 343
Lapis B. 453
Lappenberg I. M. 405
Łasicki J. (Ласицкий) 345—347
Le Goff J. (Ле Гофф) 256, 453
Leciejewicz L. 327, 395
Leeuw G. van der (Ван дер Люв) 329
Lęga W. 390
Leger L. (Леже) 357
Łęgowski-Nadmorski (Ленговский-Надморский) 373
Lehr-Spławiński T. (Лер-Сплавинский) 242, 243, 343, 428, 443, 444
Leicht P.-S. 356
Lengauer W. 331
Leńczyk G. (Леньчик) 387
Levi-Strauss C. (Леви-Строс) 330
Levy-Bruhl L. (Леви-Брюль) 14, 19, 330—332, 335
Lewicki T. (Левицкий) 358, 382
Liber J. 356
Lietzmann H. (Лицманн) 482
Liman K. (Лиман) 392, 426
Litak S. (Литак) 250, 452
Ljungberg H. 423, 431
Lods A. 355
Łoś J. (Лось) 257, 336, 409, 453
Łowmiański H. (Ловмянский) 332, 335, 339, 342, 344, 361, 371, 373, 384, 390, 391, 400, 401, 406, 412, 419, 420, 422, 425, 427, 428, 431, 437, 438, 440, 441, 443—445, 450, 458, 481
Lubicz R. 410
Lucreti Cari T. см. Лукреций Кар
Luka L. J. 354
Lukrez см. Лукреций Кар
Lyczkowska K. 338
Macartney A. (Макартни) 73, 358
Machek V. (Махек) 347, 348
Maciąg M. 353
Maciejek A. 398
Mahvydas M. 381
Maisel W. (Майсель) 421
Małeczyński K. (Малечинский) 315, 327, 429, 457, 481, 482
Malinowski B. (Малиновский) 19, 332, 334
Malten L. 362
Mannhardt W. (Маннхардт) 344, 346, 347, 379, 382
Mansikka V. J. (Мансикка) 49, 50, 77, 78, 80, 85, 90, 91, 93, 96, 100, 103, 109, 117, 122, 133, 350, 353, 357—363, 365—372, 374, 375, 377, 378, 380, 382—386, 389
Manteuffel T. (Мантеффел) 358, 432, 455, 459
Mareš F. M. 337
Margul T. (Маргул) 330, 332
Марр N. см. Марр Н. Я.
Martin J. 331, 332
Matejka L. 402
Matusiak S. (Матусяк) 411
Matuszewski J. 397
Mauss M. 334
Mayhofer M. 347
Mažvydas M. 381
Meillet A. (Мейе) 31, 338, 339, 350, 364, 413
Mensching G. (Меншинг) 335, 419
Meriggi B. (Меригги) 350, 365, 368, 390, 391, 395, 406, 418, 419
Metodi см. Мефодий
Meyer K. H. (Мейер) 385, 389, 390, 408, 411, 418
Meysztowicz V. (Мейштович) 460
Michelitsch A. (Михелич) 356
Mierzyński A. (Межиньский) 345,

382
Migne J. P. 327. 343
Miklosich F. (Миклошич) 88, 388, 389, 414, 420
Mikołajczyk G. 415
Miniat M. (Минят) 444
Mitkowski J. (Митковский) 445, 447, 448
Mollenberg W. 328
Moravcsik G. (Моравчик) 197, 360, 419, 422
Mórawski K. 418
Moszyński K. (Мошиньский) 10—12, 53, 54, 59, 121, 122, 329, 331, 334, 352. 353. 357—359, 362—366, 375, 376, 379. 380, 383—385, 399, 412—415. 467
Mróz L. 331
Much R. 343
Müller L. 371, 419
Müller M. (Мюллер) 20, 29, 33, 332, 333, 337, 386, 422—424
Murko M. 434
Mutimir (Мутимир, Muncimir) 230, 435

Naegle A. (Негле) 422, 441
Naruszewicz A. S. (Нарушевич) 414
Nedo P. 399
Nehring W. 337, 339, 399
Nemoy 480
Niederle L. (Нидерле) 47—51, 74, 75, 85, 88, 89, 97, 99, 113—117, 120, 124,
133, 152, 173—176, 252. 349—353, 357—367, 370—385. 388—391, 394, 397, 398, 404, 405. 408, 411, 412, 417, 436. 452. 453
Nilsson M. P. (Нильссон) 26, 46, 336, 337, 342, 348, 362, 381, 389, 469
Nový R. (Новы) 441, 443
Nowacki J. 452
Nowak J. 420
Nyberg H. S. (Ниберг) 45, 347, 348, 412

Obolensky D. см. Оболенский Д.
Oldenberg H. (Олденберг) 339
Olrik J. 404
Ordericus Vitalis 176, 412
Orzechowicz B. 413
Osięgłowski J. 400
Ostrowska E. (Островска) 336
Otto R. (Отто) 13, 255, 329, 330, 453
Otton см. Оттон Бамбергский

Palm Th. (Пальм) 386, 390, 393—397
Parvan O. (Парван) 40
Pastrnek F. 437
Paszkiewicz H. (Пашкевич) 450
Peisker J. (Пейскер) 356, 399
Pekać J. 407
Perlbach M. (Перлбах) 449
Perojević M. (Пероевич) 435
Pertz G. H. 405
Petersohn J. (Петерсон) 393, 395
Petrus de Dusburg (Петр из Дусбурга) см. Петр Дусбург
Petruszewicz A. (Петрушевич) 102
Pettazzoni R. (Петтаццони) 157, 333, 341—343, 385, 403, 405
Piątkowska I. 353
Piekarczyk S. (Пекарчик) 359, 420, 431
Piekosiński F. 327, 328, 481
Piggott S. 333
Piłaszewicz S. 338
Pirchegger S. (Пирхеггер) 99, 373
Pisani V. (Писани) 350, 372, 412
Plezia M. (Плеза) 356, 440, 455, 458, 479, 482
Pogačnik J. 474
Polák V. 350, 351, 356

Pomorska E. 338
Popko M. 338
Poppe A. (Поппе) 279, 369, 418, 438, 439, 465, 466
Poschmann B. 474, 478, 479
Posern-Zieliński A. 333
Pospieszyńska A. (Поспешиньская) 449
Potkański K. (Потканьский) 171, 174, 367, 397, 410, 411, 416—418, 444, 463
Powierski J. (Поверский) 251, 452
Pritsak O. 425
Puech H. Ch. 389

Radonić J. 435
Raeder H. 404
Rajewski Z. 381, 397
Randles W. G. L. 335
Ratkoš P. 419
Rechowicz M. (Рехович) 421, 428, 430, 443
Rehfeldt B. (Рехфельд) 149, 397
Reiter N. 350
Richer (Ришер) 461
Rimbert (Римберт) 199, 420, 432
Ringgren H. 355
Romuald Gustav O. 445
Rosen-Przeworska J. 416
Rospond S. (Роспонд) 444, 445
Rożniecki S. (Рожнецкий) 84, 85, 92, 93, 131, 362, 371, 388
Rozwadowski J. 413
Rubin B. (Рубин) 74, 356, 357, 359
Rudnicki M. (Рудницкий) 402, 411
Rymut K. 361
Rysiński S. (Рысинский) 258, 266

Saxo (Saxon, Саксон Грамматик, Саксон-датчанин) 143, 157—160, 176, 187, 188, 351, 404, 405
Schenk W. 463
Schieffer R. (Шеффер) 482
Schildgen Th. (Шильдген) 400
Schlenther U. 354
Schlesinger W. (Шлезингер) 215, 429
Schlimpert G. 391
Schmaus A. (Шмаус) 350, 399
Schmidt W. (Шмидт) 20, 29, 48, 62, 333
Schmitz H. J. 470, 478
Schneeweis E. (Шнеевейс) 352
Schrader O. (Шрадер) 30, 42, 337—339, 342
Schröder L. von (Шрёдер) 30, 337
Schuldt E. 392
Schuchhardt C. (Шухгардт) 140, 392
Schulte (Шульте) 408
Schutz J. (Шютц) 351, 368, 374, 413
Scott Littleton C. 340
Sczaniecki P. (Счанецкий) 433, 455, 472, 474
Semkowicz W. (Семкович) 181, 413
Seweryn T. (Северин) 416
Sielicki F. (Селицкий) 365, 400
Silnicki T. (Силницкий) 406, 421
Šišić F. (Шишич) 467, 473
Sławski F. (Славский) 350, 413
Słupski A. 387, 388
Sokołowski M. (Соколовский) 402
Solmsen F. (Солмсен) 345
Soulis G. C. 419, 425, 427—429, 434
Soyter G. 357
Spoitimar (Спойтимар) 440
Stater J. 419
Staudacher W. (Стаудахер) 338
Stein E. 357
Stender-Petersen A. 388
Středovský J. 444
Stryjkowski M. (Стрыйковский) 184, 381, 415

Strzelczyk J. 391
Sułowski Z. (Суловский) 356, 419, 445, 451, 474
Svoboda J. (Свóбода) 155, 377, 401, 405
Swastek J. 463
Swoboda W. 357, 418, 434, 482
Szacherska M. (Шахерская) 405
Szafran (Шафран) 250, 452
Szafrański W. 350, 418
Szymański E. (Шиманский) 332
Szymański J. 418

Tacchi Venturi P. 350
Taszycki W. (Ташицкий) 336, 392
Tatarkiewicz W. 453
Taube H. de (De Taube) 437
Tazbirowa J. (Тазбирова) 451
Teige J. 408
Thietmar (Титмар) 58, 113—116, 136—143, 160, 169, 183, 184, 187, 209, 215, 221, 227, 240, 244, 267, 301, 305, 307, 328, 351, 381, 382, 390—392, 405, 408, 415, 417, 427, 429, 431, 434, 439—441, 445, 446, 456, 461, 463, 464, 471, 474, 477, 479
Tiele C. P. (Тиле) 329
Togan Zeki Validi A. см. Validi Zeki Togan A.
Tomicki R. (Томицкий) 352, 353
Trautmann R. (Траутманн) 375, 405, 461
Tremel F. 425
Turek R. (Турек) 441
Tyc T. 463
Tyloch W. 338
Tylor E. B. (Тайлор) 20, 29, 47, 332—334, 337
Tymieniecki K. (Тыменицкий) 209, 382, 416, 427, 456, 461, 482

Uhlenbeck C. O. 414
Ulanowski B. 409, 418
Unbegaun B. O. см. Унбегаун Б. О.
Urbańczyk S. (Урбаньчик) 81, 113, 336, 349—352, 357, 362—366, 372—375, 378, 391, 394—399, 404, 410, 411, 415
Usener H. (Узенер) 331, 345

Validi Togan Zeki A. 382, 386, 388
Vaněček V. 442
Varenne J. 348
Vasmer M. см. Фасмер М.
Vauchez A. (Воше) 453, 456, 462, 470, 471
Vernadsky G. см. Вернадский Г. В.
Vian F. 342
Vieyra M. 347
Vlasto A. P. (Власто) 418, 422, 434, 435, 440
Voigt Th. (Войгт) 354, 355
Von Bohr H. см. Bohr H. von
Vries J. de (De Vries) 363, 381, 404, 409
Vyncke F. 350

Wach J. (Bax) 334
Wagilewicz J. 365
Waitz G. 420, 449
Wasilewski T. (Василевский) 358, 425, 431, 435
Weber M. 335
Wędzki A. 396, 446
Wehrmann M. (Верманн) 393
Weidner E. F. 347
Weingart M. (Вейнгарт) 80, 360, 362, 382, 407
Widajewicz J. (Видаевич) 444
Widengren G. (Виденгрен) 331, 334, 335, 342, 381, 382, 469, 470
Widukind см. Видукинд

Wienecke E. (Венецке) 135, 138, 389, 391—393, 398, 402, 406, 407
Wiesener W. 395
Wilamowitz-Moellendorff U. von 341
Wilmans R. (Вильманс) 400
Winckler (Уинклер) 355
Wipon 427
Wiśniowski E. (Висневский) 250, 451, 452
Wissowa G. 360, 469
Witkiewicz S. (Виткевич) 454
Witkowska A. 445, 457, 458
Witkowska M. H. 455
Witkowski T. (Витковский) 375, 391, 407
Wojciechowska M. 464, 484
Wojciechowski T. (Войцеховский) 246, 446—448, 483
Wojciechowski Z. 461
Wójcik W. (Вуйчик) 471, 483
Wojtasik J. 417
Wolfger 393
Wolfram H. (Вольфрам) 364
Wolny J. 430, 457
Worończak J. 336
Woźniak Z. 416

Zagiba F. (Загиба) 213—215, 419, 422, 428, 429
Zagórski Z. 396
Zakrzewski S. (Закшевский) 249, 448, 451
Zathey J. (Затей) 243, 444
Zavodszky L. 451, 471
Zeki Validi Togan A. см. Validi Togan Zeki A.
Zieliński T. см. Зелинский Ф. Ф.
Zoll-Adamikowa H. (Золль-Адамикова) 444, 445
Żurowski K. 415

СОДЕРЖАНИЕ

Вступление 5

Раздел I. Пролегомены 7

1. Истоки и функции религии 9
2. Индоевропейское наследие в религии славян 28
3. Предварительные замечания к изучению религии славян в Средние века 47

Раздел II. Религия славян 65

1. Проблема прототеизма у южных славян 67
2. Религия восточных славян 83
   А. Проблема политеизма 83
   Б. Полидоксия 104
   В. Организация и формы культа 124
3. Полабский политеизм 135
4. Религия западных славян 162

Раздел III. Проблематика христианизации славян в раннем средневековье 189

1. Правовой аспект религии славян и их обращения в христианство 191
2. Миссия и христианизация 211
   А. Обращение славян в христианство 211
   Б. Укрепление новой религии 227
3. Земная функция новой религии 254
4. Эсхатологическая функция новой религии 287

Выводы 318

Список важнейших сокращений 326
Примечания 329
Именной указатель 485

Г. Ловмянский
Религия славян и ее упадок / Пер. с польского М. В. Ковальковой — СПб.: Академический проект, 2003 — 512 с.

На огромном этнографическом, историческом, литературном материале реконструируется общеславянский языческий пантеон, исследуются его местные модификации, история формирования, развития и постепенного исчезновения.

ISBN 5-7331-0045-1

9 785733 100456

Генрик Ловмянский

Религия славян и ее упадок

Переплет *Ю. С. Александров*
Художественный редактор *В. Г. Бахтин*
Компьютерная верстка *Е. Ф. Шараева*
Корректор *О. И. Абрамович*

ЛР № 066191 от 27.11.98

Подписано в печать 14.02.2003. Формат 60×90/16
Усл. п. л. 32. Уч. изд. п. л. 28,8.
Тираж 1000 экз. Заказ № 82.

Гуманитарное агентство «Академический проект»
191002, Санкт-Петербург, ул. Рубинштейна, 26.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГИПП «Искусство России»
198099, Санкт-Петербург, Промышленная, д. 38, к.2

Труд Г. Ловмянского не имеет себе равных по широте охвата всех доступных исторических источников, из которых можно почерпнуть информацию о дохристианской культуре славян, как западных, так и восточных. Привлекаются средневековые хроники и летописи, упоминания в полемических трактатах и проповедях, этимологический, лингвистический анализ, данные археологических раскопок, этнографические материалы и т. д. Происхождение и функционирование основных славянских божеств (Сварога, Перуна, Даждьбога и др.); стремительное формирование в Полабье развитого политеизма в противовес и под влиянием германского христианства; попытка кн. Владимира насильственно ввести на Руси «языческий монотеизм»; противоречивый процесс становления христианства на славянских землях и радикальные культурные сдвиги, его сопровождавшие — все это и многое другое нашло свое отражение в бесценном труде выдающегося польского ученого.

Гуманитарное агентство
«Академический проект»