

А. А. ШАЙКИН

«Повесть временных лет» о язычестве на Руси

Как религия и мировоззрение славянское и русское язычество не раз становилось объектом изучения¹ Цель нашей статьи — уяснить взгляд летописца (имеем в виду собирательный, коллективный образ составителей ПВЛ) на проявления язычества.

Воссоздавая историю дохристианской Руси, летописец-христианин не акцентирует внимания на язычестве старых князей, оно не мешает ему оценить их деяния и заслуги² В изображении судеб князей-язычников имеет место идея «обреченности», но идея эта реализуется не прямолинейно. они, скорее, фигуры трагические, так сказать, обреченные язычеством, несмотря на свои личные достоинства.³ Отсутствие прямых антиязыческих выпадов дало Н. И. Костомарову повод утверждать, что начальные страницы летописи «писаны мирянами», потому что «монах XII века никак не мог выразить сочувствия к язычнику Святославу в войне его с греками. Такой тон едва ли мог придать монах, сердцу которого православная Греция была ближе, чем языческая Русь».⁴ Однако современный исследователь обнаруживает, что «парадоксальная со строго церковной точки зрения симпатия к врагам православных греков славяноязычникам сохраняется и в более поздних памятниках, созданных в условиях, когда византийское политическое влияние уже не представляло

¹ См Очерки истории культуры славян М, 1996 Очерк 3 Религиозные верования древних славян С 145—222 Исследование соотношений, иерархии, а также функций славянских богов см Иванов Вяч Вс, Топоров В Н Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) М, 1965 (особенно с 11—29), Топоров В Н Предистория литературы у славян Опыт реконструкции Введение в курс истории славянских литератур М, 1998, Назаренко А В О язычестве эльбо-одерских славян // Религии мира История и современность М, 2002 С 8—23 См также Рапов О М Русская церковь в IX—первой трети XII в Принятие христианства М, 1988 С 29—41, Рыбаков Б А 1) Язычество древних славян М, 1981, 2) Язычество Древней Руси М, 1987 Не утрачивают значения прежние работы Комарович В Л Культ рода и земли в княжеской среде XI—XIII вв // ТОДРЛ М, Л, 1960 Т 16 С 84—104, Аничков Е В Язычество и древняя Русь СПб, 1914, Гальковский Н М Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси Репринтное изд М, 2000 Т 1—2 Обзор источников о русском язычестве с опорой на летописные материалы см Никифоровский М Русское язычество Опыт популярного изложения научных сведений о языческой религии русских славян СПб, 1875

² Аналогичное летописному отношению к дохристианским князьям Руси обнаруживается в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона

³ Подробнее см Шайкин А А 1) Эпические герои «Повести временных лет» и способы их изображения // РЛ 1986 № 3 С 89—108, 2) «Се повести временных лет» От Кня до Мономаха М, 1989 С 30—47

⁴ Костомаров Н И Лекции по русской истории СПб, 1861 Ч 1 С 29

для Руси никакой опасности», при этом авторство или редактура этих памятников никак не могут быть приписаны «мирянам».⁵ Владимир, уже приняв христианство и утверждая начала государственности, вернулся к образу правления «по устроению отню и дедню» (С. 87),⁶ т. е. по устроению предков-язычников. Язычество отнюдь не ставится летописцем в вину князьям по каждому случаю. То, что Олег — язычник, читатель впервые обнаруживает в момент его договора с греками, когда Олег клянется «оружьем, и Перуном, богом своим, и Волосом, скотским богом...» (С. 25). Несколько ранее летописец отметил, что греки сочли Олега «святым Дмитрием», посланным на них от Бога, и это не вызвало у летописца возражений.

При Игоре в договорах с греками со стороны русских на равных правах участвуют и христиане, и язычники со своими богами: «Аще ли же кто от князь или людей русских, ли *хрестян*, или *не хрестеян*, преступить се, еже есть писано на харатьи сей, будеть достоин своим оружием умрети, и да будеть клят *от Бога* и *от Перуна*, яко преступи свою клятву» (С. 39). При «ратификации» договора в Киеве Игорь в присутствии греческих послов давал клятву на холме, где стоял Перун, и с ним «люди его, елико *поганных Руси*; а *хрестеяную Русь* водиша роте в *церкви святого Ильи*, яже есть над Ручаем...» (С. 39). Сосуществование язычников и христиан воспринимается летописцем как нечто естественное. Святослава, правда, летописец упрекает, но не столько за самое язычество, сколько за нежелание принять христианство и за ослушание матери.

Совсем иным был подход западнославянских историков к князьям языческой поры: «О жизни всех этих князей, равно как и об их смерти, умалчивается потому, что люди тогда, грубые и невежественные, предавались чревоугодию и сну и были подобны животным»;⁷ «Но не будем вспоминать о делах тех, память о которых постигло забвение и которых опозорили идолопоклонство и заблуждения...».⁸ Правда, осуждение не распространяется на князей — основателей династии.⁹

Не во всех случаях у летописца отрицательное отношение и к жрецам языческих культов — волхвам, кудесникам. Сбывается предсказание волхва в судьбе Олега, и летописец размышляет: «Се же не дивно, яко от волхвованиа сбывается чародейство...». Справедливость этого соображения доказывается ссылкой на эффективность чародейства волхов древности (С. 30). Летописца-христианина интересует природа чародейства: «Кто убо речеть о творящих ся волшебным прелщением делех?». Успехи кудесников отчасти объясняются «ослабленьем Божиим и творением бе-

⁵ «Эта симпатия (к языческим князьям — А Ш) прослеживается и в летописных, и хронографических сводах, прошедших серьезную и тенденциозную редакторскую переработку в духе религиозно-политических концепций воинствующих церковников» Чернецов А В Древнейшие события русской истории на миниатюрах XVI в // ТОДРЛ Л, 1990 Т 44 С 431—432 Автор приводит примеры из многочисленных летописных и повествовательных источников XVI в

⁶ Здесь и далее текст цитируется по Повесть временных лет Ч I Текст и перевод / Подгот текста Д С Лихачева и Б А Романова. Под ред чл-корр АН СССР В П Адриановой-Перетц М, Л, 1950 Страницы указываются в тексте в скобках, курсив в цитатах мой

⁷ Козьма Пражский Чешская хроника / Вступ статья, перевод и коммент Г Э Санчук М, 1962 С 47

⁸ Галл Аноним Хроника и деяния князей или правителей польских / Предисл, перевод и примеч Л М Поповой // Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы М, 1961 С 30

⁹ См Рогов А И Первые славянские князья в памятниках древней письменности и искусства // История, культура, этнография и фольклор славянских народов X Международный съезд славистов М, 1988 С 146

совским», но если вера «тверда есть и крепка», то эти бесовские «мечты» бессильны. С другой стороны, волхвы могут успешно предсказывать и чудодействовать потому, что «и не на достойных благодать действует многажды», и Бог через них может открывать волю свою (С. 31).

Но, разумеется, отношения между христианством и язычеством нельзя представлять как идиллические. Христиане в ПВЛ — «лучшие» люди, относящиеся к язычеству с презрением, а чаще — с резкой враждебностью.¹⁰ Уже в так называемой этнографической статье поляне, изображаемые в бытовом отношении почти христианами,¹¹ противопоставлены другим племенам, живущим «зверинским образом»,¹² а в конце статьи, после справки из Хроники Амартола о «поганских» обычаях разных народов, эта христианская исключительность выражается открыто и прямо: «Мы же христиане, елико земель, иже верють въ святую Троицу, и въ едино крещенье, въ едину веру, закон имам един, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся» (С. 16).

Какой-либо последовательной системы в осуждении язычества в летописи ПВЛ нет. Оно осуждается как быт и как образ жизни (в основном в начальной части летописи) и как еретическая и бесовская религия в ситуациях столкновений представителей власти и церкви с волхвами.¹³ В этих последних случаях имеют место «диспуты» с волхвами, но последним аргументом в теологических спорах оказывается оружие.

Сила волхвов, по мысли В. В. Мавродина, коренилась в связях с родом и родовой аристократией,¹⁴ отсюда их общая враждебность и новой княжеской власти, и религии, принесенной этой властью. По данным ПВЛ, язычество было укоренено в быте и обычае.¹⁵ Государственной религией его попытался сделать Владимир, исходя из политических задач сплочения разноплеменной Руси. Первой его акцией в роли киевского князя было создание общерусского государственного пантеона богов (С. 56). Достигла ли эта акция своих целей — консолидации племен? Тотчас после установления идолов некоторые земли (радимичи и вятичи) подняли мятеж, и Владимиру пришлось их усмирять. Исследователи предполагают, что протест мог вызвать состав богов:¹⁶ в пантеоне Владимира лишь Перун и Мокошь являлись собственно славянскими божествами,

¹⁰ В противопоставлении христиан язычникам В. Л. Комарович видел главную идею Древнейшего свода. См. История русской литературы. Т. 1. Литература XI—начала XIII века. М., Л., 1941. С. 260—261.

¹¹ По мнению Н. К. Никольского, «из заключительной фразы известий об обычаях русских племен можно вывести заключение, что летописец считал полян христианами, так как объяснял дикие нравы прочих племен неведением закона Божия». См. Никольский Н. К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры // Сб. по русскому языку и словесности. Л., 1930. Т. 2, вып. 1. С. 88.

¹² Отметим, однако, что Новгородская I летопись в язычестве уравнивает полян с прочими племенами: «Поляне < > бяхе же погане, жруще озером и кладязем и рощением, якоже прочии погани». См. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М., Л., 1950. С. 105. Видим в этом одно из многих проявлений амбициозного соперничества Новгорода и Киева.

¹³ Попытку систематизации сведений о борьбе христианских представлений с языческими в тексте ПВЛ см. Пшеничный С. А. Отражение борьбы христианства с язычеством по Повести временных лет // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 151—161.

¹⁴ Мавродин В. В. Очерки истории Левобережной Украины. Л., 1940. С. 178.

¹⁵ По словам В. Л. Комаровича, язычество на Руси «держалось не догмой, а обычаем». См. Комарович В. Л. Культ рода и земли. С. 84.

¹⁶ Фроянов И. Я. Начало христианства на Руси // Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я. Христианство Античность Византия Древняя Русь. Л., 1988. С. 230, 233.

прочие же (Хорс, Дажьбог, Стрибог, Симаргл) имели, как полагают исследователи, индоиранские корни.¹⁷ Однако вернее, что мятеж радимичей и вятичей лишь по времени совпал с религиозной реформой. Смена власти в Киеве (Владимир только что занял княжеский стол) обычно приводила к попыткам тех или иных земель «отложиться» от Киева. В эти же 981—985 гг. Владимир предпринял походы также на «ляхов», «ятвягов» и «болгар», которые не имели никакого отношения к реформе Владимира. Сам летописец ничего не говорит о связи походов Владимира на радимичей и вятичей с религиозными вопросами.¹⁸ Кроме Киева идолы утвердились и в Новгороде: «И пришед Добрыня Ноугороду, постави кумира над рекою Волховом, и жряху ему людье ноугородьстии аки богу» (С. 56).

Владимир со своими людьми до и после военных предприятий творил «требу кумиром».¹⁹ После удачного похода на ятвягов в 983 г. боги потребовали человеческой крови. «И реша старци и боляре: „Мечем жребий на отрока и девицю; на него же падеть, того зарежем богом“». Жребий пал на семью варяга-христианина, пришедшего «из Грек».²⁰ У варяга был сын, «красен лицом и душею». Посланные объяснили варягу: «Паде жре-

¹⁷ Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков. Смоленск, М., 1995. С. 107 и др. По оценке В. Н. Топорова, «только о трех божествах можно с уверенностью говорить как о праславянских одновременно — Перуне, Велесе (Волосе) и Мокоши, а о Перуне и Велесе — и как о праславянских ипостасях генетически связанных с ним индоевропейских божеств». См. Топоров В. Н. Предистория литературы у славян. С. 67. Т. А. Бернштам развивает аргументацию о финно-угорской родословной Волоса, который был ассимилирован балто-славянами в процессе их расселения в VIII—X вв. См. Бернштам Т. А. «Слово» об оппозиции Перун — Велес/Волос и скотских богах на Руси // Полярность в культуре / Сост. В. Е. Багно, Т. А. Новичкова. СПб., 1996. С. 93—120 (Альманах «Канун» Вып. 2). Однако каковы бы ни были родословные тех или иных божеств, ко времени установления их на холме или на Подоле у Почайны они, несомненно, были уже «славянизированы», стали собственной традицией. См. по этому поводу Васильев М. «Хорс жидовин» древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. 1995. № 2. С. 12—21.

¹⁸ Собственно, эти же самые боги, по крайней мере часть их во главе с Перуном, уже давно стояли в Киеве на том же холме, только внутри княжеского двора перед Перуном Игорь ратифицировал договор с греками в 945 г., стоял он там, видимо, и при Олеге.

¹⁹ Есть все основания считать, что на Руси в X—XIII вв. были языческие храмы, в которых стояли идолы. Археологические находки последних лет подтверждают известное свидетельство саги Олав Трюггвасон в молодости служил у Владимира, и было у него «в обычае часто сопровождать конунга (Владимира — А. Ш.) в храм, но он (Олав — А. Ш.) никогда не входил внутрь, тогда стоял он всегда снаружи у дверей» (см. Джексон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.). М., 1993. С. 137). Такого рода храмы, в которых стояли идолы, датируемые X—XIII вв., обнаружены в западных областях Украины на святилищах Зеленая Липа, Рудники и Звенигород. См. Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 24—25. Так что соображения А. В. Назаренко (Назаренко А. В. О язычестве эльбо-одерских славян) об исключительности храмового строительства (и вообще «продвинутой» языческого культа) лишь у северо-западных эльбо-одерских славян должны быть откорректированы. Ср. мнение этнографов-археологов «По современным археологическим данным существенных различий в распространении всех видов и типов культовых памятников на землях восточных и западных славян не наблюдается» (Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. С. 28).

²⁰ Описание Гельмольдом аналогичных актов у западных славян показывает, что выбор для жертвоприношения христианина был, конечно, не случаен «в знак особого уважения (к главному богу Святовиту — А. Ш.) они имеют обыкновение ежегодно приносить ему в жертву человека — христианина, какого укажет жребий» (Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 130), «Когда жрец, по указанию гаданий, объявляет праздника в честь богов, собираются мужи и женщины с детьми и приносят богам своим жертвы волами и овцами, а многие и людьми — христианами, кровь которых, как уверяют они, доставляет особенное наслаждение их богам» (Там же. С. 129).

бий на сын твой, изволиша бо и бози себе; да створим требу богом» (С. 58).

Летописец вкладывает в уста варяга речь, избличающую языческих богов. Для варяга эта речь была смертельным приговором, для летописца — подходящим поводом дискредитировать ненавистных христианину кумиров. «Не суть то бози, но древо; днесь есть, а утро изъгнееть; не ядят бо, ни пьютъ, ни молвятъ, но суть делани руками в дереве. А Бог есть един, ему же служатъ гръци и кланяются, иже створил небо, и землю, и звезды, и луну, и солнце, и человека, и дал есть ему жити на земли. А се бози что сделаша? Сами делани суть. Не дам сына своего бесом» (С. 58).²¹

Реакция была незамедлительной: «...вземше оружие, поидоша на нь и розьяша двор около его». Варяг пытался найти выход из положения, пойти на уловку: «Аще суть бози, то единого себе послють, да имуть сын мой. А вы чему претребуете им?», но когда в руках оружие, софистика становится излишней: «...и посекоша сени под нима, и тако побиша я»²² Такое, говорит летописец, могло случиться потому, что «бяху <...> тогда человеци невеголоси и погани. Дьявол радовашеся сему, не ведый, яко близъ погибель хотяще быти ему» (С. 58—59). Сцена эта замечательна своим живым драматизмом, и налет теологической обобщенности в споре (в репликах варяга-христианина) вовсе не отнимает у нее убедительности конкретного случая.

Киевская Русь существовала в окружении стран со зрелыми монотеистическими религиями, лучше приспособленными к нуждам становящейся государственности, нежели язычество.²³ Множественность и разобщенность языческих богов содержала в себе сомнительный смысл для государства, которым управлял «един» князь.

Христианство в конце X в. не было новостью для Руси. В Киеве уже при Игоре существовала *соборная* церковь святого Ильи, «мудрейшая из жен» княгиня Ольга приняла эту религию, и наконец, эту религию исповедовали в самом мощном и блистательном из государств, с которыми соприкасалась Русь, — в Византийской империи. Эти обстоятельства предопределили судьбу Перуна и его «сохолмников». Легкость, с которой свергли и сплавил по Ручаю главу языческого пантеона, отсутствие в летописи сведений о сопротивлении религиозному преобразованию свидетельствуют, что официальный Владимиров пантеон не был достаточно популярен у киевлян.

В летописном изложении смены религий выявился один существенный момент. Варяг-христианин, защищая своего сына, утверждал, что языческие боги — это не боги, а нечто «сделанное» («делани руками», «сами делани суть»), т. е. вещи.²⁴ Действительно, расправа с языческими богами

²¹ Аргументация летописного варяга в чем-то перекликается с аргументацией Олава Трюггвасона в его разговоре с Владимиром Святославичем «Никогда я не испугаюсь богов, тех, что не имеют ни слуха, ни зрения, ни сознания, и я могу понять, что у них нет никакого разума. И из того я могу сделать заключение, господин, какова их природа, что ты мне представляешься всякий раз с милым выражением, за исключением того времени, когда ты там и приносишь им жертвы, и тогда ты мне всегда кажешься несчастным, когда ты там. И из этого я заключаю, что те боги, которым ты поклоняешься, должно быть, правят мраком». См. Джексон Т. Н. Исландские королевские саги. С. 137.

²² Западные славяне-язычники отличались еще большей жестокостью. См. Гельмольд. Славянская хроника. С. 65—66, 76—77.

²³ См. Свердлов М. Б. Владимир Святославич Святой — князь и человек // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 78.

²⁴ Да и летописец, характеризуя Перуна, прежде всего указывает на материал, из которого он изготовлен «древян», «сребрен», «злат» (С. 56).

происходит, по выражению Е. В. Аничкова, как их «вещественное уничтожение»: боги «посечены», «сожжены», сплавлены по воде.²⁵

Однако низвержение Перуна меньше всего означало искоренение язычества в народе. С таковым и церковь, и государство на первых порах активной борьбы не вели. Надо было расправиться с волхвами, которых более всего уязвляло принятие новой религии и которые не собирались так просто сдавать свои позиции.

Волхвы, как они изображены в ПВЛ, — сила грозная. Вот, например, в каком контексте дается явление волхва в статье 1091 г: «В се же лето бысть знамень в солнци, яко погыбнути ему, и мало ся его оста, акы месяц бысть, в час 2 дне, месяца мая 21 день. В се же лето бысть, Всеволоду ловы деюще зверинья за Вышегородом, заматавшим тенета и кличаном кликнувшим, *спаде превелик змий* от небесе, и ужасошася вси людье. В се же лето *земля стукну*, яко мнози слышаша. В се же лето *волхв явися* Ростове, *иже вскоре погыбе*» (С. 141). Можно, конечно, отнести этот ряд событий за счет обычного летописного перечисления, но надо иметь в виду, что летописец группирует события по некоторому тематическому, смысловому, ценностному, иерархическому единству. Поэтому и здесь солнечное затмение, «спадение» змея с небес, «стук» в земле и явления волхва — это для летописца события одного ряда.²⁶ При этом характерен глагол, обозначающий появление волхва: он не «придоша», а именно «явися» — как «являются» высшие, надчеловеческие силы: «явися звезда велика на западе копейным образом» (С. 25), «знамень змиево явися на небеси» (С. 101), «явися столп огнен» (С. 187). Столь же своеобразен и глагол, передающий его исчезновение: «погыбе». Так летописец говорит не о человеке, а о солнечном затмении: солнцу «яко погыбнути» (С. 141), «погыбе солнце и бысть яко месяц» (С. 200). Характер явления и исчезновения ростовского волхва наводит на мысль, что волхвы не имели определенного места, они являлись, как некая стихия, и пропадали; может быть, им даже и нельзя было долгое время находиться среди обычных людей.²⁷ В самом деле, волхв, явившийся в Киеве (этот волхв, впрочем, «приде», «пришед»), предрекает, что на пятое лето Днепр потечет вспять, а «землям преступати на ина места, яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьскей на Гречьской, и прочим землям изменитися»,²⁸ а затем этот волхв вдруг «*в едину бо ноць бысть без вестн*» (С. 116—117). Так же внезапно исчезает из войска киевлян и Всеслав Полоцкий, рожденный от «волхвования»: «...бывши ноци, утаився кыян бежа из Белагорода Полотьску» (С. 115)²⁹

²⁵ Аничков Е В Язычество и древняя Русь С 22

²⁶ Неслучайность сопряжения этих явлений отмечал и В Л Комарович, однако для осмысления их как «космического полового акта», при котором волхв выполняет роль повитухи при матери-земле, оснований недостаточно (см Комарович В Л Культ рода и земли С 101—102) Скорее уж этот змей, «спавший» с небес, и есть волхв

²⁷ Есть сведения, что волхвы могли жить при капищах в труднодоступных местах «на общественных частях Богита и Звенигорода были расположены небольшие плохо обустроенные жилища, углубленные в каменистый материк Они носили явно временный характер, на Богите отапливались маленькими очагами, что не свойственно обычным древнерусским жилищам, в них почти нет бытового материала, помимо нескольких обломков посуды X—XI вв Около жилищ отсутствуют какие-либо хозяйственные и подсобные постройки В таких домах могли жить служители культа — жрецы» См Русанова И П, Тимошук Б А Религиозное «двоеверие» на Руси в XI—XIII вв (По материалам городищ-святылиц) // Культура славян и Русь М, 1998 С 154

²⁸ Об идеологии этого предсказания см Комарович В Л Культ рода и земли С 102—103

²⁹ Выразительнее его магическое бегство передано в «Слове о полку Игореве» «Скочи от них лютым зверем в пльночи из Бела-града, обесися сине мьгле » ПЛДР XII век М, 1980 С 382

У церкви и власти были самые серьезные основания опасаться волхов: в Новгороде «волхв *встал* при Глебе» — и немедленно все население города перешло на его сторону, с епископом остались только князь с дружиной. Волхв этот, по словам летописца, называл себя богом, намеревался всенародно по воде перейти Волхов, хвалился умением предсказывать будущее. На этом и «сыграл» князь Глеб, наглядно демонстрируя его неспособность предвидеть собственную судьбу.³⁰

Для нашей темы особенно интересен эпизод столкновения воеводы Яна с мятежным отрядом под руководством двух волхов, читающийся в ПВЛ под 1071 г. Волхвы подняли мятеж в Ростовской области в голодный год. Продвигаясь по Волге, они «реквизировали» продовольствие на погостах в богатых домах у «лучших жен». При этом не обходилось без чародейства: волхвы якобы взрезывали этим женам спины и вынимали оттуда «гобино» — «любо жито, любо рыбу». Волхвы предлагают продемонстрировать процесс добывания «гобина» из спин женщин перед самим Яном («...пред тобою вынемеве жито, ли рыбу, ли ино что»), но Ян не позволяет им демонстрировать свое кровавое искусство, а вместо этого указывает, что человека «створил Бог», и «несть в нем ничто же и не весть никто же, но токмо един Бог весть». Христианин, он уже знает, что человека сотворил Бог и из чего сотворил его; сверх того в человеке ничего быть не может. Так христианство на практике начинает противостоять кровавым проявлениям язычества.

От конкретного вопрос поднимается к общему: «како есть человекъ створень». На этот счет у волхов есть своя версия (близкая к богомилскому апокрифу):³¹ «Бог мывься в мовници и вспотивься, отерся вехтем, и верже с небес на землю. И распреся сотона с Богомь, кому в немь створити человека. И створи дьявол человека, а Бог душу во нь вложи. Тем же, аще умереть человек, в землю идетъ тело, а душа к Богу» (С. 118). В полемику с этой концепцией Ян не вступает: пресекая спор, он задает главный вопрос: «Поистине прельстил вас есть бес: коему богу веруета?». Ответ волхов звучит странно: «Антихресту». На наш взгляд, это ответ, придуманный за волхов либо самим Яном, либо летописцем как автором-изобразителем этого «диспута», ибо в дальнейшем диалоге с Яном волхвы не упоминают более об «Антихресте», а говорят о своих богах. Об Антихристе же настойчиво говорит сам Ян.

Воевода спросил волхов о местонахождении их бога и получил ответ: «Седить в бездне». Это позволяет Яну отождествить их бога с «христианским» бесом: «Какой то бог, седя в бездне? То есть бес, а Бог есть на небеси, седяй на престоле, славим от ангел, иже предстоять ему со страхом, не могущи на нь зрети. Сих бо ангел свержен бысть, его же вы глаголета антихрест, за величанье его низъвержен бысть с небесе, и

³⁰ Глеб, спрятав топор под плащом, подошел к волхву и спросил его «То веси ли, что утро хочеть быти, и что ли до вечера?» Волхв ответил, что ему все известно наперед. Тогда Глеб поинтересовался «То веси ли, что ти хочеть быти днесь?» Волхв и гут уверенно ответил «Чюдеса велика створю» После этих слов князь Глеб выхватил топор и разрубил волхва («ростя и») Претендуя на знание будущего, волхв не разглядел вплотную приближавшейся смерти. О волхве же добавлено, что он «погыбе теломь, а душою предавься дьяволу» (С. 120—121). Сюжеты у Амартола, свидетельствующие о неспособности волхов предвидеть собственную судьбу, проанализированы Е. Г. Водолазкинским. См. Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палеяного повествования XI—XV веков) Мюнхен, 2000 С. 41.

³¹ Если пренебречь подробностями, а иметь в виду только самую идею об участии двух сил, двух начал — божественной и дьявольской — в создании человека, то рассказ волхва вполне созвучен апокрифу «Сказание, как сотворил Бог Адама» См. БЛДР Т. 3. XI—XII века СПб., 1999 С. 94—98 (текст опубликован М. В. Рождественской).

есть в бездне яко же то вы глаголета, жда, егда придетъ Бог с небесе. Сего им антихреста свяжетъ узами и посадить ѿ, ем его, с слугами его и иже к нему веруютъ. Вама же и сде муку прияти от мене, и по смерти тамо» (С. 118)

Дальнейший диалог Яна с волхвами содержит, хотел того летописец или нет, насмешки уверенного в своем праве и в своей силе палача над обреченными на смерть жертвами. В конце концов, по наущению Яна родственники загубленных волхвами женщин «убиша я и повесиша я на дубе: отместье приимша от Бога по правде». Завершается эпизод подробностью, которую, кажется, трудно присочинить: «...в другую ночь медведь възлез, угрыз ею и снѣсть».³² Претендующих на всеведение «угрыз» медведь.

Летописец уверен в бесовском происхождении волхвования: «.беси бо не ведять мысли человеческая, но влагають помысл в человека, тайны не сведуще. Бог един свестъ помышленья человеческая, беси не сведають ничтоже; суть бо немощни и худи взоромъ». Описание облика и поведения языческих богов, отождествляемых с бесами, летописец «перепоручает» для убедительности самому волхву. Боги эти живут «в безднах», они — «образом черни, крилаты, хвосты имуще; всходятъ же и под небо, слушающе ваших богов. Ваши бо бози на небеси суть. Аще кто умреть от ваших людей, то възносим есть на небо; аще от наших умираетъ, то носим к нашим богом в бездну».³³ А отсюда уже простой и понятный вывод летописец делает от своего имени: «Яко же и есть: грешници бо въ аде суть, ждуще муки вечная, а праведници в небеснемъ жилище водворяются со ангелы» (С. 119—120).

Те же коллизии просматриваются и в событиях 1024 г. Феодалный соперник Ярослава Мстислав подошел к Киеву, но Ярослав не обращает внимания на возможность потери столицы, он занят подавлением мятежа в Суздальской земле: «В се же лето вѣсташа вольсьви в Суждали, *избиваху старую чадь* (т. е. в Суздале волхвы делали в 1024 г. почти то же самое, что и в Ростове в 1071 г. — А Ш.) по дяволю наущенью и бесованью <...> Бе мятежь велик и голод по всей той стране <...> Слышав же Ярослав волхвы, приде Суздалью; изымав волхвы, расточи, а другая показани...» (С. 99—100). И только усмирив мятеж волхвов, Ярослав предпринимает меры для противодействия Мстиславу. И. Я. Фроянов, комментируя сообщение этого эпизода об избиении волхвами «старой чади», истолковывает действия волхвов (со ссылкой на исследования Н. Н. Велецкой)³⁴ как рецидив древнейшего языческого ритуала «отправки на тот

³² Трактовка И Я Фрояновым (Фроянов И Я О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье второй половины XI в // Русский Север Проблемы этнокультурной истории Л, 1985 С 48—49) глагола «снѣсть» как «снес», «унес», поддержанная А В Ратобильской (Ратобильская А В Летописный рассказ о «движении волхвов» и религиозные представления финно-угров // Славяноведение 1996 № 5 С 62), не может быть принята «Словарь русского языка XI—XVII вв» (М, 2000 Вып 25 С 253—255) различает «снести» и «снѣсти» — первое относится к «перемещению» чего-либо, второе в основных значениях связано со «съедением», в дополнительных значениях «получить по делам» и «истерзаться» («жалость дому твоего снѣсть мя») В другом месте ПВЛ этот глагол не допускает иных, кроме «съедения», толкований «И видѣ жена, яко добро древо въ ядь, и вземши снѣсть, и вдасть мужю своему...» (С 62) Форма «снѣде», употребленная в данном месте в Ипатьевском списке (ПСРЛ СПб, 1908 Т 2 Стб 168), также исключает «перемещение»

³³ Финно-угорские и украинские варианты XIX в летописного рассказа волхва см Гальковский Н М Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси Т 1 С 136—140 По мнению автора, в этом летописном рассказе по преимуществу отразились финские представления Там же С 249

³⁴ Велецкая Н Н Языческая символика славянских архаических ритуалов М 1978

свет», умерщвления стариков, для исследователя это событие внутри языческого еще мира.³⁵ Однако факт вмешательства в события князя-христианина (как и воеводы-христианина в 1071 г.) неизбежно переводит их в языческо-христианский конфликт: действия волхвов, которых казнит и расточает князь, оцениваются в рамках христианской идеологии: волхвы избивают «старую чадь по дьяволу наученью и бесованью».

Итак, волхвованию способствуют бесовские силы, и помогают они тем, кто не имеет настоящей веры: «Сие ти есть бесовская сила, и лепота, и немощь. Тем же прельщают человеки, веляще им глаголати видения, являюща им, несвершенным верою...». При этом во сне и в видениях, по мнению летописца, являются не Христовы, а дьявольские силы: «...являюща во сне, инем в мечте, и тако волхвуют наученьем бесовским». В особенности этому злу подвержены женщины, ибо «искони бо бес жену прелсти, си же мужа, тако в си роди много волхвуют жены чародйством, и отравою, и инеми бесовскими козньми». Но не только женщины — мужи тоже «прельщени бывать от бесов невернии». И примеров тому немало, начиная с апостольских времен (С. 120).

В летописи волхвы нигде не называют своих богов по именам. Они не упоминают ни Перуна, ни Дажьбога, ни Волоса, ни Мокошь, они просто говорят «наши божи». При этом здесь не ощущается какого-либо табу, волхвы о богах говорят много и охотно. Они описывают их внешний вид, характеризуют особенности их поведения, рассказывают об их местообитании, но имен их не называют. У богов, которым служат волхвы, как бы нет имен, а летописцы отождествляют их с христианскими бесами.

Может быть, эта анонимность языческих богов связана с нежеланием христиан-летописцев называть их имена. Е. В. Аничков, анализируя памятники письменности, находит в них два взгляда христианских книжников на язычество. Первый, отождествляющий языческих богов с бесами, «ничего не хочет знать, ни слышать о них; даже самое произношение их имен запрещается». По другому взгляду, осмысливающему язычество как обожествление сил природы, изучение древних верований представляет определенную необходимость, хотя бы затем, чтобы показать «весь ужас и всю пагубность продолжения поклонения твари вместо творца».³⁶ Оба эти взгляда различимы и в ПВЛ.

В летописном экскурсе, отождествляющем имена «египетских» богочарей с языческими божествами славян, за богами признаются немалые заслуги. Так, при «Феосте» (Гефесте), которого называют и «Соварогом» (Сварогом), «спадоше клеще с небесе, нача ковати оружие, преже бо того палицами и камением бяхуся», т. е. Феост-Сварог научил людей пользоваться металлом, а это, как известно, одна из важнейших революций в истории человечества. Другое дело, что люди первым делом принялись ковать оружие. Но, пожалуй, еще большее уважение Феост вызывает у летописца тем, что он установил брачный обычай: «Ть же Феоста закон устави женам за един мужь посагати и ходити говеючи, а, иже прелюбидею деючи, казнити повелеваше. Сего ради прозваша ѿ бог Сварог». После него царствовал сын его, «именем Солнце, его же наричють Дажьбог...». Гелиос = Солнце = Дажьбог прославился тем, что поддержал брачный обычай, установленный Сварогом, сурово наказал жену-прелюбодейку и казнил прелюбодея, после чего «бысть чисто житье по всей земли Егу-

³⁵ Фроянов И. Я. Волхвы и народные восстания в Суздальской земле 1024 г. // Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. Л., 1983. С. 19—38.

³⁶ Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. С. 122.

петьской, и хвалити начаша» (С. 198). По убеждению летописца, и Сварог, и Дажьбог были египетскими царями. О Солнце-Дажьбоге летописец мог сказать так: «бе бо мужь силен». Они дали людям железо, ремесла, установили брачный закон, т. е. совершили тот набор деяний, который свойствен «культурным героям». ³⁷ Летописец здесь прямо не говорит о заблуждениях «невегласов», начавших считать этих царей богами, но самое существо его изысканий в исторической литературе — «Аще ли кто сему веры не имеет, да почтеть фронографа» (С. 197) — свидетельствует об убежденности летописца в этом очевидном для него заблуждении.

Языческие верования отражены в летописи скудно

Летопись называет имена богов Владимирова пантеона, рассказывает, из каких материалов был изготовлен идол Перуна, о том, что богам приносились человеческие жертвы, но об их функциях ничего не сообщается. Неизвестно, этим ли богам служили волхвы. ³⁸ Сами волхвы также остаются во многом загадочными фигурами. Ни один из летописных ³⁹ волхвов не назван по имени, может быть, по слову псалма: «...не помяну имен их устами моими» (Пс. 15: 4). На основании летописи мы не можем судить ни об их верованиях, ни об обрядах и обычаях, за исключением способа добывания продовольствия путем взрезывания спин именитым женщинам. ⁴⁰ По сути дела, нет никакого материала и о мифотворчестве, без которого волхвы вряд ли могли обходиться. К таким мифам можно было бы отнести рассказ волхва о сотворении человека, если бы не подозрение, что летописец вложил в уста волхва богомилский апокриф. ⁴¹

³⁷ См Мелетинский Е М, Неклюдов С Ю, Новик С Е Статус слова и понятия жанра в фольклоре // Историческая поэтика Литературные эпохи и типы художественного сознания М, 1994 С 46—47

³⁸ Есть сведения, что первоначально, «преже перуна», славяне поклонялись загробным божествам, вероятно, обожествляемым предкам «роду ї роженницам... каади тревѣ, оупнрем ї верегиннам» — Гальковский Н М Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси Т 2 С 24 Начало поклонения «мертвым» относится в ПВЛ к библейским временам «Начааникъ во яше кумиротвореню Серухъ, творяшетъ во кумиры во имяна мертвыхъ человекъ, овѣмъ вышнимъ царемъ, другомъ храврымъ, и волхвомъ, и жеманъ прелюбодинцамъ» (С 64)

³⁹ Давно ведется спор об этнической принадлежности волхвов Н М Гальковский предполагает, что волхвы преимущественно имели финно-угорское происхождение (Гальковский Н М Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси Т 1 С 134—136), В Л Комарович признает их славянами (Комарович В Л Культ рода и земли С 100), новейшие исследователи опять предпочитают видеть в них финно-угров (Рагобыльская А В Летописный рассказ о «движении волхвов» С 54—64) Отметим что летописец нигде не подчеркивает национальную принадлежность волхвов хотя в иных случаях летопись указывает племенную (древляне, радимичи вятичи, север, кривичи) или национальную (половецкую ли, угорскую ли, болгарскую ли или иную) принадлежность «поганских» обычаев и установлений

⁴⁰ Н М Гальковский приводит описание П И Мельниковым обряда сбора жертвоприношений для богов у мордвы, относящееся к середине XIX в, где имитируется то, что летописные волхвы проделывали всерьез «Когда мордвинны готовятся совершать свое общественное богослужение, по дворам ходят избранные люди для сбора жертвенных припасов В каждом доме старшая замужняя женщина берет обеими руками за тесемки мешок с мукой, закидывает его через голову назад за голые плечи и, не оглядываясь, задом подходит к сборщикам Сборщик, взяв в одну руку мешок, другой рукой пять раз колет подошедшую в обнаженные плечи и спину (вырезывание гобина — А Ш), читая при этом молитву, а потом перерезывает тесемки, и сумка падала в подставленную для того кадку» См Гальковский Н М Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси Т 1 С 140—141 Ср Повесть временных лет М, Л, 1950 Ч 2 С 402—403

⁴¹ Следует учесть, что последующая традиция соединила Богомила и волхвов, у Татищева, опирающегося здесь на Иоакимовскую летопись, Богомил объявляется верховным жрецом «Высший же над жрецы славян Богомил, сладкречия ради наречен Соловей, вльми претя люду покоритися» (т е противодействует Добрыне в крещении Новгорода) — Татищев В Н История Российская В 7 т М, Л, 1962 Т 1 С 112

Описание же внешности языческих богов хотя и преподносится от имени волхвов, тем не менее сочинено самим летописцем для отождествления этих богов с христианскими бесами с целью их дискредитации. Видимо, надо согласиться с той точкой зрения,⁴² что летописец не может изложить действительного вероучения волхвов, ибо, даже осужденное с позиций христианской религии, оно сохраняло бы соблазн веры, поддержанной преданием и актуальным еще обычаем. Летописец (вместе со своим персонажем Яном) не желает вступать в полемику с волхвами.⁴³ Летописцу не надо критиковать веру волхвов, достаточно объявить ее бесовской, а богов их отождествить с бесами: тем самым языческая вера и ее боги утрачивали автономность и становились частью — негативной — христианских представлений.

И все же в XI в. на практике волхвы были еще опасной силой, оказывающей влияние на население не только окраин, но и городов.⁴⁴ Религиозные противоречия, видимо, смешивались с социальными, и мятежи под руководством волхвов неизменно оборачивались выступлениями против государственной власти. Князья и воеводы, опираясь на дружины, контролировали положение, но страх перед волхвами, всегда способными поднять народ, отразился, в частности, в том, что волхвы, само их появление, изображаются как нечто загадочное, внезапное, грозное: «...спаде змей от небесе <...> волхв явися в Ростове».

Завершив статью актуальной в наши дни цитатой: «Реанимация языческого сознания предпринималась в истории не один раз, начиная с Юлиана Отступника. Хорошо известно, как плачевно заканчивались подобные попытки. Если в восточноевропейской, в частности, в русской общественно-философской и художественной мысли, не было увлечения идеями ницшеанского „сверхчеловека“, то не обязаны ли мы этим могучим росткам той „культуры совести“, которая сформировалась на Руси с принятием христианства?».⁴⁵

⁴² Ср., например Аничков Е В Язычество и древняя Русь С 122, Гуревич А Я Народная магия и церковный ритуал // Механизмы культуры М, 1990 С 3—17, 25 и др., Водолазкин Е Г Всемирная история в литературе Древней Руси С 42

⁴³ Поэтому лишены убедительности аналогии, отождествляющие те или иные моменты глумления Яна над волхвами с элементами похоронного обряда финно-угорских народностей, ибо в этих построениях воевода Ян, христианин, незаметно для исследователя превращается в «режиссера» обряда, почти шамана (см упомянутую статью А В Ратобильской)

⁴⁴ «Целых полвека, — писал Е В Аничков, — почти непрерывно, по всему Северу, от Новгорода до Ростова, в Суздальской земле, на Белоозере, на Волге и по Шексне, иногда даже в самом Новгороде, забирали власть волхвы, и народ шел за ними» См Аничков Е В Язычество и древняя Русь С 142 В последнее время высказано мнение, что это были не только социально-конфессиональные, но и этнические конфликты, а именно финно-угорское противостояние славяно-скандинавской экспансии с одновременной заменой родоплеменных отношений раннегосударственными См Дубов И В Скандинавы в Ярославском Поволжье // Скифы Хазары Славяне Древняя Русь Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения профессора М И Артамонова СПб, 9—12 дек 1998 г СПб, 1998 С 158

⁴⁵ Вагнер Г К К вопросу о новом сознании Киевской Руси X—XII веков // Герменевтика древнерусской литературы М, 1995 Сб 8 С 22 Замечаниями об опасности и бесполезности нынешних неоязыческих манифестаций начинает и заканчивает свою статью и цитируемый нами А В Назаренко