

«АПОСТОЛЬСКАА ТРУБА И ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ГРОМЬ ВСЯ ГРАДЫ ОГЛАСИ...»

Главные вопросы принятия на Руси христианства и эпохи православно-языческого религиозного синкретизма

Abstract: The Kiev-centred Old Russian State converted to Christianity in 988–989. The conversion of eastern Slavs did not happen in a moment however; rather it took place gradually and was the effect of a long and complex process of development. Christianity started to take root in Kiev Rus well before the 10th century. It is known that at the beginning of his reign Prince Vladimir Sviatoslavich I was dedicated to Pagan creed and even tried reforming it in order to consolidate the unity of his state. Christianization, the so called ‘state christening’ was confined to towns first, as testified in a 11th century report by Ilarion, the first Russian speaking metropolitan of Kiev: ‘The sound of the apostolic trumpet and the Gospel filled all the towns...’ The population of villages became intrinsically and spiritually truly Christian only later, in the 15th–17th centuries. The Pagan-Christian religious syncretism of the period is often called ‘double faith’, which is not the best term to describe a spirit and consciousness in the process of Christianization. In the name of its elastic mission strategy the clergy had significant initiatives contributing to Pagan Christian syncretism. This unique consciousness and spirituality created its own ideal of beauty and determined the characteristic features of the culture of Russia before the Mongol invasion.

Keywords: Prince of Kiev Vladimir Sviatoslavich I, Christianization, ‘state christening’, elastic mission strategy, Pagan-Christian religious syncretism, towns, villages, Metropolitan Ilarion, clergy, archaeological findings

Официальный акт принятия христианства Древней Русью в 988/989 годах означал, как известно, лишь начало длившегося несколько веков процесса христианизации широких масс населения древнерусского государства.

Летописец рассказывает, что в 988 или 989 году над Киевом «воссиял свет» Христовой веры: киевский князь Владимир, убедившись в лживости языческих богов, решил переменить веру и после целого ряда разведок, переговоров и даже военных

походов признал истинной верой византийское христианство. Он принял его сам, и по его приказу крестились киевляне, а затем и вся остальная Русь.¹

Еще церковный историк Е. Е. Голубинский нашел в себе мужество признать, что все рассказы как летописи, так и «жития» Владимира об обстоятельствах принятия христианства являются благочестивыми вымыслами, составленными на разные византийские сюжетные мотивы, и не содержат в себе ни одной крупницы исторической истины, кроме одного голого факта, что в 988 или 989 году Владимир и его дружина приняли из Византии христианство, которое и было объявлено официальной религией.²

Таким образом, вопрос о деталях остается неясным. Вопрос о христианизации Древней Руси не исчерпывается, конечно, вопросами о том, когда и где крестился Владимир и в какую реку погружали киевлян во время крещения. Это все мелочи. Гораздо важнее, каким образом Киевское государство перешло от старой веры к новой, кто перешел, каковы были тому причины и какие отсюда вытекают следствия. Самое главное – социально-политические предпосылки реформы и ее значение для Византии – ясно выступает для нас из всей истории сношений киевских военно-купеческих верхов с греками, достаточно четко обрисованной в летописи.

В советской исторической науке между учеными велись горячие споры о том, какую общественную формацию застало христианство в Древней Руси. С 30-ых годов признавалось, что Русь миновала рабовладельческую формацию, потому что рабство после крушения Рима было пройденным этапом и варвары направили общество по пути феодализма. Этот тезис, основанный на ряде специальных исследований, развивали применительно к Древней Руси Б.Д. Греков и его последователи (Л.В. Черепин, М.Б. Свердлов).³ По концепции Грекова, средние века рабовладельческих государств уже не знали. Славяне, германцы и другие народы средневековья, перешедшие от первобытно-общинного строя к феодализму, не переживали рабовладельческого строя, хотя все они прекрасно знали рабство как одну из форм эксплуатации человека.⁴

В.И. Горемыкина не согласна со сторонниками изначального феодализма в Древней Руси. Она не может отнести общество Древней Руси к феодальной формации, потому что считает недоказанным положение об антифеодальной направленности выступлений смердов в 1024, 1071 и 1113 годах,⁵ а кроме того, по её мнению,

¹ Die Nestor-Chronik 1969: 82–116.

² Голубинский 1904: 105.

³ Свердлов 1985: 84–97.

⁴ Греков 1949: 471–472.

⁵ Там же, стр. 264.

неправильным является утверждение М.Б. Свердлова, что принятие христианства явилось «идеологическим оформлением сложившихся раннефеодальных отношений».⁶ По концепции В.И. Горемыкиной, начало феодализма на Руси следует относить к концу XI – началу XII века. Рабовладельческой была Киевская Русь и до ее крещения в 988 году, и после крещения.⁷

Б.В. Фармаковский в своем докладе «*Архаический период в России*» излагает мысль, что эволюция в истории культуры не знает промежутков. Старые представления не исчезают полностью: «... *несмотря на смены народов и рас в разных местах, в них все же остаются некоторые особенности, и главным образом религиозные представления давно исчезнувших первоначальных обитателей этих мест*».⁸

Христианство в качестве господствующей религии пришло не вдруг. Крещению Руси предшествовало долгое развитие и наслаивание древних языческих верований. Спецификой языческого комплекса, как отмечает академик Б.А. Рыбаков, является своеобразный характер его эволюции: «... *новые комплексы представлений не вытесняли полностью старых, а наслаивались на них, сосуществовали с ними...*».⁹

В.В. Иванов и В.Н. Топоров указывали на то, что *миф о Боге Грозы* у разных народов мира можно считать общим наследием древних индоевропейских традиций. Миф о Громовержце и его противнике является основным мифом. Он занимает центральное место и в древнеславянской мифологии. Этот основной миф может рассматриваться как сокращенная модель мира, данная через определенный сюжет. Основная сюжетная схема достаточно хорошо раскрывается в белорусских сказках и литовских текстах такого содержания: бог или другой персонаж, замещающий при этих трансформациях Пяруна-Перкунаса, ссорится со своим противником, в частности с нечистым.¹⁰

На основании многочисленных белорусских, других восточнославянских и балтийских текстов можно реконструировать основную сюжетную схему мифа о Боге Грозы, преследующем Змея:

⁶ Свердлов 1985: 93.

⁷ Горемыкина 1987: 78–100.

⁸ Фармаковский 1914: 64.

⁹ Рыбаков 1981: 4.

¹⁰ Иванов –Топоров 1974: 4–5.

- А. Бог Грозы находится наверху, в частности, на горе, на небе (где вместе с ним находятся Солнце и Месяц), у вершины трехчастного мирового дерева, обращенного к четырем сторонам света.
- Б. Змей находится внизу, у корней трехчастного мирового дерева, на черной шерсти.
- В. Змей похищает рогатый скот (и прячет его в пещере, за скалой); Бог Грозы, разбивая скалу, освобождает скот (или людей).
- Г. Змей последовательно прячется под разными видами живых существ или обращается в них (человека, коня, корову и др.);
- Д. Бог Грозы на коне или на колеснице своим оружием (молотом – молнией) ударяет по дереву, сжигая его, или по камню, раскалывая его.
- Е. После победы Бога Грозы над Змеем появляется вода (идет дождь); Змей скрывается в земных водах.¹¹

Если где-нибудь ударяет молния (блр. пярун), то это Бог бьет нечистого. Весьма существенно, что археологические находки как в Литве, Латвии, так и на территории Белоруссии, обнаруживают явные следы культа змей, культа камней, конских захоронений и т.д., т.е. тех элементов, которые выступают в рассмотренном выше мифе.¹²

Заслуживают внимания основные трансформации героев мифа, особенно того из них, который функционально продолжает образ Громовержца, противопоставленного образу его противника – в древнейшем случае богу Велесу/Волосу и далее – демону, мифологическому персонажу низшего уровня, змею, черту и т.п. Громовержец в древнейшем варианте выступает под именем Перуна, который позднее может заменяться описательным обозначением – Гром и даже христианизированным обозначением Бога или Ильи-пророка, царя, богатыря, культового героя, в том числе христианского типа (ср. Святого Георгия) и т.п.¹³

Темные языческие боги заменялись у восточных славян дьяволами, а светлые языческие божества народ смешал с христианским Богом, ангелами и святыми.¹⁴

Русский духовный стих *«Голубиная книга»* – небесное послание в стихотворной форме, народная песня о начале всего сущего. Это название произошло из «Книги

¹¹ Там же, стр. 5.

¹² Там же, стр. 4–5.

¹³ Там же, стр. 164.

¹⁴ Никифоровский 1875: 109–110.

Глубины» – так называемой «*Беседы трех святителей*», которая заимствовала сведения о происхождении всего земного из апокрифической псалтыри и Книги Мудрости Соломона.¹⁵ В древнерусской письменности встречаются умствования о явлениях природы, как действиях ангелов. Византийская апокрифическая «Беседа трех святителей», переделанная на славяно-русский лад, вот что говорит о явлениях грома, молнии и дождя:

Ивань рече: отъ чего громъ сотворень бысть?

Василій рече: два ангела громная есть – елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ, два еста ангела молніина.

Вопросъ: что есть громъ и молнія?

Толкъ: ангель Господень летая біеть крилома и гонить діавола. Молнія суть свиты ангельскія. И егда идетъ дождь, тогда діаволь станеть. И егда молнія ходитъ, стрекаются, то со гневомъ ангель Господень зритъ на діавола.¹⁶

Не трудно увидеть, что эта «Беседа» является трансформацией основного индоевропейского мифа. Древние языческие боги заменялись в ней ангелами.

В древнерусском прении о вере между Панагиотом и Азимитом, которое называется «*Беседа Панагіота съ фрязиномъ Азимитомъ*» также можно прочесть о возникновении молнии. Ниже приведенный вариант из XVI века показывает более высокую степень христианизации, так как языческие боги восточных славян полностью вытесняются в нем христианскими жителями неба, т.е. ангелами. Противник Бога Громовержца из основного мифа, Змей, все еще выступает в тексте. Панагиот, объясняя возникновение грозы, прибавляет следующее:

О молніи. Объясняя грозу, Панагіотъ присовокупляетъ: «Девять ангеловъ, собравшись на небеси, радуются о славе Божественной, и трепещутъ своими крыльями; и отъ ударенія крыльями облака идутъ по аеру, гремятъ и дождятъ; а отъ силы ангельской исходитъ огонь и молнія, съ великимъ громомъ на проклятаго Змія.»¹⁷

¹⁵ Фасмер 1986: т. I, стр. 432. Ср. еще: Orosz 2002.

¹⁶ Никифоровский 1875: 109–110; Шапов 1906: т. I, стр. 52.

¹⁷ Буслаев 1861: 501.

Сведения о древних верованиях восточных славян в памятниках письменности указывают на несколько периодов языческого мирозерцания. Интересно, что периодизацию истории славянского язычества предложил еще в начале XII века киевский книжник в своем трактате *«Слово святога Григория (Богословца) изобретено в толцех о том, како първое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали; что и ныне творят»*.¹⁸ Расставим этапы славянского язычества, как они обрисованы в «Слове об идолах», в хронологическом порядке:

1. Култ упырей и берегинь (дуалистический анимизм);
2. Култ Рода как божества Вселенной, всей природы и плодородия;
3. Култ Перуна как покровителя дружинно-княжеских кругов Киевской Руси;
4. Принятие христианства.

Последний период характеризуется как двоеверие, с которым церковники вели упорную и длительную борьбу. Язычество отступало на «украины», где продолжали «молиться» всем старым богам, но делали это «отай»:

«По святем крещении Перуна отринуша, а по Христа господа бога нашего яшася, нъ и ныне по украинам их молятся проклятому богу их Перуну, Хърсу и Мокоши и вилам, нъ то творять акы отай...»¹⁹

Христианство стало проникать к восточным славянам задолго до X века. У Ольги и ее сына Святослава на этой почве возникали большие осложнения.²⁰ Мы знаем, что и Владимир в начале своего княжения был приверженцем старой языческой веры, которую он пытался приспособить к своим государственным целям. Исходя из политических мотивов, он хотел собрать всех богов, которым поклонялись различные племена, и составить из них в Киеве пантеон, обязательный для всего государства. Владимир желал создать такую религию, которая смогла бы крепче объединить все его государство²¹:

¹⁸ Аничков 1914: 380–386.

¹⁹ Гальковский 1913: 24–25.

²⁰ Приселков 1913: 9–21.

²¹ Греков 1949: 471–472.

«980 г. И нача княжити Володимерь въ Кieve единъ, и постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усь златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога и Симарьгла, и Мокошь. (И) жряху имъ, наричоще я богы, (и) привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесомъ, (и) оскверняху землю требами своими, и осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ... Володимерь же посади Добрыну, уя своего, в Новегороде; и пришедь Добрына Ноугороду, постави кумира надъ рекою Волховомъ, и жряху ему людье Ноугородьстii аки Богу.»²²

Тут прежде всего приходится отметить, подчеркивает Н.М. Никольский, что реформа Владимира, т. е. обращение Руси в христианство, была завершением начавшегося еще за сто лет до него процесса и в сущности не была реформой для значительной части дружины. Торговые интересы давно уже заставляли многих ее представителей, одинаково и славян и варягов, расставаться со старой верой.²³ Еще при Игоре, почти за полвека до 988–989 годов, в Кieve уже была церковь во имя Ильи, обслуживавшая ту часть дружины Игоря, которая, по словам летописи, исповедала христианство и при заключении договора с греками клялась именем христианского бога, в то время как остальные дружинники клялись Перуном.²⁴ Ко времени княжения Владимира число христиан в княжеской дружине должно было еще значительно увеличиться. Это обстоятельство объясняет нам и «реформационный пыл» князя. Киевский князь не мог остаться при старой вере, когда большая часть его дружины приняла христианство. В то же время распространение христианства среди киевского военно-купеческого населения энергично велось Византией в ее собственных государственных интересах. Таким образом, давление со стороны дружины, с одной стороны, и греческих царей, на сестре которых Владимир женился, с другой стороны, заставило Владимира принять христианство и объявить его официальной религией.²⁵

Общественные языческие обряды и празднования были запрещены княжеской властью, но наблюдать за ненарушением этого запрещения, подчеркивает Е. Е. Голубинский, было возможно в некоторой степени только в городах и нисколько не в деревнях, где начальники, бывшие из местных жителей, были совершенно такими же двоеверцами, как и все другие. За чертой городов общественные «моления» и

²² Die Nestor-Chronik 1969: 77–78.

²³ Никольский 1983: 21.

²⁴ Die Nestor-Chronik 1969: 51–52.

²⁵ Никольский 1983: 22.

празднования, несмотря на их запрещение, могли совершаться с такой же полной свободой, как и прежде.²⁶

За христианизацией городов следовала уже христианизация деревень. Долог был этот процесс. Действительно христианскими русские деревни стали лишь через несколько веков. И поэтому – данные пережитков народной языческой веры в более поздних памятниках, потому что христианизация деревни, согласно Е. В. Аничкову, – дело не XI и XII веков, а XV и XVI, даже XVII веков.²⁷

Вопрос о продолжительности двоеверия на Руси ставится Е.Е. Голубинским. В различных местах оно кончилось в различное время, имея разную и весьма разнообразную продолжительность. Его исчезновение началось с центральных мест, а от центров шло постепенно к окраинам. В местах, крещенных одновременно, естественно были и свои собственные периоды двоеверия. Какое приблизительно время после крещения Владимиром Руси оставалось двоеверие в самих центрах – к указанию этого может служить известный нам пример: выступление волхва в Новгороде между 1073–1078 годами.²⁸ Русский летописец рассказывает, что во второй половине XI века в Новгороде произошел следующий эпизод: представители языческой религии восстали против епископа и хотели его убить. Епископ с крестом вышел к восставшим вместе с князем и дружиной и обратился к народу с речью: *«Кто хочет верить волхву, тот пусть идет к нему, а кто верует во Христа, тот пусть идет ко кресту»*. За епископом пошли князь и дружина, а за волхвом – вся народная масса.²⁹ Народ в Новгороде в XI веке был еще настоящим полуязычником. В Новгороде, как наиболее народоправном и свободном, христианство утверждалось медленнее, чем в каком-нибудь другом центре. Но если предположим, что в усвоении христианства Новгород отстал от других центров все-таки не слишком на много, то нужно будет думать, что время полного еще господства в нем язычества было в других центрах не более как только временем первого перехода от язычества к христианству.³⁰

Митрополит Иларион в своем «Слове», произнесенном по предположению Д.С. Лихачева в Киевском Софийском соборе,³¹ выражает свои серьезные опасения насчет нетвердого положения Киевской Церкви. Хотя от официального крещения Руси до этого времени прошло уже 50–60 лет, но Иларион считает этот период очень коротким:

²⁶ Голубинский 1904: 850.

²⁷ Аничков 1914: 305–307.

²⁸ Голубинский 1904: 851–852.

²⁹ Гальковский 1916: 132.

³⁰ Голубинский 1904: 851–852.

³¹ Лихачев 1975: 16.

«Мы бо людіе твои и овце паствы твоей, и стадо, еже новоначать пасты, изторг от пагубы идолослуженія...»³² Он пишет далее, что русские еще недолгое время состоят на службе у бога, поэтому они еще не во всем служат богоугодно:

«Не остави насъ, аще и еще блудимъ, не отверзи насъ, аще и еще съгрешаемъ Ти, акы новокупленіи раби, во всемъ не угояще господу своему. Не възгнушайся, аще и мало стадо, нъ рци къ намъ: не бойся, малое стадо, яко благоизволи Отець вашъ небесный дати вамъ царствіе.»³³

Если же христианство все же сделалось господствующей религией, то это значит, что господствующий класс был достаточно сильным и многочисленным, что у него в руках была крепкая власть. Если бы тут заинтересованы были только единицы, тогда принятие христианства в общегосударственном масштабе сделалось бы невозможным.³⁴

В изучении религиозной основы двоеверия значительную помощь оказывают и памятники материальной культуры, собранные археологами и историками прикладного искусства. В языческих празднованиях, имевших семейный характер, старинные обличения подметили такие обряды, которые выходили из пределов семьи и дома. Во внутренний мир семьи не могла проникнуть церковь. Поучения мало знают даже о главном божестве дома – Домовом. Из всех отраслей семейного языческого богослужения церковная иерархия наиболее знала о служении Роду и Рожанице, и то с его внешней стороны.³⁵

В археологических раскопках слоев X–XII веков в Новгороде почти в каждом доме и на территории усадеб было найдено множество фигурок «домовых». В слоях середины XIII века была найдена *берестяная грамота* (№ 292) с надписью в три строки: «Юмалануоли 10 нимижси нуоли се хан оли омо боу юмола соудъни иохови». Прочел грамоту известный специалист в области финской филологии Ю.С. Елисеев. Вот его перевод: «*Божья стрела (молния) десять имен твоих. Стрела та она принадлежит богу. Бог судный направляет*». Это заклинание, языческая «молитва».

³² Des Metropolitien Ilarion Lobrede... 1962: 130–131.

³³ Там же, стр. 131.

³⁴ Греков 1949: 473.

³⁵ Никифоровский 1875: 124.

Одна из тех, какие возбуждали негодование архиепископа Макария триста лет спустя. Пережитки язычества в XII–XV веках в Новгороде были очень устойчивы.³⁶

В связи с археологией теперь я коснусь проблемы бытования в Древней Руси *амулетов-змеевиков*, соединявших вместе христианские и языческие начала. Иконография змеевиков сложная: если на одной стороне обязательно изображено «змеиное гнездо», то имеющиеся на другой стороне христианские мотивы очень разнообразны: Богоматерь с младенцем, Христос, ангел, Феодор Тирон, святые на конях, семь спящих эфесских отроков и другие персонажи. Тонкая работа и высокое качество некоторых амулетов указывают на то, что они, очевидно, принадлежали представителям высших слоев феодального общества.³⁷ Православная Церковь не признавала и запрещала змеевики. Не имея достаточно сил, чтобы полностью изъять их из употребления, церковь пыталась их легализовать путем переосмысления изображения.³⁸

Из русских серебряных изделий XI–XIII веков наибольший интерес для изучения язычества и двоеверия, по исследованиям Б.А. Рыбакова, представляют хорошо известные *серебряные браслеты-обручи*, служившие для укрепления длинных рукавов женских рубах. Во время языческих ритуальных игрищ женщины, очень часто из боярских и княжеских кругов, перед танцем снимали браслеты и плясали «спустя рукава», как бы превращаясь в русалок, размахивающих крыльями-рукавами. Это был танец плодородия, описание которого сохранилось в сказке о царевне-лягушке.³⁹

Двоеверие распространялось не только среди сельского и необеспеченного городского населения Древней Руси, но и в сфере социальных верхов. Автор русского полемического сочинения домонгольского времени – *«Слова некоего Христолюбца, ревнителя по правой вере»* – прямо утверждал, что двоеверие охватывает не только «невеж»: «... тако творят, не токмо невежи, но и вежи: попове і книжници», т.е. они творили подобные богомерзкие дела. По мнению Е.А. Аничкова, специально занимавшегося этим памятником, он был произнесен с кафедры Софийского собора в Киеве перед собравшимися на богослужение представителями феодальной знати и духовенства, проживавшими в центральной части древнерусской столицы.⁴⁰

³⁶ Янин 1975: 74–75; см. еще: Померанцев 1967: 8.

³⁷ Бланков 1973: 203, 206, 208–209.

³⁸ Никольский 1983: 47–48; см. еще: Сапунов 1962: 326.

³⁹ Рыбаков 1981: 436–437.

⁴⁰ Аничков 1914: 136, 369.

В решительной борьбе с двоеверием феодальное государство и Православная Церковь использовали все средства идеологического воздействия на полухристианскую, полуязыческую паству: насилие и мирное убеждение. Одним из интереснейших примеров метода мирной борьбы с остатками язычества со стороны Православной Церкви является композиция, изображающая *Анта скомороха*, в церкви Успения в селе Мелетове, выполненная в 1465 году. Художник фрески подчеркнул «божественность» этого песнопевца, явив ему Богоматерь, сблизив его с образом царя Давида, обличив его в головной убор демественника – руководителя церковного хора. Гонимый Русской Церковью скоморох в Мелетове оказался христианизирован и даже деифицирован. Эта композиция как бы поучала псковских скоморохов, направляла их творческую фантазию в русло христианского учения. Вместо традиционного запрета скоморошества псковские церковные деятели стремились к его христианизации. Судя по тому, что в Псковской земле еще в XVI веке искореняли «кумирскую прелесть», местная церковь была значительно более терпима к язычеству, христианизация осуществилась здесь медленнее и шире.⁴¹

М.К. Каргер, проводивший раскопки в Киеве (1938–1947 гг.), указал на то, что не только в далекой Новгородской земле, но и в самом Киеве христианские погребения в XI–XIII веках еще хранят на себе печать старых языческих обрядов. Большинство погребений этого времени снабжено богатым инвентарем. Оружие, в частности меч, как и раньше, обязательно входило в состав загробного снаряжения знатного воина.⁴²

А.П. Щапов, раскрывая в своих произведениях способы проникновения христианской религии в народные массы, особо отметил санкционирующую роль Православной Церкви в утверждении синкретической формы религиозных верований.⁴³ Бывали пастыри, которые потворствовали пасомым язычествовать отчасти потому, что, будучи пастырями-наемниками, они извлекали из язычествования своих пасомых корысть, отчасти потому, что и сами оставались теми же язычниками.⁴⁴

Составитель одного обличительного слова против двоеверия говорит, что обычай ставить *трапезу Роду и Рожаницам* на другой день рождества Христова и освящать ее тропарем Богородицы, т.е. совершать в честь их праздник под видом праздника Богородицы, священники ради *«окладов или своих сборов не только не*

⁴¹ Бетин 1973: 333, 336–337; см. еще: Лихачев 1964: 462–466.

⁴² Каргер 1950: 111–113.

⁴³ Щапов 1906: 33–37.

⁴⁴ Голубинский 1904: 857.

*воспрещали, но даже и весьма поощряли».*⁴⁵ Почитание Рода и Рожениц было весьма распространено в Древней Руси, и обличение родопочитания занимает в литературе, направленной против остатков язычества в русском народе, важное место.

По исследованиям Н.М. Гальковского, перед нами раскрывается путь возникновения этого богомерзкого обычая двоеверцев. Почитание Рода и Рожаниц – видоизмененное почитание упырей и берегинь. А упыри несомненно покойники, выходцы с того света. Берегини-русалки – души умерших. Следовательно под культом Рода и Рожаниц разумеется древний культ мертвых, предков.⁴⁶ Такой обычай двоеверцев, очевидно, вырабатывался постепенно. За рожаничной трапезой пели тропарь Рождества Богородицы. Это так делали потому, что Богородицу смешивали с Рожаницей (родильницей). Трапеза ставилась некогда в честь Рода и Рожаниц. Род стал приходить в забвение, но про Рожаниц помнили, разумея под ними родильницу, мать – одну или несколько. Под влиянием христианства древние верования вымирали или видоизменялись. Так случилось и с Рожаницей: культ мертвых потускнел, но сохранилась память о почитании матери – родильницы – рожаницы. И вот невежды стали смешивать Рожаницу с Богородицей. Пение тропаря Рождеству Богородицы во время рожаничной трапезы могло возникнуть в силу простого смешения понятий. Низшее духовенство само допускало такое смешение христианства с язычеством. Этот обычай мог быть введен духовенством и сознательно, чтобы вытеснить древний обычай и дать ему христианскую окраску. Но почитание Рожаниц было так сильно, что изгнать его из народной памяти оказалось затруднительным.⁴⁷ Поводом к такому смешению двух трапез служило почитание акта рождения, материнства: не даром на трапезах в честь Богородицы пели тропарь рождества. Существовал и существует обычай почитать Богородицу, как родильницу, вследствие смешения Богородицы с Рожаницей, и в силу же этого смешения считают Богородицу помощницей при родах.⁴⁸ В русских духовных стихах *«Иерусалимский свиток»* содержатся такие места:

Первая мать – Пресвятая Богородица;

Вторая мать – сыра земля;

Третия мать – как скорбь приняла (т.е. мучилась в родах).

Аще Пресвятая Богородица

⁴⁵ Тихонравов 1862: 89.

⁴⁶ Гальковский 1916: 162.

⁴⁷ Там же, стр. 165.

⁴⁸ Там же, стр. 166, 169.

Помощи своей не воздасть,
Не может ничто на земле в живе родиться,
И ни скот, и ни птица,
Ни человекомъ бысти;
Аще да Святая Богородица
Да помощи Святая воздасть,
Может всякая тварь на земли в живе родиться,
Скотъ и птица, и человекомъ бысти.
Чады вы Мои!⁴⁹

Следующие духовные стихи с названием «*Сон Пресвятыя Богородицы*», по мере искажения, переходят уже в некоторого рода заговоры:

Станеть аржаница (т.е. рожаница, родильница) младеница родить,
Проговорить Богородицынь Сонь, –
Не дасть ей Господи долгое мученье,
А дасть ей Господи скорое души рождение.⁵⁰

В русских духовных стихах *калик перехожих* (т.е. странников, нищих, поющих духовные стихи) продолжали существовать остатки древнего языческого мирозерцания, в том числе представления о сотворении мира и человека (космогонические и антропогонические мифы), также и теогонические предания. Смертью первого антропоморфного существа (своего рода «первого человека») объясняется в ряде мифологических систем создание вселенной.⁵¹ Близкий мотив сохранился в древнерусском духовном стихе «*Голубиная книга*», по которой каждой части человеческого тела соответствует какая-либо часть внешнего мира, рассматриваемого как огромный человеческий орган: скалы – это кости, красные глины – кровь.⁵²

– У насъ белый светъ взять отъ Господа,
– Солнце красное от лица Божія,

⁴⁹ Бессонов 1861–1864: т. II, вып. 6, стр. 73, № 564.

⁵⁰ Там же, стр. 203, № 617; ср. еще: Orosz 1992, 1998; Каман 2007.

⁵¹ Токарев 1982: т. I, стр. 88.

⁵² Там же, стр. 88.

- Младъ-светѣль мѣсець отъ грудей его,
- Зори белыя отъ очей Божьихъ,
- Звезды частыя – то отъ ризъ его,
- Вѣтры буйныя отъ Свята Духа,
- Мирь-народъ Божій отъ Адамія,
- Кости крепкія взяты отъ камени,
- Телеса наши от сырой земли.⁵³

Е.В. Аничков указывает на то, что *двоеверец* хотел быть христианином. В его душе происходила известная борьба за определенные ценности. Одни из них исконные, жизненные, другие вновь приобретенные. Ценности определялись потребностям самых первых «*новых людей*», того состава населения, которое стало распространять христианство. По исследованиям Е.В. Аничкова, почин создания тех особых религиозных форм, которые как бы принадлежали одновременно двум религиям, принадлежал священству, стоящему наиболее близко к населению.⁵⁴

По мнению Б.А. Сапунова, в XI–XIII веках двоеверие создало свой *идеал красоты*, во многом определившей специфические особенности русской культуры домонгольского времени. Это мировоззрение, складывавшееся под влиянием живого контакта с природой, отразилось в причудливых белокаменных фасадах, покрывающих стены соборов Владимирской Руси, в памятниках прикладного искусства, в рисунках заглавных букв древнерусских книг и других памятниках.⁵⁵

Е.В. Аничков поставил вопрос о сущности двоеверия. Ученый близко подошел к пониманию религиозного синкретизма, видя в двоеверии новую религиозную форму:

«И вот тут же не простое возвращение вспять, а нечто совершенно иное, какое-то соглашение старого с новым, какой-то перенос древних поверий в новые формы, т.е. известного рода религиозное творчество.»⁵⁶

В.О. Ключевский рассматривал народное двоеверие как результат слияния русского язычества и православия, с одной стороны, с верованиями и обрядами финского населения Волго-Окского междуречья, подвергшегося религиозной и

⁵³ Бессонов 1861–1864: т. I, вып. 2, стр. 270, № 76.

⁵⁴ Аничков 1914: 302–303.

⁵⁵ Сапунов 1962: 326.

⁵⁶ Аничков 1914: 302.

бытовой ассимиляции русских, с другой стороны. Поэтому он выдвигает для названия религиозного синкретизма Киевской Руси термин – *троеверие*.⁵⁷

Н.М. Никольский показал чисто внешний характер «обращения» в христианство народных масс. Процесс образования двоеверия оказался по его мнению возможным потому, что содержание византийского христианства не ограничивалось отвлеченными концепциями. Рядом с ними жил в христианской оправе целый ряд пережитков всех тех народных религий, которыми пестрели Восточная и Западная империи.⁵⁸

По концепции Н.М. Никольского, уже на византийской почве возникло то самое двоеверие, которое официальные русские историки церкви считали почему-то оригинальным русским явлением. Это двоеверие в связи с фетишизмом мощей и икон и с магией таинств и обрядов и было той плоскостью, на которой произошло слияние днепровской религии с византийским христианством. Приднепровец в непонятном для него культе находил замену прежних волхований, а на монахов и на священников он смотрел как на волхов.⁵⁹

Б.Д. Греков подчеркивал, что русский человек не мог отказаться вдруг от своих убеждений, даже если бы действительно христианские идеи достигли до самых народных глубин. Но ведь как раз этого и не было: христианизация медленно шла из городов по деревням и весям и, проникая в толпу народных масс, сливалась со старым, привычным образом мыслей и чувств. Под пером старых и новых русских книжников это были две веры, живущие рядом, «двоеверие», но в подлинной жизни этого не было и быть не могло: эта была одна синкретическая вера, явившаяся результатом претворения христианства в русской народной среде, иначе – его обрусение.⁶⁰

Д.С. Лихачев категорически заявлял, что двоеверия вовсе не может быть: вера – одно единое, неразделимое целое, иначе она не существовала бы.⁶¹

Н.И. Толстой считает, что введение христианства у славян, первоначально столкнувшее две, на первый взгляд, несовместные системы, не привело в конечном итоге, как это явствует из давних и более поздних исторических источников и даже из наблюдений XIX–XX веков, к исчезнованию языческих представлений и ритуальных форм, к полной замене одного мировосприятия и поведения другим. Принцип совмещения старого с новым, действующий еще в языческие времена, оказался

⁵⁷ Ключевский 1956: т. I, ч. I, лекц. XVII, стр. 377–378.

⁵⁸ Никольский 1983: 23–24.

⁵⁹ Там же, стр. 25.

⁶⁰ Греков 1949: 389.

⁶¹ Лихачев 1988: 249–258.

жизненным и после принятия христианства в качестве официальной религии и проникновения его в народную среду. Произошло и не только и не столько «переодевание» языческих богов в христианское платье или частичная замена названий и форм языческих праздников христианскими, сколько значительное усложнение народных мифологических, нравственно-этических, художественно-эстетических представлений и средств ритуального и поэтического выражения и исполнения. В науке известно замещение имени Перуна – Ильей, Мокоши – Параскевой Пятницей, предполагаемая субституция Велеса – Николой и др. В течение длительного времени на исконной народной нехристианской основе возникали соотношения дополнительной дистрибуции языческих и христианских форм и представлений. В славянском фольклоре и религиозно-мифологических верованиях «небесная сфера» длительное время замещалась христианской божественной иерархией с сонмом ангелов и святых, в то время как земля и особенно преисподняя оставались почти целиком заселенными языческими бесами, водяными, лешими и другой «нечистой силой».⁶²

По взглядам Д.С. Лихачева на историю развития человеческой культуры, процесс истории культуры есть не только процесс изменения, но и процесс сохранения прошлого, процесс открытия нового в старом, накопления культурных ценностей. Преемственность культурных ценностей – их важнейшее свойство. Все формы общественного сознания, обусловленные в конечном счете материальным основанием культуры, в то же время непосредственно зависят от мыслительного материала, накопленного предшествующими поколениями, и от взаимного влияния друг на друга различных культур.⁶³ Он пишет далее, что мы должны поставить достижения культур прошлого на службу будущему. Ценности прошлого должны стать активными участниками жизни настоящего, нашими боевыми соратниками.⁶⁴

О православно-языческом религиозном синкретизме, называемом обычно двоеверием, было написано русскими научными исследователями огромное количество монографий и статей. В Венгрии я первый подверг тщательному анализу тему крещения Руси и образования синкретических форм мышления, их отражения в сферах как материальной, так и духовной культуры. Кроме большого количества статей, я по этой научной теме написал четыре монографии.⁶⁵ Эта статья является не завершением,

⁶² Толстой 1987: 51–52.

⁶³ Лихачев 1945: 6; Лихачев 1971: 405–406.

⁶⁴ Лихачев 1971: 405.

⁶⁵ Orosz 1993; 1996; 1997; 2003.

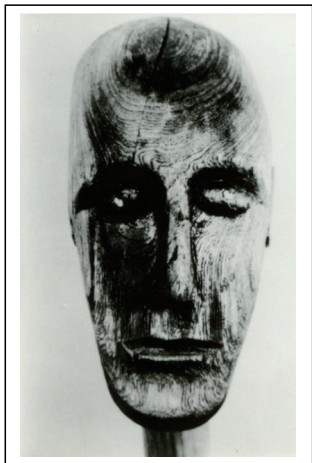
а продолжением, важным звеном моей относящейся к данной теме научно-исследовательской работы.

ЛИТЕРАТУРА

- Аничков, Е.В.: Язычество и Древняя Русь. Санкт-Петербург, 1914.
- Бессонов, П.А.: Калеки переходные. Сборник стихов и исследование. Том I–II. Москва, 1861–1864.
- Бетин, Л.В.: Композиция на тему повести об Анте скоморохе в росписи церкви Успения в селе Мелетове. В кн.: *Византия, Южные славяне...* Москва, 1973. 333–338.
- Бланков, Ж.: О двоеверии и амулетах-змеевиках. В кн.: *Византия, Южные славяне...* Москва, 1973. 201–210.
- Буслаев, Ф.: Русская народная поэзия. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Том I. Издание Д.Е. Кожанчикова. Санктпетербург, 1861.
- Византия, Южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. Искусство и культура. Сборник статей в честь В.Н. Лазарева. Москва, 1973.
- Гальковский, Н.М.: Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Москва, 1913.
- Гальковский, Н.М.: Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916.
- Голубинский, Е.Е.: История русской церкви. Том I. Москва, 1904.
- Горемыкина, В.И.: О генезисе феодализма в Древней Руси. *Вопросы истории* 4 (1987): 78–100.
- Греков, Б.Д.: Киевская Русь. Москва, 1949.
- Иванов, В.В. – Топоров, В.Н.: Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974.
- Каман, Эржебет: Некоторые замечания к облику Богоматери в русских духовных стихах. *Studia Slavica Hung.* 52. (2007): 181–186.
- Каргер, М.К.: Археологические исследования древнего Киева. Отчеты и материалы (1938–1947 гг.). Киев, 1950.
- Ключевский, В.О.: Курс русской истории. Том I. Москва, 1956.
- Лихачев, Д.С.: Национальное самосознание Древней Руси. Москва–Ленинград, 1945.

- Лихачев, Д.С.: Древнейшее русское изображение скomoroxa и его значение для истории скomoroxeштва. В кн.: «Проблемы сравнительной филологии». Москва–Ленинград, 1964. 462–466.
- Лихачев, Д.С.: Поэтика древнерусской литературы. Москва, 1971.
- Лихачев, Д.С.: Великое наследие. Москва, 1975.
- Лихачев, Д.С.: Крещение Руси и государство Русь. *Новый мир* 6 (1988): 249–258.
- Des Metropolitén Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller. Wiesbaden, 1962.
- Die Nestor-Chronik. Eingeleitet und kommentiert von Dmitrij Tschizhevskij. Wiesbaden, 1969.
- Никифоровский, М.: Русское язычество. Санкт-Петербург, 1875.
- Никольский, Н.М.: История русской церкви. Москва, 1983.
- Orosz György: Nagyország egyházi népének a mágikus praktikákban (A „Legszentebb Istenszülő álma”) [Великорусские духовные стихи в магических практиках («Сон Пресвятой Богородицы»)]. *Acta Academiae Paedagogicae Nyíregyháziensis* 13/E (1992): 165–186.
- Orosz György: A pogány-keresztény vallási szinkretizmus kérdései a nagyország egyházi népének tükrében [Вопросы языческо-христианского религиозного синкретизма в свете великорусских духовных стихов]. Nyíregyháza, 1993.
- Orosz György: Nézzetek rám szemetekkel, hallgassatok fületekkel (Orosz vallásos népének kétnyelvű tára) [Смотрите на меня вашими глазами, слушайте меня вашими ушами (Двухязычная хрестоматия русских духовных стихов)]. Nyíregyháza, 1996.
- Orosz, György: Égi levelek. Isten és a pápák üzenete [Небесные письма. Послание Бога и пап]. Nyíregyháza, 1997.
- Orosz György: „Csodálatos álmot láttam...” A „Legszentebb Istenszülő álma” című nagyország egyházi népénekéről [«Я видел чудесный сон...». О великорусских духовных стихах «Сон Пресвятой Богородицы»]. In: Pócs, Éva (ред.): *Extázis, álmok, látomás. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről I.* Budapest, 1998. 433–453.
- Orosz György: A „Mélységek könyve” című orosz egyházi népénekéről [О русских духовных стихах «Голубиная книга»]. In: Pócs, Éva (ред.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásnéptudományi fogalmak tudományközi megközelítésben. Tanulmányok a transzcendensről III.* Budapest, 2002. 78–89.

- Orosz György: Aranyhegyet ne adj te nékik. Krisztus legkisebb testvérei a régi Oroszországban [Не давай им горы золотые. Меньшие братья Христа в древней России]. Nyíregyháza, 2003.
- Померанцев, Н.: Русская деревянная скульптура. Москва, 1967.
- Приселков, М.Д.: Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. Санкт-Петербург, 1913.
- Проблемы сравнительной филологии. Сборник статей к 70-летию В.М. Жирмунского. Москва–Ленинград, 1964.
- Рыбаков, Б.А.: Язычество древних славян. Москва, 1981.
- Сапунов, Б.А.: Ярославна и древнерусское язычество. В кн.: «Слово о полку Игореве» – памятник XII века. Москва, 1962. 321–329.
- Свердлов, М.Б.: Современные проблемы изучения генезиса феодализма в Древней Руси. *Вопросы истории* 11 (1985): 69–94.
- Тихонравов, Н.С.: Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов. В кн.: *Летописи русской литературы и древностей*. Том IV (III. Смесь). Москва, 1862. 83–112.
- Токарев, С.А. (ред.): Мифы народов мира. Том I–II. Москва, 1982.
- Толстой, Н.И.: Христианизация как фактор усложнения структуры древнеславянской духовной культуры. *Тезисы конференции «Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси»*. Институт славяноведения и балканистики Академии наук СССР. Москва, 1987. 50–53.
- Фармаковский, Б.В.: Архаический период в России. Петроград, 1914.
- Фасмер, М.: Этимологический словарь русского языка в 4-х томах. Том I. Москва, 1986.
- Щапов, А.П.: Сочинения в 3-х томах. Том I. Санкт-Петербург, 1906.
- Янин, В.Л.: Я послал тебе бересту. Москва, 1975.



Домовой
(Новгород, XII в.)



Гусляр на серебряном
браслете-обруче (Киев, XII век)



Амулет-змеевик из собрания
М. П. Погодина (XII век)
Государственный Эрмитаж
Санкт-Петербург
(лицевая сторона)



Амулет-змеевик из собрания
М. П. Погодина (XII век)
Государственный Эрмитаж
Санкт-Петербург
(обратная сторона)